# عقیدۂ سلف

پر اعتراضات کا علمی جائزہ

www.KitaboSunnat.com

مولانا واصل واسطی

جلد سوم

جامعہ
الامام ابن تیمیہ
خانوزئی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ

مجلس التحقیق الاسلامی زیر اہتمام

# محدث لائبریری

کتاب وسنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

## معزز قارئین توجہ فرمائیں

- کتاب وسنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب... عام قاری کے مطالعے کیلئے ہیں۔
- مجلس التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق واجازت کے بعد (Upload) کی جاتی ہیں۔
- دعوتی مقاصد کیلئے ان کتب کو ڈاؤن لوڈ (Download) کرنے کی اجازت ہے۔

## تنبیہ

ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کیلئے استعمال کرنے کی ممانعت ہے
کیونکہ یہ شرعی، اخلاقی اور قانونی جرم ہے۔

اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر تبلیغ دین کی
کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں

PDF کتب کی ڈاؤن لوڈنگ، آن لائن مطالعہ اور دیگر شکایات کے لیے
درج ذیل ای میل ایڈریس پر رابطہ فرمائیں۔

KitaboSunnat@gmail.com

www.KitaboSunnat.com

www.KitaboSunnat.com

بسم اللہ الرحمن الرحیم

www.kitabosunnat.com

# عقیدۂ سلف

## پر اعتراضات کا علمی جائزہ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

# انتساب

260
واصل ۔ مع

اپنے بزرگ و راہنما خیر الفطاحل

## مولانا محمد عنایت الرحمٰن

صان اللہ قدرہ کے نام

المکتبۃ الرحمانیۃ
25405

کہ بقول حافظ

صبا بلطف بگو آن غزالِ رعنا را
کہ سر بہ کوہ و بیابان تو دادہ مارا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

# عقیدۂ سلف

## پر اعتراضات کا علمی جائزہ

مولانا واصل واسطی

جلد سوم

جامعۃ
الامام ابن تیمیۃ
خانوزئی

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جملہ حقوق بحق ورثائے مؤلف محفوظ ہیں

نام کتاب: عقیدہ سلف پر اعتراضات کا علمی جائزہ (جلد سوم)

مؤلف: مولانا واصل واسطی

باہتمام: جامعة الإمام ابن تیمیةؒ، مسجد روڈ خانوزئی، بلوچستان

صفحات: ۷۱۴

تعداد: ۱۱۰۰

اشاعت: اول

تاریخ اشاعت: مئی ۲۰۱۹ء

ملنے کے پتے:

**ایوب اسلامی کتب خانہ**
قصہ خوانی بازار، پشاور

**مکتبہ محمدیہ**
نزد جامع مسجد محمدی، سلطان آباد، نیو حاجی کیمپ، کراچی

**مکتبہ دار الحدیث**
ائیر پورٹ روڈ مسلم آباد، کوئٹہ

**مکتبہ قدوسیہ**
غزنی سٹریٹ ◎ اردو بازار ◎ لاہور ◎ پاکستان
Tel: +92-42-37230585
Cell: +92-321-4460487

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com


# فہرست مضامین


چند تمہیدی باتیں ........ ۹
این گل دیگر شگفت ........ ۲۶
صاحب کشف کی تحقیق ........ ۲۹
ایک ضروری توضیح ........ ۳۰
شہ پارۂ مولانا سلیم ........ ۳۱
عبارت کی تغییر کا مطلب ........ ۳۲
اسلاف پر بے جا تہمت ........ ۳۵
حقیقی مفہوم کیا ہے ........ ۳۸
شہ پارۂ محترم ........ ۴۳
نفی و اثبات کیفیت ........ ۴۴
مذہب تفویض ضعیف ہے ........ ۴۸
امام مالک کا اس قول سے منشاء ........ ۵۱
سیف عصری کا اعتراض ........ ۵۳
صیاد اپنے دام میں ........ ۵۵
مغالطہ کی وضاحت ........ ۵۸
تتمۂ بحث کیفیت ........ ۶۱
شہ پارۂ جناب سلیم اللہ ........ ۶۲
تفسیر کی نفی سے مراد ........ ۶۶
جناب سلیم اللہ کی عبارات کا مطالعہ ........ ۷۱
قول سلیم میں ظاہر کی نفی ........ ۷۹
متقدمین کے مسلک پر کچھ شبہات ........ ۸۱
یہ شبہ نہیں حقیقت ہے ........ ۸۲
سلیم اللہ خان کی گلو خلاصی ........ ۸۴
جہمیت کا نیا رنگ ........ ۸۶
دوسرا شبہ اور قول سلیم ........ ۸۸
چند ضروری باتیں ........ ۹۱
متاخرین کا موقف ........ ۹۲
تاویل کی ضرورت کیوں؟ ........ ۹۷
برائے نام فرق باطلہ ........ ۹۷
تاویل متقدمین نے کی ........ ۱۰۲
قدری لوگ اور حنفیت ........ ۱۰۵
مسلک متاخرین پر شبہات ........ ۱۰۶
فقہ اکبر ہم نے پڑھی ہے ........ ۱۰۸
یہ بات متاخرین کی ہے ........ ۱۱۱
تاویل اہل سنت کے ہاں ........ ۱۱۲
اصل معنی کی نفی کرتے ہیں ........ ۱۱۳
جہمی تدلیس کی وضاحت ........ ۱۱۵
تاویل سے اصل کا بطلان ........ ۱۱۶
کشف تلبیس جہمیہ ........ ۱۲۰
دوسرا شبہ اور جواب ........ ۱۲۳
تفتازانیؒ کی عبارت کا مفہوم ........ ۱۲۴
تسلیم کے باوجود اشکال ........ ۱۲۶
ڈاکٹر صاحب کی یاد آئی ........ ۱۲۸
جناب رازیؒ کی عبارت ........ ۱۳۰
تیسرا شبہ اور جواب ........ ۱۳۲
جرکسی کی زیادتی بر اکابر ........ ۱۳۳
تنبیہ ........ ۱۴۰
شہ پارہ جناب سلیم ........ ۱۴۰


" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com




سلف طیب کے ہاں تاویل ........ ۱۴۴
نفس تاویل میں بحث ........ ۱۴۶
تنبیہ ........ ۱۴۷
تاویل کی رد میں بہترین اصول ........ ۱۴۹
روایت سیدنا ابن عباسؓ اور تاویل ........ ۱۵۱
ہم کہتے ہیں ........ ۱۵۲
رجوع باصل مبحث ........ ۱۵۳
تاویل کی دوسری روایت ........ ۱۵۹
تاویل کی تیسری روایت ........ ۱۶۳
ابوالحسن اشعری کا قول ........ ۱۶۵
تاویل کی چوتھی روایت ........ ۱۶۹
آخری جست اور تاویل ........ ۱۷۵
اعضاء کی بات تہمت ہے ........ ۱۷۶
تاویل مع توجیہ غلط ........ ۱۸۰
تنبیہ ........ ۱۸۴
تنبیہ اہل غفلت ........ ۱۸۶
صفات خبریہ تشابھات نہیں ........ ۱۸۸
جناب عالی کی یاد ........ ۱۹۴
آگے کا مبحث اور تاویل ........ ۱۹۸
خلاصہ مبحث یہ ہے ........ ۲۰۴
خلاصہ کا دوسرا نتیجہ ........ ۲۱۱
صفات الٰہی میں الحاد ........ ۲۱۱
اس تصور کا یہ نتیجہ ........ ۲۱۳
یہ بات بے دلیل ہے ........ ۲۱۶
نفی تکییف کافی ہے ........ ۲۱۸
تلبیس ''شیخ الحدیث'' ........ ۲۲۰
صفات خبریہ تشابہ نہیں ........ ۲۲۷
جناب سلیم کا تیسرا نکتہ ........ ۲۲۹
ایک قاعدے کی بات ........ ۲۳۰
شہ پارہ جناب سلیم ........ ۲۳۲
تنزیہ کے تین اساس ........ ۲۳۴
مقری کا دعویٰ اجماع ........ ۲۳۷
اہل سنت کون ہیں ........ ۲۴۰
تاویل سلیم اور ہمارا سوال ........ ۲۴۶
استواء اور ناقابل فہم مسلک ........ ۲۴۷
سخن فہمی کے انداز ........ ۲۵۰
شہ پارہ جناب سلیم: ........ ۲۵۲
شہ پارۂ جناب سلیم ........ ۲۵۵
تکفیر قائلین جھت ........ ۲۵۸
سلسلہ کذبات دیابندہ ........ ۲۶۱
رجوع بقول سلیم ........ ۲۶۵
استواء اور جھمی حضرات ........ ۲۶۶
چند اور اقوال ........ ۲۷۰
استواء کی تفسیر جلوس سے ........ ۲۷۳
شہ پارہ جناب سلیم ........ ۲۷۸
ہمارا قول یہ ہے ........ ۲۸۰
اعضاء و جوارح ہم نہیں کہتے ........ ۲۸۲
جوارح کی حقیقت ........ ۲۸۴
رفع الزام کی صورت ........ ۲۸۷
شہ پارہ جناب سلیم ........ ۲۹۰
آگے کا مبحث اور فرمان سلیم ........ ۲۹۲
مبحث کی طرف واپسی ........ ۳۰۰
مذہبی مقلد کا اعتراض ........ ۳۰۳
جناب سلیم اللہ کا شبہ ........ ۳۰۷


''محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ''

www.KitaboSunnat.com




علامہ قرطبیؒ کا سہارا ...... ۳۱۲
قرطبیؒ کی مان لیں ...... ۳۱۳
آیات میں تناقض نہیں ...... ۳۱۸
امام زاغونیؒ کا فرمان ...... ۳۲۰
ہم تاویل کے قائل ہیں ...... ۳۲۲
قول مالکؒ سے استدلال ...... ۳۲۴
آلوسیؒ کا ظاہر کردہ احتمال ...... ۳۲۷
ملا علی قاری کا افسانہ ...... ۳۲۹
آگے کا مبحث اور سلیم ...... ۳۳۰
رازیؒ کی دلالت قطعیہ ...... ۳۳۳
باطنیت کا دروازہ ...... ۳۴۴
رازیؒ کے دس وجوہات ...... ۳۴۷
پہلی وجہ ...... ۳۴۷
رازیؒ کا دوسرا اعتراض ...... ۳۵۲
رازیؒ کا تیسرا اعتراض ...... ۳۵۵
اہل سنت کے جوابات ...... ۳۵۸
رازیؒ کا چوتھا اعتراض ...... ۳۶۴
رازیؒ کا پانچواں اعتراض ...... ۳۶۷
رازیؒ کا چھٹا اعتراض ...... ۳۶۹
رازیؒ کا ساتواں اعتراض ...... ۳۷۲
رازیؒ کا آٹھواں اعتراض ...... ۳۷۷
رازیؒ کا نواں اعتراض ...... ۳۷۹
رازیؒ کا دسواں اعتراض ...... ۳۸۷
دوسری گزارش یہ ہے ...... ۳۸۹
رجوع بقول سلیم ...... ۳۹۳
شہ پارہ جناب سلیم ...... ۳۹۴
یہ جہمی عقیدہ ہے ...... ۳۹۶
شہ پارہ سلیم ...... ۳۹۹
شہ پارہ جناب سلیم ...... ۴۰۳
دوسری بات یہ ہے ...... ۴۰۶
شہ پارہ جناب سلیم ...... ۴۰۸
شہ پارہ جناب سلیم ...... ۴۱۳
شہ پارہ جناب سلیم ...... ۴۱۴
جناب تھانویؒ کا افسانہ ...... ۴۲۲
شہ پارہ جناب تھانویؒ ...... ۴۳۲
امیر صنعانیؒ کی غلطی ...... ۴۳۹
شہ پارۂ جناب تھانویؒ ...... ۴۴۱
تنبیہ ...... ۴۴۳
صحت تاویل پر احادیث ...... ۴۴۷
شہ پارۂ جناب تھانوی ...... ۴۴۹
شہ پارہ جناب سلیم ...... ۴۵۳
جہمیوں کی نامردی ...... ۴۵۶
کشف التباس آفندی ...... ۴۵۷
سلیم اللہ کا فاسد جواب ...... ۴۶۰
حسی وجود سے مراد ...... ۴۶۱
اس قول کا حاصل ...... ۴۶۴
شہ پارۂ جناب سلیم ...... ۴۶۸
شہ پارۂ جناب سلیم ...... ۴۷۰
شہ پارۂ سفیان عطا ...... ۴۷۸
شہ پارۂ سفیان عطا ...... ۴۸۱
شہ پارۂ جناب سفیان ...... ۴۸۲
تنبیہ مفید ...... ۴۸۵
رجوع بمقصود اصلی ...... ۴۸۶
کرامیہ اور اہل حدیث ...... ۴۹۶


" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com




ایک لطیفہ ............ ۴۹۹
تکلف و تجاوز کی انتہاء ............ ۵۰۲
تنبیہ ............ ۵۰۴
رجوع باصل مبحث ............ ۵۰۶
شہ پارۂ سفیان عطاء ............ ۵۰۸
اس مبحث کا خلاصہ ............ ۵۱۰
صفات میں تاویل ............ ۵۱۴
شہ پارہ جناب سفیان ............ ۵۱۹
شہ پارۂ جناب سفیان ............ ۵۲۴
ملاعلی قاریؒ کا ڈرامہ ............ ۵۲۸
کوثری اور حکیم الھندؒ ............ ۵۳۱
شبلیؒ کی وکالت ملاحدہ ............ ۵۳۲
حکیم الھندؒ کا طرز فکر ............ ۵۳۶
شہ پارۂ سفیان عطاء ............ ۵۴۵
وہابی کون ہیں ............ ۵۵۰
اہل سنت والجماعت اور تشبیہ ............ ۵۵۱
شہ پارہ سفیان عطاء ............ ۵۵۵
عرش الٰہی کا خلو ............ ۵۶۱
شہ پارۂ سفیان عطاء ............ ۵۶۵
کلام نفسی کی حقیقت ............ ۵۷۵
اعتراض سفیان کی توضیح ............ ۵۷۷
شہ پارہ سفیان عطا ............ ۵۹۰
قرطبی کی عبارت کا جائزہ ............ ۵۹۲
شہ پارہ سفیان عطاء ............ ۵۹۳
تنبیہ ............ ۵۹۶
رجوع بمقصود اصلی ............ ۵۹۸
شہ پارۂ سفیان عطاء ............ ۶۰۲
شہ پارۂ سفیان عطاء ............ ۶۰۶
شہ پارۂ سفیان عطاء ............ ۶۱۲
مذہب خوارج اور محکمات ............ ۶۱۵
شہ پارۂ سفیان عطاء ............ ۶۱۷
شہ پارہ سفیان عطاء ............ ۶۲۰
شہ پارۂ سفیان عطاء ............ ۶۲۵
دور لازم آتا ہے ............ ۶۲۶
تنبیہ عظیم ............ ۶۲۹
شہ پارۂ سفیان عطاء ............ ۶۳۰
شہ پارۂ سفیان عطاء ............ ۶۳۹
شہ پارہ سفیان عطاء ............ ۶۴۳
ایک اور مسئلہ کی تحقیق ............ ۶۴۵
شہ پارہ سفیان عطاء ............ ۶۴۷
شہ پارۂ سفیان عطاء ............ ۶۵۵
شہ پارۂ سفیان عطاء ............ ۶۵۹
شہ پارہ سفیان عطاء ............ ۶۶۳
شہ پارہ سفیان عطاء ............ ۶۶۹
ایک ضروری تنبیہ ............ ۶۷۰
سابق مبحث کا تسلسل ............ ۶۷۱
مذہب تفویض کے لوازم ............ ۶۷۵
شہ پارۂ سفیان عطاء ............ ۶۸۱
شہ پارۂ سفیان عطاء ............ ۶۸۶
شہ پارۂ سفیان عطاء ............ ۶۹۳
بقایا تین کے اقوال ............ ۶۹۷
المراجع والمصادر ............ ۷۰۰


"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com



بسم اللہ الرحمن الرحیم

# ''چند تمہیدی باتیں''

الحمد لله رب العالمين والصلوٰة والسلام علىٰ رسوله الامين وعلى آله واصحابه اجمعين اما بعد

احباب کے سامنے تیسری جلد پیش کرنے میں تاخیر ہوئی ہے۔ کچھ ہماری بیماری نے کام خراب کیا اور کچھ ہمارے کمپوزر صاحب کی مصروفیت آڑے آئی۔ احباب سے معذرت ہی کر سکتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے توفیق دی تو بقایا جلدیں بروقت حاضر خدمت کر دیں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اس جلد میں دیوبندیوں کے ''استاذ المحدثین'' جناب سلیم اللہ خان صاحب اور ان کے شاگرد کے اعتراضات کا جائزہ لیا ہے۔ مگر ڈاکٹر صاحب کے ساتھ بھی مناقشہ جاری رہا ہے۔ اس حصے میں بہت سارے دوستوں نے تعاون کیا ہے۔ ان میں سرفہرست میرے حبیب مکرم جناح الحاج نور حبیب بن عبدالحلیم صاحب (درگئی والے) ہیں جنہوں نے دامے، درمے، سخنے ہر طرح سے میری مدد کی ہے۔ کتب کی فراہمی کا تو انہوں نے جیسے ذمہ لیا ہے، جب بھی ضرورت پڑی، تو انہوں نے سہارا دیا اور مایوسی پھر امید سے بدل گئی، میرے پاس ان کے حق کی ادائیگی کے لئے سوائے دعاء کے اور کچھ نہیں ہے۔ میں دعا گو ہوں کہ اللہ تعالیٰ ان کو شاد و آباد رکھیں اور ان کے اہل و عیال کو ہر قسم کی آفات و مصائب سے محفوظ رکھیں، اور ان کے لئے دنیا و آخرت میں سرخروئی اور عزت افزائی کا باعث بنائیں۔ اسی طرح عدنان الطاف بھائی نے بھی چند ضروری کتابیں فراہم کی ہیں۔ اللہ تعالیٰ انہیں دنیا و عقبیٰ کی نعمتوں اور مسرتوں سے نوازیں۔ اس جلد کو احباب کی خدمت میں پیش کرنے سے قبل ڈاکٹر عبدالواحد صاحب کا ایک رسالہ بنام ''اتمام حجت'' بھی مجلہ ''صفدر'' میں اگست ۲۰۱۸ء کو شائع ہو گیا ہے۔ مجھے بہت بعد میں پتہ چلا۔ اس وقت تیسری جلد کمپوز ہو چکی تھی۔ اس کا جائزہ تیسری جلد میں نہ لیا جا سکا۔ اگلی جلدوں میں اس کا بھی جائزہ پیش کریں گے۔ رسالہ کو میں نے مطالعہ کیا ہے۔ اس میں صرف ان بعض اعتراضات کا جواب دیا گیا ہے۔ جو ان پر وارد کئے گئے تھے۔ رسالہ تقریباً ۷۵ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس اتمام حجت میں بھی ڈاکٹر صاحب نے بہت سارے گل کھلائے ہیں اور بہت سارے مغالطے دیئے ہیں۔ جن کو احباب اگلی جلدوں میں ملاحظہ کریں گے۔ سردست چند باتیں بطور نمونہ پیش خدمت ہیں۔ ''اتمام حجت'' کے تعارف کرانے والے صاحب نے ابتداء میں لکھا ہے کہ ''دوسری جانب سلفیوں اور غیر مقلد

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



حضرات کے حلقوں میں خاموشی چھا گئی۔کتاب چھپنے کے تقریباً پانچ سال بعد تک کسی جانب سے کوئی جواب نہیں آیا۔کچھ عرصہ قبل واصل واسطی نامی ایک صاحب بزعم خود اس کتاب کا جواب لکھ کر ایک جلد شائع کی ہے۔کتاب کے مندرجات پر تبصرہ کسی اور فرصت میں،البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ حضرت مفتی صاحب کی کتاب کا جواب پانچ سال تک جمع ہی ہوتا رہا،سامنے نہ آسکا۔اس سے حضرت مفتی صاحب دامت برکاتھم العالیہ کی کتاب کی علمی وقعت کا اندازہ لگانا مشکل نہیں۔آخر کچھ تو ہے جس کے جواب کے لئے پانچ سال مطالعہ اور مواد اکٹھا ہی ہوتا رہا۔"(۱)

جواباً عرض ہے کہ پہلی دفعہ ہم نے ایک جلد مرتب کر لی تھی۔ایک دوست نے طباعت کا وعدہ بھی کیا تھا ،ہم لاہور گئے ،مگر وہ دوست اس وعدے کو وفا نہ کر سکے،پھر ہم نے موقع غنیمت جان کر چند دوستوں کو کتاب دکھائی،توانہوں نے بیک زبان یہ بات کہی کہ کتاب بہت مغلق اور مشکل ہے۔اس کو آسان کر دیں۔جب واپس ہو کر گھر آئے ،تو نئے سرے سے پھر وہ کتاب لکھی ،وقت کے لگنے کا حقیقی سبب یہ تھا۔ورنہ ڈاکٹر صاحب کی کتاب کے اعتراضات کا اندازہ آپ اس بات سے لگایئے کہ انہوں نے اپنے ان اعتراضات کا اس "اتمام حجت" میں نام ہی نہیں لیا ہے جن کو انہوں نے ہم پر ابتداء وارد کیے تھے۔اگر وہ اعتراضات وقیع ہوتے تو جناب ڈاکٹر صاحب کیوں دفاعی پوزیشن میں چلے گئے؟ کیوں نہ اب بھی پہلے کی طرح حملہ آور ہوئے؟ کتاب کی وقعت درحقیقت اپنے لوازمہ سے معلوم ہوتی ہے مگر جناب اسے دوسری چیزوں میں ڈھونڈتے ہیں۔ہماری اس بات سے جناب عالی کے اس الزام کا بھی حل نکل آیا کہ "کتاب سرسری نظر سے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف (واصل واسطی) کام کی بات بہت کم کرتے ہیں۔البتہ ادھر ادھر سے مواد اور صفحے بھرنے کے لئے حوالہ جات پر حوالہ لاتے چلے جاتے ہیں۔"(۲) اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان بے کار باتوں نے جناب ڈاکٹر صاحب کو دفاعی پوزیشن میں دھکیل دیا ہے؟ جناب اگر انجان بن گئے ہیں تو کوئی بات نہیں۔احباب کی اکثریت جان گئی ہے کہ

حقیقت چھپ نہیں سکتی بناوٹ کے اصولوں سے

## پہلا اعتراض:

اب ذرا ایک بات ڈاکٹر صاحب کی "اتمام حجت" سے بطور نمونہ دیکھ لیں۔ڈاکٹر صاحب نے لکھا تھا کہ "عقل سلیم یہ بات تسلیم نہیں کرتی کہ اللہ کی ذات اپنی تمام کیفیتوں کے ساتھ جو سلفیہ بتاتے ہیں۔عرش

(۱) مجلہ صفدر،ص ۵۔ (۲) مجلہ صفدر،ص ۵

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com



پر بھی رہے اور آسمان دنیا پر بھی اتر جائے۔"(۱) اس کے جواب میں ہم نے لکھا تھا کہ "لیکن لوگ سوچیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ اللہ یتوفی الانفس حین موتھا والتی لم تمت فی منامھا (۲) شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے فرمایا کہ یہ مسئلہ بہت سے لوگوں پر مشتبہ بنتا ہے۔ کیونکہ اجسام میں ایسا ہونا ممتنع ہے مگر لوگوں پر اس کی معرفت آسان ہو جائے گی۔ اگر وہ روح پر غور کریں کہ وہ آسمان کی طرف بھی عروج کرتی ہے مگر بندہ سے الگ بھی نہیں ہوتی۔"(۳) اس کا حضرت صاحب نے "اتمام حجت" رسالہ میں یہ جواب دیا ہے کہ "واسطی صاحب کی مذکورہ بالاتحریر سے ان کا یہ دعویٰ سامنے آیا کہ انسانی روح ایک ہی وقت میں آسمان کی طرف عروج بھی کرتی ہے۔ مگر جسم سے جدا بھی نہیں ہوتی۔ لیکن واسطی صاحب کی جسم سے روح کی عدم مفارقت والی بات درست نہیں۔"(۴) ڈاکٹر صاحب نے پہلے مولانا محمد جونا گڑھی رحمہ اللہ کا ترجمہ اور شیخ صلاح الدین یوسف کی تشریح پیش کی ہے۔ پھر اس پر اعتراض کیا ہے۔ مراد یہ ہے کہ میری بات ان کے اقوال کے مخالف ہیں۔ پھر خود لکھا ہے کہ "کہ انسان میں ادراک کرنے والی اصل چیز روح ہے۔ انسان پر جب غیر ادراکی حالت طاری ہوتی ہے۔ مثلاً نیند، بے ہوشی اور موت ان حالات کے طاری ہونے کے وقت روح کو جسم سے الگ کرلیا جاتا ہے۔ نیند اور بے ہوشی کی صورت میں روح کا جسم سے تعلق روح نکالے جانے کے باوجود قائم رہتا ہے۔ اور موت کی صورت میں زندگی والا تعلق تو ختم کر دیا جاتا ہے۔"(۵) احباب خط کشیدہ الفاظ ملاحظہ فرمالیں۔ جب روح کا تعلق نیند اور بے ہوشی کی حالت میں نکالنے کے بعد بھی جسم سے قائم رہتا ہے۔ تو یہ وہی بات ہوگئی جو ہم نے لکھی تھی۔ صرف الفاظ بدل دیئے ہیں۔ لیکن پھر بھی ہم پر معترض ہیں۔

قاضی ثناء اللہ رقمطراز ہیں "ای یقبضھا عن الابدان اما بان یقطع تعلقھا عنھا بالکلیة فلا یمکن لھا التصرف فیه ظاهرا ولا باطنا وذلك حین موتھا ونزعھا عنھا واما بان یقبضھا ظاهرا بعض القبض بان یسلب عنھا الحس والحرکة الارادیة وذلك بان یجعله الله متوجها الی مطالعة عالم المثال عاطلا عن عالم الشهادة لیستریح وذلك فی المنام "(۶) یعنی اللہ تعالیٰ اس کو بدنوں سے قبض کر لیتا ہے۔ پھر یا تو روح کے تعلق کو بدن سے بالکلیہ قطع کر لیتا ہے۔ کہ اس کے لئے بدن میں تصرف کرنا نہ ظاہراً ممکن رہتا ہے اور نہ باطناً، یہ اس کی موت کے وقت ہوتا ہے اور یا پھر اس کو صرف ظاہراً قبض کر لیتا ہے کہ اس سے حس اور حرکت ارادی کو سلب

(۱) سلفی عقائد، ص ۶۸۔ (۲) الزمر: ۴۲۔
(۳) عقیدہ سلف، ص ۸۳، ج ۱۔ (۴) مجلہ صفدر، ص ۳۰۔
(۵) مجلہ صفدر، ص ۳۱۔ (۶) المظہری، ص ۱۷۳، ج ۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کر دیتا ہے۔ وہ یوں کہ اللہ تعالیٰ اسے مطالعہ عالم المثال کی طرف متوجہ کر لیتا ہے۔ عالم شہادت سے معطل کر لیتا ہے تا کہ آرام پائے ۔یہ نیند کے وقت ہوتا ہے۔ احباب خط کشیدہ الفاظ کو بغور وتامل ملاحظہ فرمالیں تا کہ حقیقت معلوم ہوجائے۔ قاضیؒ صاحب نے 'واما بان یقبضها ظاهرا بعض القبض " کے الفاظ رکھے ہیں اور شیخ صلاح الدین یوسف صان اللہ قدرہ نے لکھا ہے "انسان جب سو جاتا ہے تو اس کی روح اللہ کے حکم سے گویا نکل جاتی ہے کیونکہ اس کے احساس وادراک کی قوت ختم ہو جاتی ہے اور جب وہ بیدار ہوتا ہے تو روح اس میں گویا دوبارہ بھیج دی جاتی ہے جس سے اس کے حواس بحال ہو جاتے ہیں۔البتہ جس کے زندگی کے دن پورے ہو چکے ہوں اس کی روح واپس نہیں آتی اور وہ موت سے ہمکنار ہو جاتا ہے۔ اس کو بعض مفسرین نے وفات کبریٰ اور وفات صغریٰ سے بھی تعبیر کیا ہے۔"(۱) احباب ان دو درج عبارتوں کا آپس میں موازنہ کر لیں کہ ان میں کیا فرق موجود ہے؟ مگر پھر بھی ڈاکٹر صاحب کو شیخ یوسف کی عبارت پر اعتراض ہے اس لئے لکھتے ہیں۔ "صلاح الدین یوسف صاحب "گویا" کے لفظ سے غالبا یہ کہنا چاہتے ہیں کہ نیند کے وقت روح جسم سے نکالی نہیں جاتی بلکہ جسم کے احساس وادراک کی قوت ختم کر دی جاتی ہے اور بیدار ہونے پر وہ قوت بحال کر دی جاتی ہے ......... صلاح الدین یوسف کی یہ بات ان کے آخری جملہ کے معارض ہے۔ کیونکہ اس میں لکھا ہے کہ جس کی زندگی کے دن پورے ہو چکے ہوں ۔ان کی روح واپس نہیں آتی جس کا مطلب واضح ہے کہ روح جسم سے نیند میں نکال دی جاتی ہے۔"(۲) ہمارے خیال میں شیخ یوسف صاحب نے اپنے الفاظ میں صرف بان یقبضها ظاهرا بعض القبض کی تعبیر اس طرح سے کی ہے کہ نیند کی حالت میں اس کے احساس وادراک کی قوت ختم ہو جاتی ہے اور بیداری میں وہ بحال ہو جاتے ہیں۔ ہاں ان کو یہ بھی لکھنا چاہیے تھا "کہ البتہ جس کے زندگی کے دن پورے ہو چکے ہوں تو ان کی روح کے باطنی تعلق کو بھی قطع کیا جاتا ہے۔اس لئے پھر وہ واپس نہیں آتی۔"

جیسا کہ آلوسیؒ وغیرہ نے لکھا ہے "ولا یردها الی ابدانها بل یبقها علیٰ ماکانت علیه وینضم الی ذلك قطع تعلق التصرف بالظاهر وعبر عن ذلك بالامساك لینا سب التوفی " (۳) مگر شاید انہوں نے اس لئے یہ صراحت نہیں کی ہے کہ وہ اپنے مخاطب لوگوں کو معقول سمجھتے ہیں کہ اتنی بات وہ بھی جان لیں گے ان شاء اللہ۔ اب ایک اور عبارت خطیب شربینی کی ملاحظہ ہو، وتوفیها اماتتها وهی ان تسلب ما هی به حیة حساسة دراکة من صحة اجزاء ها وسلامتها

(۱) احسن البیان الکلام، ص ۶۰۶۔ (۲) مجلہ صفدر، ص ۳۰۔

(۳) روح المعانی ص ۳۶۳، ج ۱۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



لانها عند سلب الصحة كان ذاتها قد سلبت"(۱) اس عبارت اور شیخ یوسف کی عبارت میں سر مو کا فرق نہیں ہے۔ اس آیت کے بارے میں اصل اشکال یہ ہے کہ ہم بچشم سر دیکھتے ہیں کہ نائم فرد زندہ ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس کی روح کو میں بوقت نیند قبض کرتا ہوں، اب ہمارے مشاہدے اور قول الٰہی میں تطبیق کی صحیح صورت کیا ہے؟ علامہ سمعانیؒ فرماتے ہیں "هذه الاية تدل علىٰ ان النائم قد خرجت الروح من جسده ونحن نعلم قطعا ان الروح فى جسده الاترى انه يتنفس ويرى الرؤيا وذلك لا يكون الامع قيام الروح"(۲) بعض لوگوں نے اس کو حل کرنے کے لئے نفس اور روح میں فرق کیا ہے۔ مگر محققین کے نزدیک درست بات یہ ہے کہ دونوں ایک ہی چیز ہے۔ قرطبیؒ لکھتے ہیں: "والاظهر انهما شيء واحد وهو الذى تدل عليه الاثار الصحاح علىٰ ماذكره فى هذا الباب"(۳) بعض دیگر لوگوں نے "نفس" کو دونوں جگہ میں الگ الگ قرار دیا ہے۔ مگر یہ بھی درست نہیں ہے۔ اذا المفهوم من الاية ان النفس المقبوضة فى الحالين شيء واحد" (۴) بعض لوگ اس سے مثل شعاع بدن میں باقی قرار دیتے ہیں کہتے ہیں کہ روح نکل گئی ہے۔ مگر یہ قول سیدنا علیؓ وغیرہ سے ثابت نہیں ہے۔ البتہ بعض تابعین سے منقول ہے مگر وہ اس کے بالعکس ہے یعنی اصل روح تو بدن میں ہے۔ اس کی شعاعیں اوپر ہوتی ہیں۔ "قال عكرمة ومجاهد اذانام الانسان فان له سبباتجرى فيه الروح واصله فى الجسد فتبلغ حيث شاء الله فمادام ذاهبا الانسان قائم فاذا ارجع الى البدن اشتبه الانسان فكان بمنزلة شعاع هو ساقط بالارض واصله متصل بالشمس"(۵) یعنی روح کو اصلا بدن میں قرار دیا ہے۔ پھر شعاع کی تمثیل سے بات سمجھائی ہے۔ احباب خط کشیدہ بات پر نظر رکھیں۔ تو بات سمجھ آجائے گی۔ ہم نے ایسی ہی بات شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ سے نقل کی تھی۔ جس پر ڈاکٹر صاحب نے اعتراض وارد کیا ہے۔ بات کی تو وضاحت ہو گئی ہے۔ اب دو تین اقوال پیش خدمت ہے۔ محدث ابن مندہؒ نے علی بن زید سمرقندی سے نقل کیا ہے، جو اہل علم میں سے تھے اور طب کے بھی ماہر تھے۔ "ان الارواح تمتد من منخر الانسان فى منامه حتى ومراكبهاواصلها فى بدن الانسان فلو خرج الروح لمات كماان السراج لوفرقت بينها وبين الفتيلة لطفئت الاترى ان تركب النار فى الفتيلة وضوء هاوشعاء ها

(۱) السراج المنیر، ص۲۶۳، ج۲۔ (۲) تفسیر سمعانی، ص۴۹۷، ج۳۔
(۳) تفسیر القرطبی، ص۲۲۹، ج۱۵۔ (۴) ایضاً۔
(۵) مجموع الفتاویٰ، ص۲۷۲، ج۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ملابیت فکذا الروح تمتد من منخر الانسان تأتی السماء وتجول فی البلدان وتلتقی مع الارواح "(۱) احباب اس قول پر خوب سوچیں ۔عبدالکریم جیلیؒ لکھتے ہیں۔ اعلم ان الروح فی الاصل بدخولها فی الجسدوحلولها فیه لا تفارق مکانها و محلها ولکن تکون فی محلها وهی ناظرة الیٰ الجسد وعادة الارواح انها تحل موضع نظر فای محل وقع فیه نظرها تحله من غیر مفارقة لمدکزها الاصلی"(۲)

شیخ عبدالرؤف مناویؒ قبر میں حیات نبی علیہ السلام پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "لان لروحه تعلقا بمقر بدنه الشریف وحرام علیٰ الارض ان تاکل اجساد الانبیاء فحاله کحال النائم الذی ترقی روحه بحسب قواها الی ما شاء الله له مما اختص به من بلوغه غایة القدرة بحسب قدرة عندالله فی الملکوت الاعلیٰ ولها بالبدن تعلق فلذا اخبر بسماعه بصلاة المصلی علیه عندقبره"(۳) آپ کی روح کا آپ کے جسد اطہر کے مستقر یعنی قبر شریف کے ساتھ تعلق ہے۔ اور زمین پر انبیاء کرام علیھم السلام کے اجسام کا کھانا قدرۃ ممنوع ہے۔ پس قبر شریف میں آپ کا حال ایسا ہے جیسے سونے والے شخص کا حال ہوتا ہے کہ اس کی روح کو عروج ہوتا ہے۔ جس قدر جس درجہ اللہ تعالیٰ کے یہاں اس کا مرتبہ ہوتا ہے ۔ اسی قدر اس کو عالم ملکوت میں عروج ہوتا ہے۔ اور باوجود اس کے اس کی روح کو اس کے بدن سے تعلق ہوتا ہے ۔ اس وجہ سے نبی علیہ السلام نے خبر دی ہے کہ جو میرے قبر کے قریب مجھ پر صلاۃ وسلام بھیجے گا اس کو میں خود سنوں گا۔

احباب ان عبارات میں خط کشیدہ مقامات کو بغور تامل ملاحظہ کر لیں ۔ تو انہیں یقین ہو جائے گا کہ یہ صرف واسطی کا دعویٰ نہیں ہے بلکہ اکابر کے اقوال ہیں ۔ آخر میں فخر رازیؒ کی عبارت ملاحظہ ہو، "واذا ثبت هذا ظهر ان القادر العلیم الحکیم دبر تعلق جوهر النفس بالبدن علیٰ وجوه احدها ان یقع ضوء النفس علیٰ جمیع اجزاء البدن ظاهره وباطنه وذلک الیقظة وثانیها ان یرتفع ضوء النفس عن ظاهر البدن من بعض الوجوه دون باطنه وذلک هو النوم وثالثها ان یرتفع ضوء النفس عن البدن بالکلیة وهو الموت فثبت ان الموت والنوم کان فی کون کل واحد منهما توفیا للنفس"(۴) اب ڈاکٹر صاحب کی مرضی ہے کہ جس تعبیر کو پسند کرتے ہیں، اس پر قناعت کر لے، ادھر ہم نے چند اشارات کیئے ہیں۔ تفصیلی بحث اگلی جلدوں

(۱) مجموع الفتاویٰ، ص ۲۷۲، ج ۵۔ (۲) کشاف اصلاحات الفنون، ص ۵۴۲، ج ۱۔

(۳) فیض القدیر، ص ۱۶۶، ج ۸۔ (۴) الکبیر، ص ۲۵۶، ج ۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



وصف الا له بل اخص وصفه انه قيوم اى هو قائم بذاته وكل ما سواه قائم به وانه موجود بذاته لا بغيره فكل ما سواه موجود به لا بذاته "(۱) معلوم ہوا کہ تشبیہ کا شبہ اس عقیدہ سے پیدا ہوتا ہے جو انہوں نے روح کے بارے میں قائم کیا ہے۔ غزالیؒ نے تو اپنے کو چھڑا لیا ہے کہ براء ۃ عن المکان والجهة الله تعالیٰ کا اخص وصف نہیں ہے۔ تشبیہ اخص وصف الہ میں شرکت سے ثابت ہوتی ہے اور اخص وصف اللہ تعالیٰ کا "قیوم ہونا" ہے۔ وہ خود بخود موجود ہے اور ما سوا ان کی وجہ سے موجود ہے۔ پس جب اخص وصف "قیوم ہونا" ہے اور اسی سے مماثلت اور تشبیہ لازم آتی ہے۔ تو پھر جو ہم نے عروج الروح مع عدم المفارقة من الجسم کا قول کیا ہے تو کیا یہ اخص وصف الہ میں ہم نے شرکت کا قول کیا ہے اگر نہیں اور یقیناً نہیں۔ تو پھر جناب ڈاکٹر صاحب کے اس درج قول کا کیا مطلب ہے؟ ہم نہیں سمجھتے ہیں۔ اس گتھی کو وہ خود سلجھا سکتے ہیں۔ پھر اگر ہم اس بات کو تسلیم بھی کر لیں۔ تو عرض کر یںگے کہ جناب من جزوی مماثلت کی ممانعت کہاں ہیں قرآن وسنت میں؟ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ وہ کسی بھی طرح سے مخلوق سے مماثلت نہ رکھے، بلکہ وہ من کل الوجوہ غیر مماثل ہو، کیونکہ یہ تب ہوتا ہے جب وہ غیر موجود ہو ورنہ وہ مخلوقات کے من کل الوجوہ سے مخالف نہیں ہو سکتے ہیں اور اگر یہ کہتے ہیں کہ جب وہ من وجہ مماثل ہو گئے، تو حدوث لازم آ گیا، جو کفر کے اعتقاد پر منتج ہوگا۔ تو ہم پہلی بات کے بارے میں کہیں گے، فان قيل له ما المانع ان يكون الرب تعالىٰ مماثلا للحوادث من جهة دون جهة لم يجد الى ذلك سبيلا "(۲) اور دوسری بات کے بارے میں کہیں گے کہ پھر یہی الزام تم لوگوں پر بھی وارد ہے کہ تم اللہ تعالیٰ کے بارے میں صفات ذاتیہ کا عقیدہ رکھتے ہو، جیسا کہ تمام مسلمان رکھتے ہیں۔ ابو حامد غزالیؒ لکھتے ہیں "ان الله سبحانه نبأ بانه حى قادر سميع بصير عالم مريد متكلم فاعل وخلق عليه السلام حيا قادرا عالما سميعا بصيرا مزايدا متكلما فاعلا وكانت لادم صورة محسوسة مكنونة مخلوقة مقدرة الفعل وهى لله مضافة باللفظ "(۳) تو کیا اس میں جزوی مماثلت کا اثبات نہیں ہے؟ اگر ہے اور یقیناً ہے۔ تو پھر آپ لوگ بھی اسی طرح اس کے جواب وہ ہیں جیسا کہ ہم ہیں۔ پس جو جواب تم دو گے وہی ہم بھی دیں گے۔ فما هو جوابكم فهو جوابنا۔

## دوسرا اعتراض:

اسی "اتمام حجت" سے ایک اور نمونہ دیکھ لیتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب نے شیخ عبدالرحیم دہلویؒ کے

(۱) الاجوبۃ الغزالیۃ، ص ۱۲۲ا۔ (۲) ابکار الافکار، ص ۴۷۵، ج ۲۔

(۳) الاملاء، ص ۴۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



وصف الا له بل اخص وصفه انه قيوم اى هو قائم بذاته وكل ما سواه قائم به وانه موجود بذاته لا بغيره فكل ما سواه موجود به لا بذاته "(۱) معلوم ہوا کہ تشبیہ کا شبہ اس عقیدہ سے پیدا ہوتا ہے جو انہوں نے روح کے بارے میں قائم کیا ہے۔ غزالیؒ نے تو اپنے کو چھڑا لیا ہے کہ براء ۃ عن المکان والجهة اللہ تعالیٰ کا اخص وصف نہیں ہے۔ تشبیہ اخص وصف الہ میں شرکت سے ثابت ہوتی ہے اور اخص وصف اللہ تعالیٰ کا "قیوم ہونا" ہے۔ وہ خود بخود موجود ہے اور ما سوا ان کی وجہ سے موجود ہے۔ پس جب اخص وصف "قیوم ہونا" ہے اور اسی سے مماثلت اور تشبیہ لازم آتی ہے۔ تو پھر جو ہم نے عروج الروح مع عدم المفارقة من الجسم کا قول کیا ہے تو کیا یہ اخص وصف الہ میں ہم نے شرکت کا قول کیا ہے اگر نہیں اور یقیناً نہیں۔ تو پھر جناب ڈاکٹر صاحب کے اس درج قول کا کیا مطلب ہے؟ ہم نہیں سمجھتے ہیں۔ اس گتھی کو وہ خود سلجھا سکتے ہیں۔ پھر اگر ہم اس بات کو تسلیم بھی کر لیں۔ تو عرض کریں گے کہ جناب من جزوی مماثلت کی ممانعت کہاں ہیں قرآن وسنت میں؟ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ وہ کسی بھی طرح سے مخلوق سے مماثلت نہ رکھے، بلکہ وہ من کل الوجوہ غیر مماثل ہو، کیونکہ یہ تب ہوتا ہے جب وہ غیر موجود ہو ورنہ وہ مخلوقات کے من کل الوجوہ سے مخالف نہیں ہو سکتے ہیں اور اگر یہ کہتے ہیں کہ جب وہ من وجہ مماثل ہو گئے، تو حدوث لازم آ گیا، جو کفر کے اعتقاد پر منتج ہوگا۔ تو ہم پہلی بات کے بارے میں کہیں گے، فان قيل له ما المانع ان يكون الرب تعالىٰ مماثلا للحوادث من جهة دون جهة لم يجد الى ذلك سبيلا "(۲) اور دوسری بات کے بارے میں کہیں گے کہ پھر یہی الزام تم لوگوں پر بھی وارد ہے کہ تم اللہ تعالیٰ کے بارے میں صفات ذاتیہ کا عقیدہ رکھتے ہو، جیسا کہ تمام مسلمان رکھتے ہیں۔ ابو حامد غزالیؒ لکھتے ہیں "ان الله سبحانه نبأ بانه حى قادر سميع بصير عالم مريد متكلم فاعل وخلق عليه السلام حيا قادرا عالما سميعا بصيرا مزايدا متكلما فاعلا وكانت لادم صورة محسوسة مكنونة مخلوقة مقدرة الفعل وهى لله مضافة باللفظ "(۳) تو کیا اس میں جزوی مماثلت کا اثبات نہیں ہے؟ اگر ہے اور یقیناً ہے۔ تو پھر آپ لوگ بھی اسی طرح اس کے جواب دہ ہیں جیسا کہ ہم ہیں۔ پس جو جواب تم دو گے وہی ہم بھی دیں گے۔ فما هو جوابكم فهو جوابنا۔

### دوسرا اعتراض:

اسی "اتمام حجت" سے ایک اور نمونہ دیکھ لیتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب نے شیخ عبدالرحیم ویلوریؒ کے

(۱) الاجوبۃ الغزالیۃ، ص ۱۲۲ الف۔ (۲) ابکار الافکار، ص ۴۷۵، ج ۲۔

(۳) الاملاء، ص ۳۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



رسالے کا اپنی کتاب سلفی عقائد ص ۲۴۱ تا ص ۲۴۳ پر تذکرہ کیا ہے۔ اس میں محدث شمس الحق عظیم آبادی کی عبارت کا بھی حوالہ دیا ہے۔ ہم نے اس پر تنقید کی ہے اور لکھا ہے کہ ''ہمارے نزدیک یہ بات غلط ہی نہیں بلکہ صریح خیانت بھی ہے کیونکہ پہلے ٹکڑے میں یہ الفاظ موجود ہیں۔ من غیر تعطیل ولا تاویل۔ مگر دیوبندی حضرات متفقہ طور پر کہتے ہیں۔'' واما ما قال المتاخرون من ائمتنافی تلك الايات یاولونها بتاویلات صحيحة سائغة في اللغة والشرع بانها يمكن ان يكون المراد من الاستواء الاستيلاء ومن اليد القدرة الى غير ذلك تقريبا الى افهام القاصرين فحق ايضا عندنا۔ ہمارے متاخرین اماموں نے ان آیات میں جو صحیح اور لغت و شرع کے اعتبار سے جائز تاویلیں فرمائی ہیں تا کہ کم فہم لوگ سمجھ لیں مثلاً یہ ممکن ہے کہ استواء سے مراد استیلاء اور غلبہ ہو اور ہاتھ سے مراد قدرت ہو، یہ بھی ہمارے نزدیک بالکل حق ہیں۔ بلکہ ڈاکٹر صاحب نے شیخ محی الدین نووی سے ایک عبارت نقل کی ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تاویل پر سب متفق ہیں لیکن بعض اجمالی تاویل کرتے ہیں کہ یہ نصوص ظاہر سے مصروف ہیں۔ ظاہر ان کا مراد نہیں ہے اور بعض تفصیلی تاویل کرتے ہیں کہ ظاہر تو مراد نہیں ہے۔ فلاں چیز مراد ہے جیسے استواء سے استیلاء اور ید سے قدرت مراد لینا[1] اس کے جواب میں ڈاکٹر صاحب نے جو لکھا ہے وہ لائق صد تعجب ہے کیا حق پوشی ایسی بھی ہو سکتی ہے؟ انہوں نے لکھا کہ ''جہاں تک علامہ نووی کا یہ کہنا ہے کہ اشاعرہ و ماتریدیہ کے متقدمین و متاخرین دونوں تاویل کرتے ہیں۔ متقدمین اجمالی اور متاخرین تفصیلی (تاویل) کرتے ہیں۔ تو یہ علامہ نووی کی اپنی اصطلاح ہے اور لامشاحة في الاصطلاح۔ کسی لفظ کے ظاہری معنی کو چھوڑ دینے کو تاویل نہیں کہتے۔ بلکہ تاویل اس وقت کہتے ہیں جب لفظ کے ظاہری معنی کو چھوڑ کر کوئی دوسرا معنی لیا جائے۔ لہٰذا اشاعرہ و ماتریدیہ اپنے ضابطہ پر قائم ہیں۔[2]

احباب کرام جواب سے پہلے یہ دیکھ لیں کہ جناب عالی نے ملا علیؒ قاری کی عبارت مرقاۃ سے نقل کی ہے۔ اس کا ایک ٹکڑا یہ ہے کہ '' وظهر ان معتقده (اى الامام ابن تيميه) موافق لاهل الحق من السلف وجمهور الخلف فالطعن الشنيع والتقبيح الفظيع غير موجه عليه ولا متوجه اليه''[3]

پھر اس کی تردید کے لئے جناب نے آستین چڑھا دیے۔ اور لکھا کہ ''حضرت ملا علی قاریؒ کو یہاں مغالطہ لگا ہے ..... لیکن اصل اختلاف صفات متشابہات یعنی ید، وجہ، ساق، قدم اور کان و آنکھ میں اور

(۱) عقیدہ سلف، ص ۳۳۹، ج ۱۔ (۲) مجلہ صفدر، ص ۱۷۔

(۳) سلفی عقائد، ص ۲۶۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



غضب، ضحک اور رضا وغیرہ میں ہے۔ ید، وجہ، ساق، قدم اور آنکھوں کو امام ابو حنیفہؒ نے فقہ اکبر میں صفات لکھا ہے۔ ان کو ذات کے اجزاء اور کام کرنے کا آلہ نہیں کہا۔ ابن تیمیہؒ اور ابن قیم اگر چہ ان کو صفات کہتے ہیں۔ لیکن ان کا معنی آلے اور ذات کے اجزاء کا لیتے ہیں۔ (۱) پھر فقہ اکبر اور طحاویہ سے چند عبارتیں اپنے مقصود کی توضیح کے لیئے پیش کئے ہیں۔ آخر میں لکھا ہے۔ خود حضرت ملا علی قاریؒ نے مرقاۃ میں امام نوویؒ کے حوالے سے صفات متشابھات کے بارے میں ائمہ متقدمین کا جو مذہب نقل کیا ہے وہ ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کے مذہب سے بالکل جدا ہے۔ قال النووی فی شرح مسلم فی ھذاالحدیث وشبھه من احادیث الصفات وآیاتھا مذھبان مشھوران" (۲) اب کوئی بندہ پوچھ لے کہ جناب عالی جب یہ صرف نوویؒ کی اصطلاح ہے تو آپ نے اس کے ذریعے ملا علی قاریؒ کی تردید کس طرح کی؟ اور کیسے لکھا ہے کہ خود ملا علی قاریؒ نے مرقات میں ......... اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ ملا علی قاریؒ بھی اس کے ساتھ متفق ہے۔ پھر آپ نے اس عبارت کو ائمہ متقدمین کا مذہب کہہ کر ابن تیمیہؒ کے خلاف بطور استدلال کیسے پیش کیا ہے جب کہ یہ نوویؒ کی اپنی اصطلاح ہے؟ اس عبارت کا مطلوبہ ٹکڑا یوں ہے۔ ان المذھبان متفقان علیٰ صرف تلك الظواھر کالمجیء والصورة.........من غیر ان نؤول بشیء آخر وھو مذھب اکثر السلف وفیه تاویل اجمالی او مع تاویله بشیء آخر وھو مذھب اکثر اھل الخلف وھو تاویل تفصیلی" (۳) احباب عبارت دیکھ رہے ہیں کہ ملا علی قاریؒ اور نوویؒ دونوں صرف عن الظاھر کو تاویل اجمالی قرار دے رہے ہیں۔ مگر جناب "رئیس دارالافتاء والتحقیق" اسے صرف نوویؒ کی اصطلاح قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں "کہ کسی لفظ کے ظاھری معنی کو صرف چھوڑ دینے کو تاویل نہیں کہتے" بھائی نوویؒ اور ملا علی قاریؒ اسے اس عبارت میں "تاویل" قرار دے رہے ہیں۔ جو آپ نے استدلال میں پیش کی ہے۔ مگر کون سمجھائے ہم توجہ دلاتے ہیں۔ تو جواب دیتے ہیں۔ شاعر نے کہا تھا

چہرۂ آفتاب خود فاش است　　　بے نصیبی نصیب خفاش است

ہم دو تین عبارتیں اور اس بات کی تردید کے لئے پیش کرتے ہیں۔ شیخ بیجوریؒ متن جوہرہ کے اس شعر۔ وکل نص اوھم التشبیھا۔ اوله او فوض ورم تنزیھا کی تشریح میں لکھتے ہیں۔ ای اوقع فی الوھم صحة القول انه بحسب ظاھره والمرادمن التشبیه المشابھة لافعل الفاعل (قوله اوله) اے احمله علیٰ خلاف ظاھره مع بیان المعنی المراد اوله

(۱) سلفی عقائد، ص ۲۶۴۔　(۲) سلفی عقائد، ص ۲۶۶۔

(۳) المرقاۃ، ص ۲۷۰، ج ۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



تاویلا تفصیلیا بان یکون فیہ بیان المعنیٰ المراد کما هو مذهب الخلف ............(وقوله اوفوض)ای بعد التاویل الاجمالی الذی هو صرف اللفظ عن ظاهره فبعد هذا التاویل فوض المراد من النص الموهم الیه تعالیٰ علیٰ طریقة السلف "(۱) یعنی ہر وہ نص جو تیرے وہم میں یہ بات ڈال دے کہ اس نص کا ظاہر پر محمول ہونا درست ہے۔ یہاں تشبیہ سے صرف مشابہت مراد ہے۔ فاعل کا فعل مراد نہیں۔ تو اس کو خلاف ظاہر پر محمول کر دے، مگر معنیٰ مراد کو بھی ساتھ بیان کر دے، اول سے مراد تاویل تفصیلی ہے۔ وہ یہ ہے کہ اس میں معنیٰ مراد کا بیان بھی موجود ہو جیسا کہ مذہب خلف ہے ......... ماتن کے قول اوفوض کا مطلب تفویض کرو۔ مگر تاویل اجمالی کے بعد جو لفظ کو ظاہر سے پھیر دینے کا نام ہے۔ پس اس تاویل کے موہم نص کے مراد کو اللہ تعالیٰ کی طرف تفویض کرو، سلف (طیب) کے طریقے پر۔ اس عبارت کے خط کشیدہ حصے میں تاویل اجمالی اور تاویل تفصیلی کی بات بھی ہے اور صرف عن الظاہر پر تاویل کا اطلاق بھی ہے۔ شیخ صاویؒ نے بھی اوفوض کی تشریح میں لکھا ہے: والمراد اوله اجمالا(۲) محقق کتاب ڈاکٹر عبدالفتاح البزم نے حاشیہ میں لکھا ہے کہ ھذا الوجوب فی حمل الموهم علیٰ خلاف ظاهره اتفق علیه السلف والخلف فمذهب السلف ، رضی الله عنهم التاویل الاجمالی اذ قالوا(الله اعلم بمراد النصوص الموهمة) ومعنیٰ ذلك انهم صرفوا اللفظ عن ظاهره ولم یعینوا بدیلا عنه فكان التاویل الاجمالی مذهبهم ومذهب الخلف التاویل التفصیلی المعتمد علیٰ تعیین بدیل عند صرف اللفظ عن ظاهره "(۳) موہم نص کو خلاف ظاہر پر محمول کرنا واجب ہے۔ اس پر سلف وخلف کا اتفاق ہے۔ سلف اللہ ان سے راضی ہو کا مذہب اجمالی تاویل ہے (کیونکہ وہ کہتے ہیں ان موہم نصوص کے مراد کو اللہ ہی جانتے ہیں) اس کا مطلب یہ ہوا کہ انہوں نے نصوص کے ان الفاظ کو ظاہر سے پھیر دیا ہے اور اس کے عوض میں کوئی دوسرا معنیٰ متعین نہیں کیا ہے۔ پس ان کا مذہب تاویل اجمالی قرار پایا اور خلف کا مذہب تاویل تفصیلی ہے جو اس بات پر قائم ہے کہ لفظ کو ظاہر سے پھیرنے کے بعد اس کے بدل میں دوسرا معنیٰ و مطلب معین کرنا چاہیے۔ شیخ عبدالسلام نے بھی اوفوض کی توضیح میں لکھا ہے۔ " ای علم المعنیٰ المراد من ذلك النص تفصیلا الیه واوله اجمالا كما هو طریق السلف "(۴)

---

(۱) تحفۃ المرید ص ۸۲۔
(۲) شرح الصاوی ص ۲۱۹۔
(۳) ایضاً۔
(۴) حاشیۃ الامیر ص ۹۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



آگے پھر بتفصیل تحریر کرتے ہیں کہ فظهر بما قدرنا اتفاق السلف والخلف علیٰ تنزیه تعالیٰ عن المعنیٰ المحال الذی دل علیه ذلك الظاهر وعلیٰ تاویله واخراجه عن ظاهره المحال وعلیٰ الایمان بانه من عندالله جاء به رسول الله صلی الله علیه وسلم لکنهم اختلفوا فی تعیین محل معنی صحیح وعدم تعینه "(۱) اس کا حاصل یہی ہوا کہ جو ظاہر نصوص محال پر دال ہوں تو اس کی تاویل اور ظاہر محال سے اخراج پر سلف وخلف سب متفق ہیں۔ صرف محل تعیین میں اختلاف ہے۔ امام رازیؒ کی عبارت بھی احباب دیکھ لیں وہ مذہب تفویض پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ واعلم ان هذا القول ضعیف لوجهین الاول ان قطع بان الله تعالیٰ منزه عن المکان والجهة فقد قطع بان لیس مراد الله من الاستواء الجلوس وهذا هو التاویل "(۲) احباب خط کشیدہ الفاظ پر بغور ملاحظہ کریں کہ امام رازیؒ "تاویل" کس چیز کو قرار دے رہے ہیں احباب بیجوری اور رازی کے خط کشیدہ الفاظ کو بار بار ملاحظہ کریں۔ اور ڈاکٹر صاحب کیا فرماتے ہیں؟ اسی تاویل اجمالی اور تفصیلی کی بات ابوالبقاء کفوی اور دور حاضر کے بڑے اشعری سعید رمضان بوطی نے بھی لکھی ہے۔ دیکھئے الکلیات ص ۲۶۲ اور مقدمۃ اللمع ص ۲۷ یہ آٹھ شارحین عقائد کے اقوال ہو گئے ہیں آخر میں جرکسی کی عبارت بھی دیکھ لیں۔ ومن ضرورة ذلك صرف الالفاظ المستعملة فی الخلق المتعرفة بینهم الی معان تتسامی عنها عند نسبة تلك الالفاظ الیٰ الله سبحانه علیٰ مقتضی قوله تعالیٰ "لیس کمثله شیء "وهو تاویل اجمالی "(۳) مگر ڈاکٹر صاحب اسے صرف نوویؒ کی بات اور اصطلاح قرار دے رہے ہیں۔ ہم نے ادھر صرف نمونہ دکھایا آگے اس پر تفصیل سے بحث کریں گے۔ ان شاء اللہ۔

## تیسرا اعتراض:

ڈاکٹر صاحب ایک جگہ ہمارے جواب میں لکھتے ہیں "علماء دیوبند متقدمین اور متاخرین دونوں کو حق سمجھتے ہیں کیونکہ دونوں کا طریقہ یعنی تفویض اور تاویل اسلاف سے ثابت ہیں جب تک تفویض پر عمل چلتا رہا اور اب بھی کسی کجی کے بغیر چلتا ہے۔ تو اس پر چلائیں گے لیکن جب خالص تفویض سے کام نہ چلے اور لوگوں کے عقیدے کی حفاظت تاویل میں ہو تو ایسی تاویل کو جو لغت وشرع کے اعتبار سے جائز ہو اور اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہو، اختیار کریں گے۔ بلاوجہ تفویض کو ترک نہیں کریں گے۔"(۴) ہم نے اس بات پر اس تیسری

(۱) ایضاً۔ (۲) الکبیر ص ۹، ج ۸۔

(۳) العقیدۃ والکلام ص ۵۱۳۔ (۴) مجلہ صفدر ص ۱۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



جلد میں تفصیل سے لکھا ہے کہ تفویض ایک باطل مذہب ہے۔خود محققین اشاعرہ نے اس کے بخیے ادھیڑ دیے ہیں۔یہ تو ایک بات ہوئی۔دوسری بات یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے اصل تفویض کو قرار دیا،اگر وہ چلے تو تاویل کی ضرورت نہیں ہے۔اس سے کام نہ چلے تو پھر تاویل کو اختیار کریں گے،لیکن جھمیہ کے محققین اس کے خلاف رائے رکھتے ہیں۔وہ اصل تاویل کو قرار دیتے ہیں۔سقاف لکھتے ہیں۔تبین معنا فیما تقدم ان التاویل هو فهم معنى النص والعلم بالمقصود منه وهو المطلوب الذى نذهب اليه وان التفويض هو عدم العلم بالنص وعدم فهم المقصود منه واذا كان كذالك فان سلوك طريقة التفويض من اول البحث أمر مرفوض ومردو عندنا الا اذا بحث طالب العلم فعجزعن فهم النص فساعتئذ لابد من الايمان بالنص الثابت وتفويض معناه الى الله واهذالايكاد يوجد "[1] اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اصل "تاویل" ہے عجز کی صورت میں پھر "تفویض" کا مرحلہ ہے۔اور اس کے بارے میں اس کا قول ہے۔ وهذا لا يكاد يوجد۔ اور ڈاکٹر اصل "تفویض" کو قرار دے رہے ہیں۔بصورت عجز پھر "تاویل" کی طرف جاتے ہیں اور سلف طیب کا مذہب بھی اسے قرار دیتے ہیں۔مگر سقاف نے اسے عنوان الجهل والجبن قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ "ومن سلكه من السلف ابتداء كانوا مخطئين بنظرنا "(ص۱۵۶)اور پھر مذہب تفویض کے عدم جواز پر تین دلائل قائم کیے ہیں۔مگر ڈاکٹر اس کو سلف طیب کا اصل مذہب قرار دے رہے ہیں۔اب بندہ کس جھمی کی بات مان لیں؟ شاعر نے کہا

کس کا یقین کیجیے کس کا یقین نہ کیجیے لائیں ہیں بزم ناز سے یار خبر الگ الگ

ڈاکٹر صاحب کو چاہیے کہ پہلے اپنے مذہب کا بھرپور مطالعہ کر لیں پھر اس کے دفاع کا بھی ایک خاص مقام و مرتبہ ہوگا۔

## اگلا اعتراض:

ایک اور جگہ ڈاکٹر صاحب نے میرے بارے میں لکھا ہے" ہم کہتے ہیں کہ امرار النصوص علی ظواھرھا کا جو مطلب واسطی صاحب بتاتے ہیں۔وہی غلط ہے ان کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ نصوص کو ان کے ظاہری معنی پر چلاؤ کہ وہی ان کا حقیقی اور مطلوب معنی ہے۔اس کے برعکس ہم کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ نص میں جو لفظ ہے۔اس کو پڑھو پڑھاؤ تو اسی لفظ میں پڑھو پڑھاؤ زیادہ سے زیادہ یہ کر سکتے ہو کہ مثلاً ید کا متبادل جو دوسری زبان میں ہو اس کو استعمال کر سکتے ہو جیسے اردو میں ہاتھ اور

(۱) صحیح شرح الطحاویۃ،ص۱۶۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



انگریزی میں Hand اس کے کسی معنی کی تعیین کر کے لفظ کو مت پڑھو پڑھا۔ مثلاً یوں کہو کہ اللہ کا ہاتھ ہے۔ یوں نہ کہو کہ اللہ کا آلہ جارحہ ہے اور یوں بھی نہ کہو کہ اللہ کا ہاتھ ہے جب کہ دل میں نیت آلہ جارحہ کی ہو۔"(۱) احباب ڈاکٹر صاحب کی عبارت کے خط کشیدہ مقامات کو ذہن میں رکھیں۔ اس لئے کہ اس کی بار بار ضرورت پڑے گی۔ یہاں تو ڈاکٹر صاحب نے یہ لکھا ہے کہ "مثلاً یوں کہو کہ اللہ کا ہاتھ ہے" مگر ساتھ یہ بھی لکھا ہے کہ "اس کے کسی معنی کی تعیین کر کے لفظ کو مت پڑھو" سوال یہ ہے کہ جب آپ نے "ید" کا ترجمہ "ہاتھ" سے کیا۔ تو کیا آپ نے اس کی تعیین نہیں کی؟ اگر نہیں تو کیسے نہیں کی؟ اور اگر کی ہے تو بات ختم ہو گئی۔ دوسری بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ خود آپ نے لکھا ہے کہ "ید" سے جب ظاہری معنیٰ مراد ہو تو وہ ذات کا جزو بنتا ہے۔"(۲) ایک اور جگہ لکھا ہے کہ "وجہ یہ ہے کہ ید، وجہ، قدم اور عین کا جب حقیقی معنی لیا جائے تو وہ ذات کے حصے ہیں اور ابعاض ہیں۔ صفات نہیں ہیں۔ جیسے لوہے کی میز کے چار پائے اور اس کی اوپر کی سطح، ان کو میز کے اجزاء وابعاض کہا جاتا ہے۔ صفات نہیں اور اگر ید، وجہ، قدم اور عین سے حقیقی لغوی معنیٰ مراد نہ ہو، بلکہ صفات مراد ہوں جیسا کہ اشاعرہ وماتریدیہ کہتے ہیں تو یہ بالکل جدا بات ہے۔"(۳) اس عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ میز کے پاؤں کے ساتھ اگر صفات کا لفظ ہم لگائیں۔ تو پھر اس کے چار پاؤں چار صفات بن جائیں گے، واہ جی واہ۔ اچھا ہم کہہ رہے تھے۔ اب "ید" کا لغوی معنی اور حقیقی معنی تو باتفاق اشاعرہ وسلفیہ "ہاتھ" ہے۔

آپ کے شیخ الاسلام سبکیؒ نے لکھا کہ "وهذه الاشياء التى ذكرنا ها هى عنداهل اللغة اجزاء لا اوصاف فهى صريحة فى التركيب والتركيب للاجسام ........ وكل اهل اللغة لايفهمون من الوجه والعين والجنب والقدم الاالاجزاء "(۴) تو خلاصہ یہ ہوا کہ آپ نے اللہ تعالیٰ کے لئے اعضاء وابعاض کا اقرار کر لیا۔ کیونکہ خود آپ نے لکھا ہے کہ ان کا ظاہری اور حقیقی معنی مراد لینا عضو کا اقرار ہے۔ "ظاہری معنی" کی بات تو ابھی گزر گئی ہے۔ حقیقی معنی کے لئے ڈاکٹر صاحب کی عبارت ملاحظہ ہو۔ "سلفیوں پر ان کا جو اعتراض ہے وہ پہلی شق کے اختیار کرنے پر ہے کہ تم لوگ جب چہرہ، ہاتھ، قدم اور آنکھ سے حقیقی معنی مراد لیتے ہو تو وہ ذات کی صفات نہیں ہے بلکہ ذات کے ابعاض و اجزاء ہیں۔"(۵) ڈاکٹر صاحب نے یہاں ید، وجہ، قدم اور عین کے بجائے انکا ترجمہ رکھ دیا ہے کیونکہ وہ دفعہ

(۱) مجلہ صفدر، ص ۱۸۔　　(۲) سلفی عقائد، ص ۱۰۵۔
(۳) ایضاً، ص ۲۲۸۔　　(۴) العقیدۃ والکلام، ص ۵۲۲۔
(۵) ایضاً، ص ۲۲۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



اس صفحہ میں ان الفاظ کا تذکرہ ہوا تھا۔ لہٰذا تکرار کی شناعت سے بچتے ہوئے انہوں نے مذکورہ الفاظ کا معنی تحریر کیا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ صفات خبریہ کا ظاہری اور حقیقی معنی مراد لینا عضو کا اقرار ہے اور ید، کا حقیقی اور ظاہری معنی ''ہاتھ'' ہے۔ اور ڈاکٹر صاحب نے اس بات کی اجازت دی ہے کہ کوئی کہے کہ ''اللہ کا ہاتھ ہے'' تو جب ''ید'' کا معنی ''ہاتھ'' سے کر دیا تو تعیین ہوگئی، اور ہمارا مدعیٰ ثابت ہو گیا۔ مراد ہونے کی بات ہم نے اس کا کتاب میں واضح کی ہے۔ الحمدللہ رب العالمین۔ اب ہم اس کو دیکھتے ہیں کہ ''ظاہری معنیٰ'' سے کیا مراد ہے؟ مگر اس سے پہلے یہ بات جاننا لازم ہے کہ صفات ذاتیہ عقلیہ میں سمع و بصر بھی شامل ہیں اور انسانوں میں وہ بھی اعضاء و جوارح ہیں اور ذاتیہ عقلیہ صفات کو اشاعرہ اور ماتریدیہ بقول ڈاکٹر صاحب ''ظاہر'' پر جاری کرتے ہیں مگر صفات خبریہ کو یہ لوگ ''ظاہر'' پر جاری نہیں کرتے ہیں کیونکہ اس میں انہیں فساد نظر آتا ہے۔ یعنی ان کا ''ظاہر'' پر جاری کرنا تو عین اعضاء و جوارح کا اللہ تعالیٰ کے لئے اثبات ہوگا جو کسی طرح بھی جائز نہیں ہے۔ اب ڈاکٹر صاحب کی عبارت ملاحظہ ہو۔ ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں ''اللہ تعالیٰ کی صفات دو قسم کی ہیں۔ ا۔ ایک وہ صفات ہیں جن کا ظاہری معنی اللہ کی شان سے بعید ہے۔ یہ متشابہ صفات کہلاتی ہیں۔ مثلاً ید، وجہ، قدم اور رحمت و غضب اور استواء علی العرش اور آسمان دنیا پر نزول۔ ۲۔ دوسری وہ صفات ہیں جن کا ظاہری معنی اللہ تعالیٰ کی شان سے بعید نہیں ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی بنیادی ذاتی صفات مثلاً علم، حیات، قدرت، سمع، بصر، کلام اور ارادہ ان میں صفات فعلیہ بھی شامل ہیں۔ مثلاً پیدا کرنا رزق دینا، عزت دینا، ذلت دینا وغیرہ...... سلفی حضرات دونوں قسم کی صفات کا ظاہری معنی مراد لیتے ہیں۔ البتہ متشابہ صفات میں تشبیہ و تمثیل کی نفی کرتے ہیں ...... اشاعرہ و ماتریدیہ دونوں صفات کی تفسیر میں فرق کرتے ہیں۔ ...... غیر متشابہ صفات کا ظاہری مطلب لینے میں ان کو فساد نظر آتا ہے۔''(۱) ایک اور جگہ لکھتے ہیں ''اشاعرہ و ماتریدیہ بھی عقل سے کام لیتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ ان کا ظاہری مطلب لیں تو اللہ کی ذات اجزاء سے مرکب قرار پائے گی ...... لہٰذا یہ صفات متشابہات ہیں۔''(۲)

یہی اوپر والی بات اعجاز اشرفی نے اپنی کتاب ''صفات متشابہات، ص ۴۳۹، ۴۴۰ پر بھی نقل کی ہے۔

اب ہم پوچھتے ہیں کہ جن صفات کو آپ لوگ ''ظاہری'' معنی کے مطابق لیتے ہیں۔ ان میں سمع و بصر بھی شامل ہیں۔ جو اعضاء و جوارح ہیں۔ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ تم لوگ اللہ تعالیٰ کے لئے اعضاء و جوارح کا اقرار کرتے ہو، آپ کیا جواب دیں گے اور ''ظاہر'' پر جاری کرنے کا جو مفہوم آپ نے لیا ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو پھر آپ کے اہل مکتب نے کیوں لکھا ہے کہ ان صفات کا ''ظاہر'' پر جاری کرنا درست نہیں ہے؟ رمضان بوطی

(۱) سلفی عقائد، ص ۱۰۵۔ (۲) ایضاً، ص ۱۱۷۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



لکھتے ہیں "اماترك هذه النصوص علىٰ ظاهرها دون اى تاويل سواء كان اجماليا ام تفصيليا فهو غير جائز "(۱)

سقاف لکھتے ہیں کہ " ان الأخذ بظاهر الالفاظ لايجوز في بعض لانه يؤدى الىٰ التجسيم والتشبيه فصرف اللفظ عن ظاهره متعين "(۲) ایک اور مشہور جہمی لکھتے ہیں: 'اقول ابقاء بعض النصوص المتشابهات علىٰ ظاهرها صحيح ومسلك لمن يقول بالوقف في قوله تعالىٰ"وما يعلم تاويله الاالله ":ولكن اجراء مانحن فيه علىٰ الاستواء الظاهر الحقيقي يهدم اساس التنزيه " (۳) اس کا مطلب یہ ہوا کہ صفات خبریہ کو ''ظاہر'' پر جاری نہیں کیا جائے گا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اس مکتب کے مشہور لوگ نصوص کو ظاہری معنی پر جاری کرنے کو ناجائز کہتے ہیں۔ ان کا کہنا کہ ان کا صرف عن الظاہر متعین ہے۔ مگر ڈاکٹر صاحب نصوص کو ظاہری پر جاری کرنے کا دوسرا مطلب متعین کرتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ 'اس کے برعکس ہم کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ نص کا جو لفظ ہے اس کو پڑھو اور پڑھاؤ۔ تو اسی لفظ میں پڑھو پڑھاؤ'' اب ہم حیران ہے کہ اگر ظاہری معنی پر چلانے کا یہ مطلب ہے۔ تو پھر اشاعرہ جو صفات ذاتیہ عقلیہ میں بقول ڈاکٹر صاحب ظاہری معنی لیتے ہیں۔ وہاں بھی صرف الفاظ پڑھتے اور پڑھائیں گے۔ یعنی علم، حیات، ارادہ، قدرت وغیرہ کو بھی الفاظ تک محدود رکھیں گے؟ اگر ہاں، تو ذرا وضاحت فرمادے۔ اور اگر جواب نفی میں ہے۔ تو پھر آپ 'ظاہری معنی' پر نصوص کو چلانے میں کیا دو مذہب رکھتے ہیں۔ کہ صفات عقلیہ میں اس کا ایک مفہوم ہے اور صفات خبریہ میں دوسرا ہے؟ اگر ہاں تو ہم دلائل کا مطالبہ کریں گے، پھر ہم کہتے ہیں کہ محترم آپ نے خود لکھا ہے کہ سلفی دونوں قسم کی صفات کو ظاہر پر چلاتے ہیں اور اشاعرہ صفات عقلیہ کو ظاہری معنی پر چلاتے ہیں اور صفات متشابہات کو ظاہری معنی پر نہیں چلاتے ہیں۔ کیونکہ ان میں ان کو فساد نظر آتا ہے۔ تو کیا آپ ادھر سلفی بن گئے ہیں۔ جو صفات متشابہات کو ظاہری معنی پر چلاتے ہیں؟ آپ اپنی عبارت پھر سے مطالعہ کرلیں۔ آپ نے لکھا ہے کہ ''ہم کہتے ہیں کہ امرار النصوص علیٰ ظواھرھا کا جو مطلب واسطی صاحب بتاتے ہیں۔ وہی غلط ہے ان کے نزدیک اس کا مطلب ہے کہ نصوص کو ان کے ظاہری معنی پر چلاؤ کہ وہی انکا حقیقی اور مطلوب معنی ہے اس کے برعکس ہم کہتے ہیں کہ الخ (۴)

اب ہم پوچھتے ہیں کہ آپ کی یہ بات صفات عقلیہ کے بارے میں ہے کہ صفات خبریہ کے بارے میں؟

(۱) مقدمۃ اللمع ص ۲۷۔
(۲) صحیح شرح الطحاویہ ص ۱۳۹۔
(۳) احسن التحقیقات ص ۳۴۔
(۴) مجلہ صفدر ص ۱۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



اگر صفات عقلیہ کے بارے میں ہے تو پھر آپ میری تغلیط دلائل سے ثابت کرے۔ کیا علم، حیات، ارادہ، قدرت وغیرہ میں بھی آپ ظاہری معنی کو حقیقی اور مطلوب معنی نہیں تسلیم کرتے ہیں؟ وھذا عجیب، اور اگر صفات خبریہ کے بارے میں ہے۔ تو پھر آپ کے اکابر کا آپ کے بقول مذہب یہ ہے کہ وہ ان صفات خبریہ کو ظاہری معنی پر نہیں چلاتے ہیں۔ تو آخر یہ کن کا مذہب ہے۔ جو آپ نے ادھر بیان کیا ہے؟ امید ہے ڈاکٹر صاحب اس الجھن کو حل فرمالیں گے۔ یہاں ہم تفصیل نہیں کرنا چاہتے ہیں۔ نہ جوابات دینا چاہتے ہیں۔ صرف نمونہ جوابات اپنے احباب کو دکھانا چاہتے تھے کہ ڈاکٹر صاحب نے ایسے دلائل کا نام ''اتمام حجت'' رکھا ہے۔ ہمیں امید ہے کہ احباب نے ان جوابات سے لطف لیا ہوگا۔ ان چند گزارشات کو دیکھ کر اہل علم و فہم جن میں انصاف پسندی کا مادہ ہو وہ ان چند باتوں سے غلط وصحیح کا اندازہ لگا لیتے ہیں۔ اخیر میں ہم چندان دوستوں کا شکریہ ادا کرنا لازم سمجھتے ہیں جنہوں نے ہماری مدد فرمائی ہے۔ ان میں مولانا سعید احمد ہے۔ جنہوں نے سید سلیمان ندوی کی کتاب کی نشان دہی کی اور جناب محمود رضا صاحب نے فراہم کی، اسی طرح مولانا احمد سجاد صاحب نے بھی تعاون فرمایا ہے۔ محترم ومکرم مولانا شجاع الدین صاحب کراچی کا بھی شکر گزار ہوں کہ انہوں نے چند ضروری کتابیں فقیر پر تقصیر کو فراہم کریں۔

اللہ تعالیٰ اسی طرح حبیب مکرم اور عزیز محترم جناب مصطفیٰ صاحب (لاہور) کو جزائے خیر دیں میں ان کے اور ان کے احباب دیرینہ کا تہہ دل سے شکر گزار ہوں کہ انہوں نے ہر مشکل موقع پر میری دست گیری کی اور مشکلات ومصائب میں میری بھرپور معاونت کی ہے۔ اللہ ان کو اور ان کے اہل خانہ کو دنیا اور آخرت میں سرخرو فرمائیں اور ہر طرح کے آفات ومشکلات سے مامون ومصؤن رکھیں، جناب حاجی محمد اکرم جان صاحب اپنے بھائی وحبیب اور خیر خواہ وقریب کا بھی زیر احسان ہوں کہ انہوں نے اس جلد کی طباعت کی ذمہ داری اپنے سر اٹھائی، اللہ تعالیٰ ان سب احباب کو دنیا اور آخرت میں ثواب اور حسن مآب سے نوازیں۔

والسلام

فقیر واصل واسطی

ہسپتال کالونی خانوزئی

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمين والصلوٰة والسلام علىٰ رسوله الامين وعلى آله واصحابه اجمعين اما بعد

''عقیدہ سلف'' کی تیسری جلد کی ابتدا اپنے خالق و مالک کے پاک نام سے کر رہا ہوں۔ اس جلد کی بھی تسوید ہو چکی تھی۔ مگر جب مکرم جناب حافظ طاہر عسکری صاحب کی طرف سے دو کتابیں ملی ہیں جس پر میں ان کا شکر گزار ہوں، ایک تفسیر ''کشف البیان'' جو ایک دیوبندی عالم مولانا سلیم اللہ خان کی تصنیف ہے اس عالم کو ان کے حلقے کے بعض لوگ ''استاذ المحدثین'' قرار دیتے ہیں۔ (۱) انھوں نے اہل الحدیث پر سخت مظالم ڈھائے ہیں۔ ہم آگے ان کا تذکرہ کریں گے۔ دوسری کتاب ''صفات متشابہات'' ہے جس کے مصنف کا نام مولانا سفیان عطاء ہے جو ڈیرہ غازیخان میں شیخ الحدیث ہیں۔ ان دو کتابوں کے اعتراضات کا بھی ہم اس جلد میں جائزہ لیں گے۔ اللہ تعالیٰ ہمیں جادۂ مستقیم پر ثابت و قائم رکھے۔ آمین

## این گل دیگر شگفت:

جناب سلیم اللہ خان صاحب نے اپنی اس کتاب میں صفات متشابہات پر مختصری بحث کی ہے۔ اس میں ایک جگہ تحریر کرتے ہیں کہ

''اہل سنت والجماعت کا اجماعی اور اتفاقی عقیدہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ زمان و مکان کی حدود سے اور سمت وجہت کی قیود سے پاک اور منزہ ہے۔'' (۲)

پھر اس بات کے اثبات کے لیے حاشیہ میں شرح عقائد سے یہ عبارت نقل کی ہے:

"ولا محدود ولا معدود ولا يوصف بالماهية ولا بالكيفية ولا يتمكن في مكان (اذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرها ولا يجري عليه زمان" (۳)

بس اتنی سی عبارت سے جناب عالی کا دعویٰ ثابت ہو گیا ہے۔ ایسی مختصر اور جامع عبارت کو جوامع الکلم سے تعبیر کرتے ہیں۔ ہونا یہ چاہیے تھا کہ اس عقیدہ کے ہر جز کو قرآن و سنت کے نصوص اور صحابہ کرام اور تابعین عظام کے اقوال سے مبرھن و مزین کیا جاتا۔ مگر جناب عالی نے ایسا نہیں کیا۔ اس کے جواب میں کوئی دوسرا شخص بھی ایسا دعویٰ کر سکتا ہے کہ ''اہل سنت والجماعت کا اجماعی اور اتفاقی عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ

(۱) دیکھئے صفات متشابہات، ص ۱۱۔ (۲) کشف البیان، ص ۱۶۱، ج ۱۔

(۳) ایضاً۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کے لیے فوقیت ثابت ہے اور پھر اس بات پر سراج الدین اوشی کی کتاب سے ایک شعر پیش کر دے کہ

ورب العرش فوق العرش لکن بلا وصف التمکن واتصال

یعنی اللہ تعالیٰ بغیر تمکن اور اتصال کے عرش کے اوپر ہے تو "استاذ المحدثین" اس کے جواب میں کیا فرمائیں گے؟ مگر ہم ایسا ہرگز نہیں کریں گے۔ جناب عالی خاطر جمع رہے۔ ہم صرف اتنی بات عرض کرتے ہیں کہ اگر یہ واقعی 'اہل سنت والجماعت کا اجماعی اور اتفاقی عقیدہ ہے' تو پھر اس میں آمیزش ہے کچھ خلاف حقیقت باتیں بھی اس عقیدہ میں شامل ہوگئی ہیں بلکہ یوں کہا جا سکتا ہے کہ اس عقیدہ کی بنیاد قرآن وسنت کے نصوص پر نہیں ہے۔ ویسے بھی ان لوگوں کے نزدیک قرآن وسنت کے نصوص سے عقیدہ کا اثبات نہیں ہوسکتا۔ چونکہ جناب عالی نے تفتازانیؒ کا حوالہ اس دعویٰ کے اثبات کے لیے دیا ہے ہم بھی اسی شخص کا ایک حوالہ اس بات کے لیے پیش کرتے ہیں کہ قرآن وسنت اور آسمانی کتابوں میں بے شمار جگہ جہت اور حیز کے ثبوت کی بات موجود ہے مگر نفی کی بات ایک جگہ بھی موجود نہیں ہے۔ لکھتے ہیں:

"فان قيل اذا كان الدين الحق نفي الحيز والجهة فما بال الكتب السماوية والاحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تحصي بثبوت ذلك من غير ان يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك" (۱)

خط کشیدہ الفاظ سے یہ صاف صاف معلوم ہوتا ہے کہ اثبات جہت کے مقامات قرآن وسنت اور آسمانی کتب میں بے شمار ہیں۔ مگر نفی کی تصریح ایک جگہ بھی نہیں ہے۔ تفتازانیؒ نے پھر اس اشکال کا جو جواب دیا ہے وہ اہل دانش کے ہاں انتہائی مضحکہ خیز ہے۔ لکھا ہے کہ چونکہ جہت سے تنزیہ کی بات عام لوگوں کے نزدیک عقل سے فروتر بات ہے اگر ایسا ہوتا تو وہ اللہ تعالیٰ کی نفی پر جزم کرتے۔ تو اس لیے ان کے خطاب اور دعوت میں مناسب یہ ہوا کہ وہ نصوص لائے جائیں جو تشبیہ میں ظاہر ہو، اور اس بات میں بھی کہ اللہ سب سے اشرف جہت میں ہے۔

"أجيب بانه لما كان التنزيه عن الجهة مماتقصر عنه عقول العامة حتى يكاد يجزم بنفي ما ليس في الجهة كان الانسب في خطاباتهم والاقرب الى اصطلاحاتهم والاليق بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا في التشبيه وكون الصانع في اشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث"(۲)

(۱) شرح المقاصد، ص ۵۹، ج ۴۔ (۲) شرح المقاصد، ص ۱۵، ج ۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



اس جواب کے مضحکہ خیز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے یہ راستہ بہت آسان تھا کہ جھت کی نفی کرنے والے نصوص نازل نہ کرتے۔ عوام کو اپنے خیالات پر چھوڑ دیتے۔ آخر بے شمار مثبت جھت نصوص کے نازل کرنے کی کیا ضرورت تھی:؟ تفتازانیؒ نے اس پر نہیں سوچا۔ عوام تو بے جھت چیز کی نفی پر بقول ان کے جزم کرتے ہیں۔ خط کشیدہ الفاظ ایک بار پھر ملاحظہ کریں اور یہ تب ہوگا جب اللہ تعالیٰ سے جھت کی نفی ہو جائے۔ اور اگر اللہ تعالیٰ سے جھت کی نفی بھی نہ ہو اور اس کا اثبات بھی نہ ہو یعنی عدم ذکر ہو تب عوام نفی پر جزم نہیں کرتے ہیں۔ تو پھر ایسی صورت حال میں مثبت جھت نصوص کے تنزیل کی کیا وجہ ہے؟ اس کی تفتازانیؒ وضاحت نہیں کر سکے ہیں۔ آخری بات جو لکھی ہے تو وہ محل نظر ہے۔ جھت کے بارے میں کس نے یہ کہا ہے کہ وہ سمات الحدوث میں سے ہے؟ اشاعرہ تو زور زبردستی سے اسے من سمات الحدوث ثابت کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اثبات جھت اثبات مکان کو مستلزم ہے اور اثبات مکان اثبات جسمیت کا موجب ہے۔

"والشبهة التی قادت نفاة الجهة الی نفیها هی انهم اعتقدوا ان اثبات الجهة یوجب اثبات المکان واثبات المکان یوجب اثبات الجسمیة"(۱)

گویا وہ جھت کو بالوسائط من سمات الحدوث قرار دیتے ہیں۔ مگر یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ جھت کا ثبوت مکان کے ثبوت کو مستلزم نہیں ہے۔

"ونحن نقول ان هذا کله غیر لازم فان الجهة غیر المکان"(۲)

ابن رشد کی اس بات سے اشاعرہ کی اس زنجیر کی کڑیاں کٹ گئی۔ تو اب نئے سرے سے اس بات کے لیے دلائل فراہم ہونے چاہیے۔ ہم کہنا یہ چاہ رہے تھے کہ جھت کی نفی اگر جناب سلیم اللہ خان صاحب کی اتفاقی اور اجماعی عقیدہ میں شامل ہے تو اس عقیدہ کی بنیاد قرآن وسنت میں بقول تفتازانیؒ نہیں ہے۔ قرآن و سنت کے نصوص میں جھت کا اثبات متعدد مقامات میں ہے۔ ہم یہاں یہ بھی واضح کر دیں کہ صحابہ کرام انسانیت کے گل سر سبد ہے۔ عملی لحاظ سے بھی اور علمی جھت سے بھی۔ جب ان کے سامنے قرآن وسنت کے وہ نصوص پیش کیے گئے جو بقول تفتازانیؒ تشبیہ میں ظاہر تھے اور اس بات میں بھی کہ اللہ تعالیٰ اشرف الجھات میں ہے تا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے وجود کی نفی نہ کر لیں۔ تو کیا اب ہمارے زمانے کے "عوام" ان سے یعنی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے زیادہ عاقل ہو گئے ہیں کہ ان کے سامنے اشاعرہ وماتریدیہ اللہ تعالیٰ سے نفی جھت کرنے لگ گئے ہیں؟ اگر ایسا ہے۔ تو اس کے دلائل جناب عالی بیان فرمائے اور اگر یہ بات نہیں ہے تو پھر وہ قرآنی روش کو اپنالیں۔ جس کی تصریح تفتازانیؒ نے کی ہے اور لوگوں کو اللہ تعالیٰ کے وجود کی نفی پر نہ ابھاریں۔

(۱) الکشف، ص ۸۴۔ (۲) الکشف ۸۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



## صاحب کشف کی تحقیق:

اب ابن رشد اندلسیؒ کی عبارت ملاحظہ ہو۔ ''القول فی الجهة'' کے عنوان کے تحت لکھا ہے:

"فاما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة من اول الامر يثبتونها لللہ سبحانه حتىٰ نفتها المعتزلة ثم تبعهم على نفيها متاخر والاشاعرة كابى المعالى ومن اقتدىٰ بقوله وظواهر الشرع كلها تقتضى اثبات الجهة"(۱)

یہ صفت ہمیشہ اہل شریعت اول امر سے اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کرتے آئے ہیں۔ یہاں تک کہ معتزلہ نے اس کی نفی کی اور پھر اس نفی پر ان کی تابعداری متاخرین اشاعرہ جیسے ابوالمعالی اور اس کے مقتدیوں کی ہے۔ حالانکہ شریعت کے ظواہر نصوص تمام کے تمام اثبات جہت کا تقاضا کرتے ہیں۔ ہمارے کرم فرما ڈاکٹر صاحب دیکھ لیں کہ ابن رشدؒ اشاعرہ کو معتزلہ کے متبع قرار دے رہے ہیں پھر مختلف نصوص اور توجیہات ذکر کرنے کے بعد بطور خلاصہ یوں لکھتے ہیں:

"فقد ظهر لك من هذا ان اثبات الجهة واجب بالشرع والعقل وانه الذى جاء به الشرع وانبنى عليه وان ابطال هذه القاعدة ابطال للشرائع"(۲)

پس تیرے سامنے اس سے ظاہر ہو گیا کہ جہت کا اثبات شرع اور عقل کی رو سے واجب ہے اور یہی وہ بات ہے جس پر شرع نے بنیاد رکھی ہے اور اس قاعدہ کو باطل قرار دینا درحقیقت شرائع کو باطل قرار دینا ہے۔

اس عبارت سے تین باتیں روشن ہو گئیں۔

۱: پہلی یہ بات کہ جہت کی نفی اول اول معتزلہ نے کی ہے پھر متاخرین اشاعرہ جیسے ابوالمعالی جوینی وغیرہ نے ان کا اقتداء کیا ہے۔ ہم نے پیچھے متقدمین اشاعرہ کے وہ اقوال نقل کیے ہیں جو فوقیت باری کی تصریح کرتے ہیں۔ یہ بات بھی وہاں سے معلوم ہو جائے گی کہ ابوالمعالیؒ نے پھر اس نفی سے رجوع کیا ہے۔

۲: دوسری یہ بات ہے کہ شرع کے ظواہر نصوص تمام کے تمام اثبات جہت کے مقتضی ہیں اور عقل کا بھی یہ تقاضا ہے۔

۳: تیسری یہ بات ہے کہ اثبات جہت کے قاعدہ کو نفی کرنا درحقیقت شرائع کو باطل قرار دینا ہے۔

اب احباب کے لیے سوچنے کا مقام ہے کہ جس بات کے اثبات کے تمام نصوص اور عقل مشعر و مقتضی ہو جیسا کہ تفتازانیؒ اور ابن رشدؒ دونوں کا کہنا ہے اور اس کا ابطال شرائع کا ابطال ہو۔ تو پھر اس بات کی نفی کو

(۱) الکشف، ص ۸۳ (۲) الکشف، ص ۸۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



''اہل سنت والجماعت کے اجتماعی اور اتفاقی عقیدہ کا جز'' کیونکر قرار دیا جا سکتا ہے؟ مگر مولانا سلیم اللہ خان ''استاذ المحدثین'' کو داد دیجئے کہ دن کی روشنی میں جھوٹ وافتراء کے اس معرکے کو سر کر لیا ہے۔ حالانکہ اس طرح کے دعویٰ کے اثبات کے لیے پہلے تین قرون کے اکابر کے اقوال بسند صحیح نقل کرنے پڑتے ہیں۔ مگر جناب عالی نے اس کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ ''استاذ المحدثین'' جو ہوئے۔ ہم دوسری جلد میں ان نصوص کا تذکرہ کر چکے ہیں جو فوقیت کا اثبات کرتے ہیں۔ احباب وہاں ملاحظہ کر لیں۔

## ایک ضروری توضیح:

یہ اوپر والی بات ہم نے صرف اس لیے کی ہے کہ جناب سلیم اللہ خان صاحب جس بات کی نفی کو ''عقیدہ اہل سنت والجماعت'' باور کرا رہے ہیں۔ اسی بات کے بارے میں ان کے مکتب کے اساطین کا یہ قول ہے کہ قرآن وسنت کے بے شمار نصوص اس کا اثبات کر رہے ہیں اور عقل وشرع کی رو سے اس کا اثبات واجب ہے۔ باقی رہا ہمارے اکابر کا قول، تو وہ یہ ہے کہ جو الفاظ قرآن وسنت میں وارد نہ ہوا اور لوگ ان کو اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کرتے ہوں یا ان سے نفی کرتے ہوں۔ ہم ان کو بغیر سمجھے نہ اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کرتے ہیں اور نہ ہی ان سے نفی، بلکہ پہلے اس آدمی سے اس کا معنیٰ پوچھیں گے۔ اگر وہ مفہوم حق ہو، تو اس کو قبول کر لیں گے اور اگر باطل ہو تو رد کر لیں گے اور اگر حق و باطل دونوں پر مشتمل ہو تو نہ اسے مطلقاً قبول کر لیں گے اور نہ مطلقاً مردود قرار دیں گے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

''وما تنازع فیه المتاخرون نفیا واثباتا فلیس علیٰ أحد بل ولا له ان یوافق احدا علیٰ اثبات لفظ او نفیه حتیٰ یعرف مراده فان اراد حقا قبل وان اراد باطلا رد وان اشتمل کلامه علیٰ حق وباطل لم یقبل مطلقا ولم یرد جمیع معناه بل یوقف اللفظ ویفسر المعنیٰ کما تنازع الناس فی الجهة والتحیز وغیره ذلك ''(۱)

قاضی ابن ابی العزؒ بھی یہی کہتے ہیں کہ:

''واما الالفاظ التی لم یرد نفیها ولا اثباتها لا تطلق حتیٰ ینظر فی مقصود قائلها فان کان معنی صحیحا قبل لکن ینبغی التعبیر عنه بالفاظ النصوص دون الالفاظ المجملة ''(۲)

اظم میں بھی اہل علم نے یہی بات لکھی ہے جناب فخر الدین المحسی لکھتے ہیں

(۱) التدمریۃ، ص ۲۶۔ (۲) شرح الطحاویۃ، ص ۲۱۲۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



ولا تخض فی ہذہ الکلمات — الحدوالمکان — والجہات
کذا تحیز ولفظ الجسم — وجوہر وعرض للسلم
فلم یرد شرع بذکر ذاکا — فقف ودوما خالفن ہوا کا

اور صاحب کفایۃ لکھتے ہیں:

والناس ان تنازعوا فی أمر — کجہۃ تحیز و غیر
فلیس للانسان ان یوافقا — نفیاواثباتا علیہ مطلقا
لجہلہ المراد ثم ان عرف — ان کان حقا قبلہ اولیس کف(۱)

اس توضیح کے بعد امید ہے کہ اپنے احباب ہمارے بارے میں غلط فہمی میں نہیں پڑیں گے اور جہت کی نفی و اثبات میں احتیاط سے کام لیں گے۔

**شہ پارۂ مولانا سلیم:**

جناب سلیم اللہ خان صاحب نے آگے ایک عنوان ''استواء عرش کی حقیقت'' کا قائم کیا ہے اور اس کے تحت لکھتے ہیں:

''وہ عرش کا محتاج ہے نہ فرش کا، عرش و کرسی کے وجود میں آنے سے پہلے وہ جس شان میں تھا اب بھی اسی شان میں ہے۔ البتہ جہاں تک بحث قرآن و سنت کے ان الفاظ کے متعلق ہے جو اللہ تعالیٰ کے لیے عرش پر قرار پکڑنے "ثم استویٰ علی العرش" پھر قرار پکڑا عرش پر اور چہرہ "ویبقی وجہ ربك' اور باقی رہے گا منہ تیرے رب کا اور ہاتھ "ید اللہ فوق ایدیہم "اللہ کا ہاتھ ہے اوپر ان کے ہاتھ کا، آنکھ "ولتصنع علیٰ عینی " اور تاکہ پرورش پائے تو میری آنکھ کے سامنے۔ پنڈلی "یوم یکشف عن ساق" جس دن کھولی جائے پنڈلی۔ وغیرہ ہونے پر دلالت کناں ہیں۔ تو انہیں اسلاف نے صفات متشابہات قرار دے دیا ہے۔ کیوں اگر انہیں حقیقی معنی پر محمول کیا جائے تو تجسیم و تشبیہ کی راہیں کھلتی ہیں اور اگر صرف تنزیہ و تجرید کے تقاضے ملحوظ رکھے جائیں تو انکار صفات کے پہلو نکلتے ہیں۔ فرقۂ مجسمہ اور مشبہ نے تو ان صفات کے حقیقی معنی مراد لے کر تجسیم و تشبیہ کی تمام منزلیں طے کر ڈالیں اور برملا یہ دعویٰ کر دیا کہ اللہ تعالیٰ بھی اس طرح ہاتھ، پاؤں رکھتے ہیں جس طرح ایک مخلوق رکھتی ہے اور آسمان و زمین کی تخلیق کے بعد اسی طرح عرش پر بیٹھے ہیں جس طرح ایک بادشاہ ملکی امور کی انجام دہی کے بعد تخت شاہی پر فروکش ہوتا ہے۔ دوسری طرف تنزیہ و تجرید کے علمبردار معتزلہ، معطلہ جہمیہ نے مذکورہ صفات کو توحید باری تعالیٰ کے منافی قرار

(۱) التوضیحات الاثریہ، ص۱۹۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



دے کر انہیں مجازی معنی پر محمول کیا اور پھر اسی کو حرف آخر اور حتمی بھی قرار دیا ہے۔"(۱)

ہم اس مجموعہ اغلاط عبارت کے حوالے سے چند گزارشات اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔

## عبارت کی تغییر کا مطلب:

جناب سلیم اللہ خان صاحب نے اپنے اکابر کی عبارت بدل دی ہے۔ ان کے اکابر کہا کرتے تھے کہ "اللہ تعالیٰ تھا، مکان نہ تھا۔ وہ اب بھی وہاں ہے جہاں پہلے تھا۔" اور اس قول کی نسبت سیدنا علیؓ بن ابی طالب کی طرف کرتے تھے۔ عبدالقاہرؒ بغدادی لکھتے ہیں

قال (امیر المومنین علیؓ) ایضا قد کان ولامکان وھو الآن علی ماکان. (۲)

مگر یہ بات کذب صریح ہے۔ سیدنا علیؓ بن ابی طالب سے قطعاً بسند صحیح مروی نہیں ہے بلکہ بعض محققین نے تو لکھا ہے کہ دواوین حدیث میں چاہے بڑے ہوں یا چھوٹے اس قول کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ یہ کلمہ در حقیقت متاخرین جھمیہ کا پیدا کردہ ہے۔

"والکلام المذکور کذب مفتری علی علی رضی اللہ عنہ وقد اتفق اھل العلم بالحدیث انہ موضوع مختلق مفتری ولیس ھو فی شیء من دواوین الحدیث لا کبارھا ولا صغارھا ولا رواہ احد من اھل العلم باسناد صحیح ولا ضعیف ولا باسناد مجھول وانما تکلم بھذہ الکلمۃ متاخر واالجھمیۃ. (۳)

شیخ عجلونیؒ نے روایت کان اللہ ولا شیء پر بحث کے دوران لکھا ہے کہ

"قال القاری ثابت ولکن الزیادۃ ......قولہ وھو الآن علی ما علیہ کان من کلام الصوفیۃ قال ویشبہ ان یکون من مفتریات الوجودیۃ القائلین بالعینیہ قال وقد نص ابن تیمیۃ کاالحافظ علی وضعھا"(٤)

یعنی ملا علی قاری کا کہنا ہے کہ یہ ٹکڑا ثابت ہے مگر وہ زائد ٹکڑا کہ جس میں ہے کہ "اللہ تعالیٰ اب بھی وہاں ہے جہاں پہلے تھا" تو یہ صوفیہ کے کلام میں سے ہے۔ ممکن ہے یہ ان وجودیوں کا وضع کردہ ہو جو عینیت کے قائل ہیں اور ملا علی قاریؒ کا یہ بھی کہنا ہے کہ ابن تیمیہؒ نے حافظ ابن حجرؒ کی طرح اس کے وضع کی تصریح

(۱) کشف البیان، ص ۱۶۲، ج ا۔ (۲) الفرق بین الفرق، ص ۳۴۶۔
(۳) الکلمات الحسان، ص ۲۲۵۔ (۴) کشف الخفاء، ص ۱۵۴، ج ۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کی ہے۔ یہاں احباب یہ بھی خیال رکھیں کہ ابن تیمیہؒ نے حافظؒ سے پہلے اس وضع کی تصریح کی ہے۔ حافظؒ نے پھران کی پیروی کی ہے۔

اس بحث سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ جملہ بالکل بے بنیاد ہے۔ سیدنا علیؓ کی طرف اس کی نسبت قطعاً درست نہیں ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"وهذه الزيادة وهو قوله"هو الآن علىٰ ما عليه كان "كذب مفترى علىٰ رسول الله عليه الصلوٰة والسلام اتفق اهل العلم بالحديث علىٰ انه موضوع مختلق وليس هو في شيء من دواوين الحديث لا كبارها ولاصغارها ولا رواه احد من اهل العلم باسنادلا صحيح ولا ضعيف ولا باسناد مجهول وانما تكلم بهذه الكلمة بعض متاخرى متكلمة الجهمية"(۱)

بعض دیگر لوگوں نے سیدنا علیؓ بن ابی طالب سے نقل کیا ہے کہ

"الذى اين الأين لا يقال له الأين والذى كيف الكيف لا يقال له الكيف"(۲)

مگر یہ قول بھی سیدنا علیؓ بن ابی طالب سے ثابت نہیں ہے اور نہ کسی معتمد کتاب میں اس کا ذکر ہے۔

امام زاغونیؒ فرماتے ہیں:

"قلنا لم يصح هذا عن على ﷺ ولا يعرف فى كتاب معتمد عليه"(۳)

پھر یہ بات کہ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے "این" اور "کیف" کو تخلیق کیا ہے۔ اس لیے اس کے بارے میں "این" اور "کیف" سے سوال کرنا جائز نہیں ہے۔ فی نفسہ بے عقلی کی بات ہے۔ اس لیے کہ اس دلیل کی بنا پر تو پھر سارے اوصاف اللہ تعالیٰ سے نفی کیے جا سکتے ہیں۔ مثلاً "شی" کو اللہ تعالیٰ نے "شیئت" سے نوازا ہے لھذا اس پر "شی ء" کا اطلاق ناجائز ہے۔ "موجود" کو اللہ تعالیٰ نے وجود سے نوازا ہے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ پر "وجود" کا اطلاق ناجائز ہے۔ "حیّ" کو حیات اللہ تعالیٰ نے دی ہے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ پر "حیّ" کا اطلاق کرنا حرام ہے۔ "سمیع" کو اللہ تعالیٰ نے صاحب سماعت بنایا ہے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ پر اس کا اطلاق حرام ہے۔ وغیرہ۔ امام زاغونیؒ لکھتے ہیں:

(۱) مجموع الفتاویٰ ص ۱۶۷، ج ۲۔ (۲) التبصیر فی الدین ص ۳۸۷۔

(۳) الایضاح ص ۳۲۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"ومما یدل علیٰ ابطاله انه لو لم نقل له أین لانه این الاین لوجب ان لا یقال له شیء لانه الذی شیئا الشیء ولوجب ان لا یقال له موجود لانه الذی اوجد الموجود ویوجب ان لا یقال له حی ولا سمیع الی غیر ذلك من الصفات وهذا قول باطل فكان الاخر كذلك"(۱)

مگر دیگر صفات کی نفی تو اشاعرہ نہیں کرتے۔ اس لیے "این" اور "کیف" کی نفی بھی اس استدلال کی بنیاد پر صحیح نہیں ہے۔ اور پھر سیدنا علیؓ وہ بات کیوں کر کہہ سکتے ہیں جو قرآن مجید کی صریح نصوص کی مخالف ہو؟ اللہ تعالیٰ نے سات بار قرآن میں فرمایا ہے کہ وہ عرش پر مستوی ہے۔ چھ جگہ ﴿ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ﴾(۲) ہے اور ایک جگہ ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾(۳) ان ساری آیات میں یہ ذکر ہے کہ تخلیق زمین و آسمان کے بعد اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہو گئے۔ یہی بات امام ابوحنیفہؒ نے لکھی ہے کہ ہم عرش پر اللہ تعالیٰ کے استواء کا اقرار کرتے ہیں بغیر اس کے کہ اس کے لیے کوئی حاجت لاحق ہو اور بغیر استقرار کے وہ بغیر کسی احتیاج کے عرش اور غیر عرش کی حفاظت کرتا ہے۔ اگر وہ محتاج ہوتے تو پھر عالم کے ایجاد کرنے اور اس کی تدبیر کرنے پر قادر نہ ہوتے۔ جیسے مخلوق اور اگر بیٹھنے اور قرار پکڑنے کے محتاج ہوتے تو عرش سے پہلے پھر اللہ تعالیٰ کہاں تھے؟

"والثالث نقر بان الله علیٰ العرش استویٰ من غیر ان تكون له حاجة واستقرار وهو حافظ العرش و غیر العرش من غیر احتیاج فلو كان محتاجا لما قدر علی ایجاد العالم وتدبیره كالمخلوقین ولو كان محتاجا الی الجلوس والقرار فقبل خلق العرش أین كان الله ؟"(۴)

خلاصہ یہ ہے کہ ایسی بات سیدنا علیؓ بن ابی طالب کبھی نہیں کر سکتے۔ اب جناب سلیم اللہ خان صاحب کی عبارت دیکھ لیں کہ

"عرش و کرسی کے وجود میں آنے سے پہلے وہ جس شان میں تھا، اب بھی اسی شان میں ہے۔"

اس میں صرف الفاظ بدل دیے گئے ہیں ورنہ مفہوم بعینہٖ وہی ہے۔ یہاں یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اگر اس ٹکڑے کی صحت ثابت ہو جائے تو پھر اس قول کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ جس طرح پہلے کمال اور صفات جلال سے متصف تھے۔ موجودات کے پیدا کرنے کے بعد بھی انہی

(۱) الایضاح، ص ۳۲۳۔
(۲) الاعراف: ۵۴، یونس: ۳، الرعد: ۲، الحدید: ۴، الفرقان: ۵۹، السجدہ: ۴۔
(۳) طٰہٰ: ۵۔
(۴) شرح الوصیۃ، ص ۹۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



صفات کمال وجلال کے ساتھ قائم ہے۔کوئی تغیر ان میں پیدا نہیں ہوا۔

"وان ثبت فتاویلها انه تعالیٰ ما تغیر بحسب ذات الکمال وصفات الجلال عما کان علیه بعد خلق الموجودات"(۱)

اور یہ بات تو پہلے ہم نے وضاحت سے تحریر کی ہے کہ صفات فعلیہ سے ذات الٰہی میں کوئی تغییر واقع نہیں ہوتا ہے۔الحمد للہ رب العالمین۔

اسلاف پر بے جا تہمت:

جناب سلیم اللہ خان صاحب نے دوسری بات اس مذکور عبارت میں یہ تحریر کی ہے کہ ان مذکورہ آیات کو جن میں "ید" "وجہ" "استواء" "عین" اور "ساق" کا ذکر ہے "تو انہیں اسلاف نے صفات متشابہات قرار دیا ہے" یہ صرف جناب سلیم اللہ کا دعویٰ نہیں ہے۔اس مکتب کے دیگر اصحاب نے بھی اس سے پہلے یہ دعویٰ کیا ہے۔مثلاً اکمل الدین بابرتی لکھتے ہیں:

"والجواب ان الایۃ من المتشابہات وما یکون کذالك لا یصلح دلیلا علی أمر قطعي والدلائل العقلیة تخالفه"(۲)

یعنی جواب آیت استواء کا یہ ہے کہ یہ متشابہات میں سے ہے اور جو آیت متشابہات میں سے ہو وہ کسی امر پر قطعی دلیل نہیں بن سکتا۔اور دلائل عقلیہ بھی اس کے مخالف ہیں۔میمون نسفیؒ نے بھی صفات خبریہ کے لیے عنوان "الکلام علی الآیات المتشابہات والا حادیث المتشابهة" کا قائم کیا ہے۔پھر اس میں استواء، یدین، جنب، صورۃ وغیرہ کا ذکر کیا ہے۔(۳) مگر ہمارے نزدیک یہ بات بالکل صریح تہمت ہے۔کوئی بھی بندہ ان تفاسیر کا مطالعہ کرلے جن میں سلف یعنی صحابہ وتابعین کے اقوال موجود ہیں تو اسے یقین ہو جائے گا کہ ان سے کوئی ایسی بات قطعاً مروی نہیں ہے۔پھر لطف کی بات یہ بھی ہے کہ یہ لوگ ان کے مقابل دلائل عقلیہ کی بات کرتے ہیں جیسا کہ مندرجہ بالا بابرتیؒ کی عبارت میں یہ بات موجود ہے۔اگر یہ واقعتاً متشابہ ہوتے تو پھر ان آیات واحادیث کا محکمات کی طرف لوٹانا لازم تھا۔مگر یہاں ایسی کوئی بات موجود نہیں ہے۔ہم چونکہ اس مسئلے پر ابتدائی جلدوں میں بحث کر چکے ہیں۔اس لیے دوبارہ اس پر تفصیل سے نہیں لکھ سکتے۔صرف اشارات پر اکتفاء کریں گے۔اصل میں ان لوگوں کو شبہ اس بات سے پڑا ہے کہ سلف طیب نے ان صفات کی امرار کی بات کی ہے اور ان میں خوض کرنے سے منع فرمایا ہے۔حالانکہ امرار

(۱) کشف الخفاء، ص ۱۵۴، ج ۲۔ (۲) شرح الوصیۃ، ص ۱۰۰۔

(۳) دیکھئے: التبصرۃ، ص ۲۸۴، ج ۱، ص ۲۸۷، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



اور عدم خوض سے یہ مفہوم لینا صریح اور فحش خطاء ہے۔ بعض لوگ امام مالکؒ کے قول سے بھی استفادہ کرتے ہیں مگر انہوں نے تو صاف صاف استواء کو معلوم قرار دیا ہے۔ باقی رہی کیفیت کے مجہول ہونے کی بات تو وہ سمع و بصر میں بھی اسی طرح ہے جو اشاعرہ اور ماتریدیہ کے نزدیک صفات ذاتیہ میں شامل ہیں۔ اگر کوئی شخص پوچھ لے کیسے وہ سنتے ہیں؟ اور کیسے دیکھتے ہیں؟ ہم جواباً کہیں گے سمع اور بصر تو معلوم ہے۔ مگر اس کی کیفیت مجہول ہے۔ اسی طرح کی بات دیگر صفات ذاتیہ میں بھی ہے جیسے کلام اور علم وغیرہ میں۔ جناب محمد السلیمانی لکھتے ہیں:

"وهوالذى ذهب اليه ابن العربى فى قانون التاويل حيث اعتبر آيا ت الصفات من المتشابه وراح يستدل علىٰ رأيه بما ورد عن السلف بالنهى عن الخوض فى هذه الايات كقول الامام مالك رضى الله عنه "الاستواء معلوم والكيف مجهول والسوال عنه بدعة "فنسب الى الامام مالك القول بجعل معرفة معانى آيات الصفات من التاويل الذى استأثر الله بعلمه وهو خطاء شنيع وقع فيه الخلف بعامة۔ والحق ان مالكا ما كان قصده هذا النفى المطلق فانه قال الاستواء معلوم فاخبر عن الاسم المفرد انه معلوم ولم يخبر عن الجملة ثم قال والكيف مجهول ولو قصد ما ذهبوا اليه لقال الاستواء مجهول ؟او قال تفسير الاستواء مجهول ؟او بيان الاستواء مجهول ؟ فالامام مالك رضى الله عنه لم ينف الا العلم بكيفية الاستواء لا العلم بنفس الاستواء وهذا شان جميع القول فيما وصف الله به نفسه فلو قال قائل فى قوله "انى معكما اسمع وأرى " كيف يسمع وكيف يرىٰ ؟لقلنا السمع والرؤية معلوم والكيف مجهول ولو قيل كيف كلم موسىٰ تكليمالقلنا التكليم معلوم والكيف غير معلوم"(۱)

جب اس شبہ کی اصل وجہ معلوم ہوگئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ اس شبہ کی وجہ سے ان لوگوں نے سلف طیب کے سر اس الزم کو تھوپ دیا ہے کہ صفات خبریہ دراصل متشابھات ہیں۔ حالانکہ سلف طیب نے کبھی ان صفات کو متشابھات کے فہرست میں نہیں رکھا۔ محمد السلیمانی لکھتے ہیں:

(۱) مقدمۃ قانون التاویل ص ۳۲۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"اما قول ابن العربی بان الایات المتشابھات ھی التی قال فیھا السلف "امروھا کما جاء ت " فھذا مما لا یقولہ عالم مطلع علیٰ التفسیر وما کان علیہ صحابۃ رسول اللہ ﷺ فمن المعلوم لدی صغار الطلبۃ فضلا عن علماء ھم وأیمتھم بأن السلف قد تکلموا فی جمیع آیات الصفات وفی نصوص القرآن وفسروھا بما یوافق معناھا ودلالتھا ولم یسکتوا عن بیان معنی آیۃ ما سواء فی ذلک المحکم والمتشابہ ولم یرو بطریق صحیح ولا سقیم ان احدا من سلف الامۃ وایمتھا جعل اسماء اللہ تعالیٰ وصفاتہ من المتشابہ الذی ینبغی امرارہ وتفویضہ الی اللہ"(۱)

شیخ ابن العربی کا یہ کہنا کہ آیات متشابھات وہ ہیں جن میں سلف نے کہا کہ ان کو اس طرح سے چلاؤ جیسے وہ آئی ہیں۔تو یہ بات کوئی ایسا عالم نہیں کہہ سکتا جو تفسیر قرآن پر اطلاع رکھتا ہو اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مذہب سے باخبر ہو۔ یہ بات تو مکتب کے چھوٹے طلبہ تک کو معلوم ہے ،علماء کرام اور ایمہ عظام کو تو جانے دیجئے کہ سلف نے تمام آیات الصفات اور نصوص قرآن میں کلام کیا ہے۔ جو ان آیات کے معنی اور دلالت کے عین مطابق ہے وہ کسی بھی آیت کے معنیٰ سے ساکت نہیں ہوئے ہیں۔اس باب میں محکم اور متشابہ دونوں برابر ہیں۔کسی بھی سند سے چاہے وہ صحیح ہو یا ضعیف ،یہ وارد نہیں ہے کہ سلف امت میں یا ان کے ائمہ میں کسی نے اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات کو ان متشابہ میں سے قرار دیا ہو۔جن کا امرار اور اللہ تعالیٰ کی طرف تفویض واجب ہو۔سلیمانی کا مطلب ہے امرار مع التفویض۔ ورنہ تابعین کرام سے امرار کی بات وارد ہے مگر یہ بات تو ہم نے پہلے لکھی ہے کہ اس سے معنیٰ کی نفی نہیں ہوتی۔ بلکہ ''بلا کیف'' لگانے کا صریح مفہوم یہ ہے کہ وہ ان کے معانی کو جانتے تھے۔چونکہ تابعین وتبع تابعین کے زمانے میں فتنہ پرداز لوگ پیدا ہو گئے تھے اس لیے وہ امرار مع الاقرار کی بات کرتے تھے۔شیخ ابن عثیمینؒ فرماتے ہیں کہ

''یہ ممکن نہیں ہے کہ صفت ''ید'' کو متشابھات میں سے قرار دیں اس میں بعض ان لوگوں کا اختلاف ہے جو یہ زعم رکھتے ہیں کہ آیات صفات متشابھات میں سے ہیں۔اس لیے ان کا کہنا ہے کہ صف ''ید'' بھی متشابہ میں سے ہے۔اگر ہم ایسا ہی فرض کرلیں اوران آیات کا امرار بغیر ان کے معنیٰ سے تعرض کیے کرلیں تو یہ خطاء ہے بلکہ ہم آیات صفات کو پڑھیں گے اوران کے معنیٰ سے تعرض بھی کریں گے۔ اور ان کے معنیٰ کے بارے میں سوال بھی کریں گے مگر کیفیت کے بارے

(۱) التاویل ،ص۳۲۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



میں سوال نہیں کریں گے یہ تو پوچھیں گے کہ استویٰ علی العرش کا کیا مطلب ہے؟ لیکن یہ نہیں پوچھیں گے کہ استواء کیوں کر ہے؟"

"ولا یمکن ان نقول انه من المتشابه خلافا لمن زعم ان آیات الصفات من المتشابه ولهذا قالوا انها من المتشابه وان فرضنا نحوها أن نمرها دون ان نتعرض لمعناها وهذا خطاء بل نقرأ آیات الصفات ونتعرض لمعناها ونسأل عن معناها لکن لا نسأل عن الکیفیة نسأل ما معنی استوی علی العرش لکن لا نسأل کیف استوی "(۱)

اس بارے میں سب سے بڑی شہادت امت کے وسیع الاطلاع عالم شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی کافی ہے۔ جو فرماتے ہیں:

"اما الدلیل علی بطلان ذلك فانی ماأعلم عن أحد من سلف الامة ولا عن الائمة لاأحمد بن حنبل ولا غیره انه جعل ذلك من المتشابه الداخل فی هذه الایة"(۲)

اب امید ہے کہ جناب عالی کی غلط فہمی دور ہوگئی ہوگی۔

## حقیقی مفہوم کیا ہے:

جناب سلیم اللہ خان صاحب نے آگے لکھا ہے

"کیونکہ اگر انہیں حقیقی معنی پر محمول کیا جائے تو تشبیہ وتجسیم کی راہیں کھلتی ہیں۔......فرقہ مجسمہ اور مشبہ نے تو ان صفات کے حقیقی معنی مراد لے کر تجسیم وتشبیہ کی تمام منزلیں طے کر ڈالیں اور برملا یہ دعویٰ کر دیا کہ اللہ تعالیٰ بھی اسی طرح کے ہاتھ، پاؤں رکھتے ہیں جس طرح ایک مخلوق رکھتی ہے۔"(۳)

اس صاحب نے اگرچہ نام "فرقہ مجسمہ اور مشبہ" کا لیا ہے۔ مگر درحقیقت ان کی مراد اس لفظ سے اہل سنت خالصہ ہوتے ہیں۔ شیخ غنیمان صان اللہ قدرہ لکھتے ہیں:

"واعلم ان المتکلمین من المعتزله والاشعریة ونحوهم یزعمون ان من اثبت لله عینین ویدین ووجها ونحو ذلك مما جاء ت به النصوص من اثبت ذلك علی ظاهر اللفظ انه یثبت جوارح تشبه جوارح الخلق علی

(۱) الکنز الثمین ص۱۵، ج۳۔ (۲) مجموع الفتاویٰ ص۲۹۴، ج۱۳۔

(۳) کشف البیان ص۱۶۲، ج۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



حدزعمهم ...... ولهذا تجد الذين تلقوا هذا الفكر وتأثروا به من الذين يشتغلون بالحديث اذا جاء ذكر ذلك قالوا مثلا اثبات صفة اليد لا من حيث الجارحة اثبات صفة الوجه لا من حيث الجارحة ونحو ذلك"(۱)

جان لو کہ متکلمین میں سے معتزلہ اشاعرہ وغیرہ یہ زعم رکھتے ہیں کہ جس نے اللہ تعالیٰ کے لیے ظاہر کے مطابق دو آنکھیں، دو ہاتھ اور چہرہ وغیرہ ثابت کیے۔ جن کے بارے میں نصوص قرآن وسنت وارد ہیں۔ تو اس نے اللہ تعالیٰ کے لیے جوارح کا اثبات کیا۔ ایسے جوارح جو ان کے زعم کے مطابق مخلوق کے جوارح سے مشابہ ہیں۔ ...... اسی لیے تم ان لوگوں کو پاؤ گے جنہوں نے اس فکر کو اپنایا ہے اور اس سے متاثر ہوئے ہیں۔ اور علم حدیث سے شغل رکھتے ہیں۔ جب احادیث میں ان صفات کا ذکر آتا ہے تو وہ کہتے ہیں کہ اس میں صفت "ید" کا اثبات ہے۔ مگر جارحہ کی حیثیت سے نہیں۔ اس نص میں صفت وجہ کا اثبات ہے۔ مگر جارحہ کی حیثیت سے نہیں۔ ایسے ہی دیگر صفات کا بھی ذکر کرتے ہیں۔

ہم پوچھتے ہیں جناب عالی وہ کون لوگ ہیں جن کا تم نے تذکرہ کیا ہے؟ ذرا ان کو متعین تو کر لیں۔ کیا آپ کسی ایسے گروہ کا نام بتا سکتے ہیں۔ جن کا یہ عقیدہ ہو کہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ، آنکھیں اور وجہ مخلوق کی آنکھوں، ہاتھوں اور وجوہ کی طرح جوارح ہیں؟ یا ان کا یہ عقیدہ ہو کہ اللہ تعالیٰ مخلوق کی طرح ایک جسم ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں میں اس طرح کے کسی گروہ کا وجود نہیں ہے۔ روافض میں سے ہشام بن الحکم، ہشام جوالیقی، داؤد جواربی کو اس بات سے متہم کیا گیا ہے۔ واللہ اعلم بحقیقۃ حالھم۔ اور مقاتل بن سلیمان کے بارے میں اس کا ثبوت نہیں ہے۔ اس کی تفسیر چھپ کر آ گئی ہے۔ ہر کوئی دیکھ سکتا ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ مقاتل بن سلیمان کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"کہ اللہ تعالیٰ اس کے حقیقت حال کا عالم ہے۔ اشعری یہ مقالات معتزلہ کی کتابوں سے نقل کرتے ہیں۔ معتزلہ مقاتل بن سلیمان سے منحرف تھے۔ شاید انہوں نے نقل میں ملاوٹ کی ہو۔ یا پھر غیر ثقہ راویوں سے نقل کیے ہوں۔ ورنہ میرا یہ نہیں گمان کہ وہ اس حد کو پہنچے ہوں گے۔"

"واما مقاتل فالله اعلم بحقيقة حاله والاشعرى ينقل هذه المقالات من كتب المعتزلة وفيهم انحراف على مقاتل بن سليمان فلعلهم زادوا فى النقل عنه او نقلوا عنه او نقلوا عن غير ثقة والا فما اظنه يصل الى هذا

(۱) شرح کتاب التوحید، ص ۲۰۹، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



الحد"(۱)

امام شافعیؒ نے فرمایا ہے۔ لوگ تفسیر قرآن میں مقاتل کے دست نگر ہیں۔ اور عبداللہ بن المبارکؒ نے جب ان کی تفسیر کو دیکھا۔ تو فرمایا کیا علم ہے۔ کاش اس کے سند کا ذکر ہوتا۔

"وروی عن الشافعی من وجوه الناس عیال علیٰ مقاتل فی التفسیر ......وقال ابن المبارك لما نظر الی شیء من تفسیره یاله من علم لو کان له اسناد"(۲)

خلیفہ (ابوجعفر منصور) نے ایک بار مقاتل بن سلیمان سے کہا مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ تو تشبیہ کا ارتکاب کرتا ہے۔ انہوں نے جواب میں کہا کہ میں تو صرف یہ کہتا ہوں کہ

"آپ کہہ دیجئے وہ اللہ تعالیٰ ایک ہی ہے۔ اللہ تعالیٰ بے نیاز ہے۔ نہ اس سے کوئی پیدا ہوا، نہ وہ کسی سے پیدا ہوا اور نہ کوئی اس کا ہمسر ہے۔"

جو میرے بارے میں اس کے علاوہ دوسری بات کہتا ہے تو وہ جھوٹ بولتا ہے۔

"ان الخلیفة سأل مقاتل بن سلیمان بلغنی انك تشبه فقال انما اقول "قل هو الله احد الله الصمد لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفوا أحدا" فمن قال غیر ذلك فقد کذب"(۳)

معلوم یہ ہوتا ہے کہ جہمیوں نے اسے بدنام کیا ہے ورنہ اکابر ان کی تفسیر کے بارے میں وہ کلمات مدح کبھی نہ لکھتے۔ ایک دوسری دلیل اس بات کی یہ ہے کہ اگر وہ واقعتاً مشبہ ہوتے۔ اور تفسیر میں یہ بات لکھی ہوتی۔ یا کسی کتاب میں انہوں نے یہ لکھا ہوتا تو جہمیہ کی کتابوں میں اس کی عبارتیں نقل ہوتی۔ بلکہ ان کی کتابیں ان عبارتوں سے مملو ہوتیں۔ مگر ایسی کوئی بات جہمیہ کی کتابوں میں نہیں ہے۔ اس سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ انہوں نے نہ تفسیر میں کوئی ایسی بات لکھی ہے اور نہ ہی کوئی کتاب ایسی لکھی ہے۔ البتہ جہمیوں نے اسے خوب بدنام کیا ہے۔

مقصود اس بحث سے یہ ہے کہ جناب سلیم اللہ خان صاحب نے رسوائی سے بچنے کے لیے فرقہ مجسمہ اور مشبہ کا نام لیا ہے ورنہ ہم جانتے ہیں کہ اس کا غرض کیا ہے؟ اور مراد کون ہے؟ یہ تو خیر ایک ضمنی بات ہوگئی۔ ہم اس اوپر درج عبارت کے بارے میں یہ کہنا چاہ رہے ہیں کہ جناب سلیم اللہ صاحب صفات خبریہ کا "حقیقی

(۱) منھاج السنۃ ص ۶۱۸، ج ۲۔ (۲) تھذیب التھذیب ص ۱۶۹، ج ۸۔

(۳) تھذیب الکمال ص ۶۷، ج ۱۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



معنیٰ'' وہی قرار دے رہے ہیں جو عام طور جہمیت کے علمبرداروں کا شیوہ ہے۔ ہم نے اس موضوع پر پہلے حصوں میں تفصیل سے بات کی ہے۔ یہاں صرف اشارات پر اکتفاء کریں گے۔ ابو حامد غزالیؒ لکھتے ہیں:

''معنیٰ اس کا یہ ہے کہ جب بندہ ''ید'' کا لفظ سنے..........تو وہ یہ جانے کہ ''ید'' کا اطلاق دو معانی پر ہوتا ہے۔ ایک وہ معنیٰ جو ''ید'' کا اصل مصداق ہے۔ یعنی وہ مرکب عضو جس میں گوشت، ہڈیاں اور پٹھے ہوتے ہیں۔ ان اشیاء سے مرکب چیز ایک مخصوص جسم ہے۔ جس کے مخصوص صفات ہیں۔ جس سے ہماری مراد یہ ہے کہ اس کے لیے مقدار ہے یعنی طول، عرض اور عمق ہے..........کبھی کبھار اس لفظ ''ید'' کا اطلاق اختیار اور قدرت پر بھی ہوتا ہے۔ جیسا کہ کہا جائے کہ فلاں شہر امیر کے ہاتھ میں ہے۔ اگر چہ امیر کا ہاتھ کٹا ہوا ہو۔

''معناہ انہ اذا سمع الید..........فینبغی ان یعلم ان الید تطلق بمعنیین احدھما ھو الموضع الاصلی وھو عضو مرکب من لحم و عصب وعظم واللحم والعظم والعصب جسم مخصوص و صفات مخصوصۃ اعنی بالجسم عبارۃ عن مقدار لہ طول وعرض و عمق..........وقد یستعار ھذااللفظ اعنی الیدبمعنی آخر لیس ذلک المعنی بجسم اصلا کما یقال البلدۃ فی ید الامیر فان ذلک مفھوم وانکان الامیر مقطوع الید مثلا. (۱)

اب خط کشیدہ الفاظ کو نظر میں رکھیں کہ ''ید'' کا اصل مصداق مخلوق کا ہاتھ ہے۔ اس لیے کہ گوشت، ہڈی اور پٹھے مخلوق کے ہاتھوں میں ہوتے ہیں تو گویا اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے جو ''یدین'' کا لفظ استعمال کیا ہے اس کا بھی حقیقی اور ظاہر مفہوم مخلوق کا ہاتھ ہے البتہ مجازی اور غیر ظاہر مفہوم قبضۂ قدرت اور نعمت ہے۔ احباب تفصیل کے لیے پہلا حصہ ص ۱۱۰ دیکھ لیں۔ اس مبحث میں بس کی گانٹھ یہی مسئلہ ہے۔ اہل سنت خالصہ کے نزدیک صفات خبریہ کے نصوص کا ظاہر وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق ہے اور عقل و سمع میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو اس بات کی نفی کرتی ہو کیونکہ صفت اپنے موصوف کی تابع ہوتی ہے تو جیسے ان کی ذات مقدسہ مخلوقات کی ذوات کی طرح نہیں ہے ایسے ہی ان کی صفات بھی مخلوقات کی صفات کی طرح نہیں ہے۔ مگر جہمیہ فرقہ کا خیال یہ ہے کہ ان نصوص کا ظاہر مخلوق کے ساتھ تشبیہ کا افادہ کرتا ہے اور یہ تو ہر کسی کو معلوم ہے کہ یہ مستحیل ہے لہٰذا ان کی تاویل جہمیہ کے نزدیک واجب ہے لیکن سلف طیب اور اہل سنت خالصہ اس کو رد کرتے

(۱) الجام العوام، ص ۴۲۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



ہیں۔ شیخ عبدالحمید فرماتے ہیں

"یریٰ الشیخ القاسمیؒ ان مناط الاختلاف بین السلف والجهمیة هو الظاهر المتبادر من النصوص فالجهمیة تریٰ ان ظاهرها یفید التشبیه بالمخلوق وهو مستحیل فیجب التاویل والسلف ردوا هذا وقالوا لیس هذا هو ظاهرها وانما ظاهرها ما یلیق بالخالق تعالیٰ ولیس فی العقل ولا فی السمع ما ینفی هذا والصفة تتبع موصوفها کما ان ذاته المقدسة لیست کذوات المخلوقین فکذالك صفاته"(۱)

اس عبارت سے یہ بات ثابت ہے کہ جناب سلیم اللہ خان نے اپنے اس قول سے کہ

''اگر انہیں حقیقی معنیٰ پر محمول کیا جائے تو تجسیم و تشبیہ کی راہیں کھلتی ہیں ......... فرقہ مجسمہ اور مشبہ نے تو ان صفات کے حقیقی معنیٰ مراد لے کر تجسیم و تشبیہ کی تمام منزلیں طے کر ڈالیں۔''

فرقہ جہمیہ کی مضبوط وکالت کی ہے۔ جہمیہ کے نزدیک ان صفات کا حقیقی معنیٰ اور مصداق اول مخلوق کے اعضاء و جوارح ہیں جیسا کہ اوپر درج شدہ عبارات سے معلوم ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ خان صاحب نے کوئی نئی بات پیش نہیں کی ہے۔ البتہ الفاظ بدل دیئے ہیں۔ اس مذہب پر ایک اشکال وارد ہے۔ ہم چاہتے ہیں کہ سلیم اللہ خان صاحب اسے حل کر دیں۔ اس لیے ہم ان کے حضور میں بصد احترام پیش کرتے ہیں کیا عربی زبان میں ایسے الفاظ موجود ہیں جن سے اللہ تعالیٰ اپنی صفات کی تعبیر کریں اور ان سے جوارح اور اعضاء کا شبہ پیدا نہ ہو؟ اگر جواب ہاں میں ہے تو اللہ تعالیٰ نے انکو کیوں استعمال نہیں کیا؟ اور کیوں "وجہ" "یدین" "عین" وغیرہ الفاظ اور صفات استعمال کیے جن کا مصداق اول اور حقیقی معنیٰ اعضاء مخلوق ہیں؟ اور پھر اگر یہ الفاظ استعمال کیے تو کیوں پھر قرآن میں کہیں بھی یہ نہیں فرمایا کہ ان کا ظاہر مفہوم اور حقیقی معنیٰ مراد نہیں ہے؟ اور نہ ان کے نمائندے یعنی نبی علیہ السلام نے پوری زندگی میں کبھی یہ بات کہی ہے کہ ان صفات کا ظاہر مفہوم اور حقیقی معنیٰ مراد نہیں ہے؟ اور اگر ایسے الفاظ نہیں تھے تو پھر متکلمین وہ الفاظ کہاں سے لیکر آئے جو شرح عقائد، مقاصد، مواقف وغیرہ میں موجود ہیں؟ پھر اگر بالفرض استعمال کی مجبوری تھی (معاذ اللہ) تو اس مجبوری کی عدم وضاحت کی کیا مجبوری تھی؟ پھر اگر "لیس کمثله شیء" پر اکتفاء کیا ہے تو اس کو کیوں بار بار مختلف مجالس میں نہیں سنایا؟ اور اس بات کی کیوں وضاحت نہیں کی کہ اس سے مماثلت فی جمیع الاوصاف مراد ہے یا فی بعض الاوصاف؟ اگر فی بعض الاوصاف ہے تو پھر وہ فی اخص الاوصاف ہے یا فی غیر اخص الاوصاف؟

(۱) الصواعق المرسلۃ ص۵۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ممکن ہے خان صاحب اس مشکل کو حل کر لیں۔

**شہ پارۂ محترم:**

جناب سلیم اللہ خان صاحب آگے لکھتے ہیں.

''متقدمین سلف صالحین کا مسلک یہ ہے کہ جو صفات متشابہات قرآن وحدیث سے ثابت ہیں۔ ان کے متعلق بس اتنا ہی جان لینا کافی ہے کہ (۱) جو لفظ صفت باری تعالیٰ پر دلالت کناں ہے اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ثابت ہے۔ (۲) اس لفظ سے اس کا ظاہری اور حقیقی معنیٰ ہرگز مراد نہیں۔ (۳) نیز ذات باری تعالیٰ مخلوق کی مشابہات سے پاک ہے جس طرح اللہ نے فرمایا ہے ''لیس کمثلہ شیء'' نہیں اس کی طرح کا سا کوئی۔''(۱)

اس عبارت میں کوئی نئی بات نہیں ہے البتہ ہماری اس ذکر شدہ بات کی تصدیق ہوگئی کہ خان صاحب فرقہ جھمیہ کے اعتقاد کے مطابق صفات خبریہ کا حقیقی اور ظاہری مفہوم انسانی مزایا وخصائص کو قرار دے رہے ہیں یعنی ''وجہ''، ''یدین''، ''عین''، ''اصابع'' وغیرہ کا مصداق اول اور حقیقی معنیٰ انسانوں کے اعضا ہیں۔

احباب اوپر درج شدہ عبارت میں دوسرے نمبر پر نظر رکھیں۔ خان صاحب آگے اس مسئلہ پر لکھتے ہیں:

''یہ اہل سنت کا مسلمہ مؤقف ہے جس پر چند دلائل پیش خدمت ہیں (۱) امام مالک رحمہ اللہ کی مجلس میں ایک شخص نے الرحمٰن علی العرش استویٰ کی تلاوت کر کے یہی سوال اٹھایا کہ اللہ تعالیٰ کا استواء کیسا ہے؟ امام مالکؒ نے ایک لمحہ سوچ کر ارشاد فرمایا یہ استواء ایسا ہی ہے جیسا اللہ تعالیٰ نے آیت کریمہ میں اپنے بارے میں بیان فرمایا ''الرحمٰن علی العرش استویٰ'' (یعنی صرف صفت استواء کی نسبت باری تعالیٰ کے لیے ثابت ہے) اس کی کوئی کیفیت نہیں (کیوں کہ یہ جسم کی خصوصیت ہے) اس لیے یہاں کیفیت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے جواب میں اہل سنت والجماعت کے موقف کی ترجمانی فرمائی ہے کہ ''استواء'' باری تعالیٰ کی متشابہ المعنیٰ صفت ہے۔ لہٰذا صفت استویٰ کی نسبت باری تعالیٰ کے لیے ثابت کر کے اس کے معنیٰ و مراد پر لب کشائی سے گریز کرنا چاہیے۔ یہی وجہ ہے اہل سنت استویٰ کی تشریح ما یلیق بہ (ایسا استویٰ جو اس کے شایان شان ہے) سے کر دیتے ہیں۔''(۲)

ہم جناب سلیم اللہ خان کے اس دعویٰ اور دلیل کے حوالے سے چند گزارشات اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرنا چاہتے ہیں۔

---

(۱) کشف البیان، ص ۱۶۳۔ (۲) کشف البیان، ص ۱۶۳، ج ۱۔

''محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ''

www.KitaboSunnat.com



## نفی و اثبات کیفیت:

اس بات میں تو شبہ نہیں ہے کہ جناب سلیم اللہ خان صاحب کے اکابر اللہ تعالیٰ سے کیفیت کی نفی کرتے ہیں اور ہمارے اکابر اس کا اثبات کرتے ہیں البتہ بندوں سے علم بالکیفیۃ کی نفی کرتے ہیں۔ اس مقصد کے لیے چند عبارتیں پیش خدمت ہیں۔ ابو المظفرؒ اسفرائنی لکھتے ہیں:

"وان تعلم انه لا يجوز عليه الكيفية والكمية والاينية لان من لا مثل له لا يمكن ان يقال فيه كيف هو ؟ومن لا عدد له لا يقال فيه كم هو؟ ومن لا اول له لا يقال له مم كان؟ ومن لا مكان له لا يقال فيه أين كان"(۱)

کہ تو یہ بھی جان لے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات پر کیفیت، کمیت اور اینیت جائز نہیں ہے کیونکہ جس ذات کی مثل نہ ہو، اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ کیسے ہیں؟ اور جس کے لیے عدد نہ ہو اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا۔ کہ وہ کتنے ہیں؟ اور جس کے لیے اول نہ ہو اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ کس چیز سے ہے؟ اور جس کے لیے کوئی مکان نہ ہو، اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ کہاں تھا؟

یہی بات ایک دوسرے فاضل اشعری امام ابو بکر بیہقیؒ نے بھی لکھی ہے۔ صورت پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

"فان الصورة تقتضي الكيفية وهي عن الله وعن صفاته منفية"(۲)

یعنی ''صورت'' کیفیت کا تقاضا کرتی ہے مگر کیفیت اللہ کی ذات اور ان کی صفات سے منفی ہے۔

ہم کہتے جناب عالی یہ عجیب بات ہوئی کیونکہ ہر صفت کسی نہ کسی کیفیت کا تقاضا کرتی ہے بلکہ اگر سچی بات کی جائے تو ذات بھی کسی نہ کسی کیفیت کا تقاضا کرتی ہے پھر کیوں نہ تمام کے تمام صفات کی نفی کی جائے، بلکہ کیوں نہ اللہ تعالیٰ کے ذات کی نفی کیا جائے؟ تاکہ نہ رہے بانس نہ بجے بانسری۔ یہ جو اسفرائنی نے بات لکھی ہے کہ

''جس ذات کی مثل نہ ہو اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ کیسے ہیں۔''

غلط محض ہے اگر مماثلت کی نفی سے مماثلت بجمیع الوجوہ مراد ہے تب تو ''کیف ھو'' کا لفظ مخلوق کے بارے میں بھی استعمال نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ کوئی مخلوق بجمیع الوجوہ دوسری مخلوق سے مماثل نہیں ہے اور اگر مماثلت من وجہ مراد ہے تو پھر یہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں بھی ممنوع نہیں ہے۔ جناب رازیؒ نے لکھا ہے کہ

"فبث بما ذكرنا ان المشابهة من بعض الوجوه لا توجب ان يكون قائله

(۱) التبصیر، ص۳۸۷۔ (۲) الاسماء والصفات، ص۳۸۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



موصوفا بانه شبه الله بالخلق وبانه شبهه"(۱)

یعنی اس بحث سے جس کو ہم نے ذکر کیا ہے یہ ثابت ہو گیا ہے کہ مشابہت بعض وجوہ سے یہ لازم نہیں کرتا کہ اس کے قائل کو اس بات سے موصوف کیا جائے کہ اس نے اللہ تعالیٰ کو مخلوق سے یا پھر مخلوق کو اللہ تعالیٰ سے مشابہ قرار دیا ہے۔ اور سیف الدین آمدیؒ لکھتے ہیں:

"فالمختار من اقسامها انما هو القسم الاخير ولا يلزم من كون القديم مماثلا للحادث من وجه ان يكون مماثلا للحادث من جهة كونه حادثا بل لا مانع من الاختلاف بينهما فى صفة القدم والحدوث وان تماثلا بأمر آخر"(۲)

مختار ان اقسام میں سے آخری قسم ہے مگر حادث کے ساتھ من وجہ مماثل ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ جہت حدوث میں اس کے ساتھ مماثل ہو بلکہ اس سے کوئی مانع نہیں ہے کہ اختلاف ان دونوں کے درمیان صفت قدم اور حدوث میں ہو۔ اگرچہ دوسری جہت میں ایک دوسرے کے ساتھ مماثل ہو۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی تو پھر "کیف" کے مانع ہونے کی وجہ صرف یہ رہ جاتی ہے کہ انسان کی ذہنی رسائی اس تک نہیں ہے جیسا کہ ہمارے اکابر سے مروی ہے۔ شیخ سفارینیؒ لکھتے ہیں:

"واما الوقوف علىٰ حقيقة أمر يعود الىٰ الكيفية مجهول والجهالة فيه انه لا سبيل لنا الى معرفة الكيفية لانها تبع للماهية"(۳)

یہ تو ضمنی بات تھی۔ ہم دراصل یہ کہنا چاہ رہے تھے کہ ہمارے اکابر کے نزدیک فی الاصل علم بالکیفیۃ منفی ہے۔ گویا بالفاظ دیگر تکییف منع ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"فقول ربيعة و مالك "الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والايمان به واجب" موافق لقول الباقين امروها كما جاء ت بلا كيف فانما نفوا علم الكيفية ولم ينفوا حقيقة الصفة......وايضا فانه لا يحتاج الى نفى علم الكيفية اذا لم يفهم عن اللفظ معنى وانما يحتاج الىٰ نفى علم الكيفية اذا اثبتت الصفات"(۴)

امام مالکؒ اور ربیعۃ الرائیؒ کا "الکیف غیر معقول" اور "الاستواء معلوم" کہنا دوسرے ان علماء کے قول

(۱) اساس التقدیس، ص ۱۴۸۔
(۲) ابکار، ص ۵۹۳، ج ۲۔
(۳) لوامع الانوار، ص ۵۹۸، ج ۱۔
(۴) مجموع الفتاویٰ، ص ۳۹، ج ۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کے عین مطابق ہے جو کہتے ہیں کہ احادیث کو اسی طرح چلاؤ جیسے وہ آئی ہیں۔ بغیر کیفیت بیان کیے کیونکہ انہوں نے کیفیت کے علم کی نفی کی ہے۔ حقیقت صفت کی نفی نہیں کی ہے۔ اسی طرح (کیفیت کے علم کی نفی کا انسان تب محتاج ہوتا ہے جب لفظ کے معنی کو جان لے) اگر لفظ سے کسی معنی کو نہ جان لے تب کیفیت کے علم کی نفی کا انسان محتاج نہیں رہتا۔ محتاج اس نفی کا تب رہتا ہے جب صفت (کے معنی کا) اثبات کرے۔ اور شیخ ابن عثمان کہتے ہیں:

"فلتبین ان کیفیة استواءہ مجهولة للعباد فلم ینفوا ثبوت ذلك فی نفس الامر ولکن نفوا علم الخلق"[۱]

تو اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے استواء کی کیفیت بندوں سے مجہول ہے۔ ان ائمہ کرام نے نفس الأمر میں کیفیت کے ثبوت کی نفی نہیں کی ہے مگر علم خلق کی اس سے نفی کی ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ من غیر کیف اور بلا کیف وغیرہ کا مطلب یہ ہے کہ ان صفات کی کیفیت کو مخلوق نہیں جانتی بالفاظ دیگر من غیر تکییف ہے۔ شیخ ابن عثیمین کا کہنا ہے:

"والمراد بقوله "من غیر کیف"ای من غیر تکییف لیس المراد من غیر کیفیة لاننا نعلم ان الله استوىٰ علی العرش علیٰ کیفیة یعلمها ونحن لانعلمها ولا یصح ان یراد بذالك نفی الکیفیة لاننا اذا نفینا الکیفیة نفینا الاصل اذما من شیء الاوله کیفیة ولکن المنفی هو التکییف"[۲]

ماتن کا قول من غیر کیف سے مراد یہ ہے کہ بغیر کسی تکییف کے، بغیر کیفیت ہونا اس کا مقصود ومراد نہیں ہے۔ کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر کسی ایسی کیفیت سے مستوی ہے جس کو صرف وہ جانتا ہے۔ ہم نہیں جانتے اس لفظ سے کیفیت کی نفی کو مراد لینا درست نہیں ہے کیونکہ اگر ہم نے کیفیت کو نفی کیا تو گویا ہم نے اصل استواء کو نفی کیا کیونکہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے۔ جس کے لیے کوئی کیفیت نہ ہو مگر منفی کیفیت ہے۔

اس تحقیق سے ہمارے مسلک کی وضاحت ہوگئی ہے اور یہ بات تو ہر معقول آدمی جانتا ہے کہ کسی ذات کا بغیر کسی کیفیت کے قائم ہونا متصور نہیں ہے اگر کوئی یہ کہتا ہے کہ کیفیت حادث ہے جس کا لاحق ہونا دلیل حدوث ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ مالا یخلوا عن الحوادث فهو حادث کا جو ضابطہ بیان کیا جاتا ہے تو وہ مخلوق کے بارے میں بیان کیا جاتا ہے۔ جن چیزوں کے بارے میں اسے بیان کیا گیا ہے وہ چیزیں پہلے معدوم تھیں۔ اگر برا نہ لگے تو ایک مثال پیش خدمت ہے۔ "نسفیہ" میں کہتے ہیں کہ العالم بجمیع اجزاء محدث اذھوا عیان

(۱) حاشی اللوامع، ص۲۰۲، ج۱۔    (۲) شرح السفارینیہ، ص۲۲۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



واعراض الخ شارح نے اس کا یہ خلاصہ بیان کیا کہ عالم یا تو اعیان ہے یا پھر اعراض۔ جو قائم بذاتہ ہے اعیان ہیں اور جو ایسے نہیں ہے اعراض ہیں۔ اعیان پھر یا تو جسم ہے یا جوہر، یہ وہ جز ہے جو تجزیہ قبول نہیں کرتا ہے اور عرض اجسام و جواہر میں پیدا ہوتا ہے۔ جب بات یہ ہوگئی کہ عالم اعیان واعراض ہے تو بعض اعراض بالمشاہدہ حادث ہیں اور بعض بالدلیل ،اور اعیان حوادث سے خالی نہیں ہوتے۔ جو حوادث سے خالی نہیں ہوتا وہ حادث ہوتا ہے۔ پھر پہلے مقدمے کی یہ دلیل دی ہے کہ وہ حرکت وسکون سے خالی نہیں ہوتے اور یہ دونوں حادث ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ چیزیں چونکہ نو پیدا ہیں۔ کیونکہ سارے مخلوق ہیں اس لیے پھر حوادث سے حادث ہوگئیں جو ذات نو پیدا نہ ہو قدیم ہو، وہ کیونکر ان حوادث سے حادث ہوں گے؟ یہ بات تو ہم نے بالفرض والتقدیر تسلیم کی ہے تب یہ مناقشہ کیا ہے، اگر ہم یہ کہیں کہ ہم اس دلیل سے مطمئن نہیں ہے۔ جو ذات حوادث کے حلول سے حادث ہوتی ہے۔ وہ فی الحال حادث ہوں یا مستقبل میں؟ اگر فی الحال حادث ہوگی مثلاً جیسے انسان کہ وہ فنا ہو جاتا ہے۔ ہم کہیں گے کہ ہم اس کا حدوث اس کی پیدائش سے معلوم کرتے ہیں۔ تیری دلیل کی حاجت نہیں ہے اور اگر مستقبل میں کہتے ہیں مثلاً زمین وآسمان کا ختم ہونا، تو پھر آپ کے دلیل کا صدق اب تک ثابت نہیں ہے۔

ہمیں ان لوگوں کی عقل پر تعجب ہے جو اس دلیل سے تمسک کرتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اعیان کو جو حوادث لاحق ہوتے ہیں۔ وہ بغیر ان کے اختیار کے لاحق ہوتے ہیں اور جب کوئی جسم محل حدوث حوادث بغیر اپنے اختیار کے بن جاتا ہے تو اس کا صاف صاف مطلب یہی ہوتا ہے کہ وہ ''محتاج'' ہے۔ ایسے حالات میں کوئی شخص اس اصول کو اللہ تعالیٰ کی ذات پر کیسے منطبق کر سکتا ہے؟ اللہ تعالیٰ کے اختیاری صفات کو بالفرض ہم ''حلول حوادث'' مان بھی لیں تب بھی اس قاعدے کا انطباق ان کی ذات پر بہت مشکل ہے۔ شیخ صالح فرماتے ہیں:

''وهذا البرهان لم يدل عليه القرآن ولا السنة بل دل القرآن والسنة على بطلانه وذلك من جهة ان الجسم موجود بعراضه وانه اذا كان العرض يحل في الجسم فدل على انه غير مختار لحلوله لا حظ معي۔ اذا كان الجسم يحل فيه العرض والجسم لم يختر حلول العرض فيه فدل على انه محتاج لا ينطبق على الصورة التي فيها الكلام''(۱)

خلاصہ یہ ہے کہ یہ ایک فضول دلیل ہے۔ بس یہ صرف ہم ہمت توڑ کی بھروسہ کر سکتے ہیں اس لیے

---

(۱) جامع الشروح، ص ۲۹۷، ج ۱۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



"کیفیت" کی بحث میں اس کو زیر بحث لانا کسی طرح درست نہیں ہوگا، الحمد للہ رب العالمین۔

## مذہب تفویض ضعیف ہے:

ہم نے پیچھے کے صفحات میں کیفیت کے حوالے سے تین شبہات کی حقیقت واضح کر دی ہے۔ احباب انکو ایک بار پھر ملاحظہ فرمالیں۔ یہاں جناب سلیم اللہ خان صاحب نے امام مالکؒ سے ایک مروی قول کو نقل کیا ہے اور پھر اس پر تمام بحث کی بنیاد رکھی ہے۔ ترجمہ اس کا یہ ہے

"یہ استواء ایسا ہی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے آیت کریمہ میں اپنے بارے میں فرمایا الرحمٰن علی العرش استویٰ (یعنی صرف استویٰ کی نسبت باری تعالیٰ کے لیے ثابت ہے) اس کی کوئی کیفیت نہیں (کیونکہ یہ جسم کی خصوصیت ہے) اس لیے یہاں کیفیت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔"

امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے جواب میں اہل سنت والجماعت کے موقف کی ترجمانی فرمائی ہے کہ "استواء" باری تعالیٰ کی متشابہ المعنیٰ صفت ہے۔ لہٰذا صفت استواء کی نسبت باری تعالیٰ کے لیے ثابت کر نے اس کے معنیٰ و مراد پر لب کشائی سے گریز کرنا چاہیے۔ (۱)

یہ قول تو امام مالکؒ سے ثابت ہے البتہ یہ بالکل مولویانہ جھوٹ ہے کہ امام مالکؒ نے "استواء باری تعالیٰ" کو متشابہ المعنیٰ صفت قرار دیا ہے۔ تعجب اس پر ہے کہ ایسے لوگ بھی "استاذ المحدثین" قرار دیئے جاتے ہیں۔ یہاں یہ بات بھی ذہن میں رکھنے کی ہے کہ عام طور پر معاصر اشاعرہ صفات خبریہ کو متشابہ المعنیٰ قرار دیتے ہیں۔ "العقیدۃ الاسلامیہ" کے مصنفین نے پہلے ایک عنوان رکھا ہے "الآیات المتشابھۃ وموقف العلماء منھا" پھر اس کے تحت لکھا ہے کہ

"لقد وقف العلماء حيال هذه الايات القرآنية التى هى من المتشابهة وقفوا موقفين وذهبوا الىٰ مذهبين "(۲)

یعنی علماء کرام نے ان آیات قرآنیہ کے حوالے سے، جو فی الحقیقت متشابہ ہیں۔ دو موقف اختیار کیے ہیں۔

پھر ان دو مواقف کی آگے وضاحت کی ہے کہ ایک تفویض ہے، اور ایک تاویل ہے حالانکہ تفویض المعنیٰ کے موقف کو خود اشاعرہ نے بے حقیقت کر کے رکھ دیا ہے۔ ہم اس وقت صرف ایک دو عبارات جناب فخر رازیؒ وغیرہ کے پیش کرتے ہیں جو دراصل ابن فورکؒ کے قول پر متفرع ہے۔ اس کی عبارت ہم آگے ان شاء اللہ پیش کریں گے۔ جناب رازیؒ نے استویٰ کے بارے میں پہلے مذاہب اھل السنۃ پر سخت تنقید کی

(۱) کشف البیان، ص۱۶۳۔ (۲) العقیدۃ الاسلامیہ، ص۱۷۹۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com



ہے جس کا ہم اگلی جلدوں میں جائزہ لیں گے۔ پھر لکھا ہے کہ جب ان دلائل سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ کے لیے استقرار محال ہے۔ تو اب لوگوں کے لیے دو قول رہ گئے ہیں۔ (۱) ایک تفویض کا'' کہ ہم تاویل میں مشغول نہیں ہوتے۔ جبکہ ہمیں اس بات کا قطعی یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ جہت اور مکان سے منزہ ہے۔ آیت کی تاویل کو ہم ترک کرتے ہیں۔ شیخ ابو حامد غزالیؒ نے امام احمدؒ کے اصحاب سے یہ نقل کیا ہے کہ انہوں نے تین احادیث کی تاویل کی ہے (ہم نے پہلے لکھا ہے کہ یہ حکایت بے حقیقت ہے (و۔ و)) ......... مگر تم یہ جان لو کہ یہ قول دو وجوہات کی بنا پر ضعیف ہے۔ اول اس وجہ سے کہ اگر ان لوگوں کا قطعی یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ جہت اور مکان سے منزہ ہے۔ تو اس کا یہی مطلب ہوا کہ استواء سے جلوس اللہ تعالیٰ کی مراد نہیں ہے اور یہی تاویل ہے اور اگر وہ جہت اور مکان سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ کا قطعی یقین نہیں رکھتے، بلکہ اس میں شک کرتے ہیں۔ تو پھر وہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں جاہل ہے۔ الا یہ کہ وہ ظاہر کو مراد قرار نہ دیں۔ البتہ دوسرے معنی کی تعیین نہ کریں، خطا میں واقع ہونے کی خوف سے یہ بات قریب ہے۔ مگر یہ بھی ضعیف ہے۔ ایک اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں عربی زبان سے مخاطب بنایا ہے تو لازم ہے کہ لفظ سے ان کا وہ مفہوم مراد ہو جس کے لیے لفظ وضع ہوا ہے۔ پس جب عربی زبان میں استواء کا استقرار اور استیلاء کے بغیر کوئی معنی ہی نہیں ہے۔ اور استقرار پر اس کو محمول کرنا محال ہے تو واجب ہے کہ اس کو استیلاء پر محمول کیا ہے۔ ورنہ لفظ کا تعطیل معنی سے لازم آتا ہے۔ جو بالکل جائز نہیں ہے۔ دوسرے اس وجہ سے کہ قاطع دلیل اس بات پر موجود ہے کہ تاویل کی طرف جانا لازم ہے۔ وہ یہ ہے کہ دلائل عقلیہ اس بات پر قائم ہوگئے ہیں کہ استقرار اللہ تعالیٰ پر محال ہے اور ظاہراً لفظ استواء استقرار کے معنی پر دلالت کر رہا ہے۔ اب یا دونوں لیں گے یا دونوں چھوڑیں گے یا پھر نقل کو ترجیح ہوگی یا عقل کو؟ پہلے تین احتمالات باطل ہیں صرف آخری احتمال باقی ہے۔ ہم عبارت کے چند الفاظ نقل کرتے ہیں۔ www.kitabosunnat.com

"فثبت بهذه الدلائل ان الاستقرار على الله تعالىٰ محال وعند هذا للناس فيه قولان الاول انا لا نشتغل بالتاويل بل نقطع بان الله تعالىٰ منزه عن المكان والجهة ونترك تاويل الاية وروى الشيخ الغزالي عن بعض اصحاب الامام احمد بن حنبل انه اول ثلاثة من الاخبار ......

واعلم ان هذا القول ضعيف لوجهين الاول انه ان قطع بان الله تعالىٰ منزه عن المكان والجهة فقد قطع بان ليس مراد لله تعالىٰ من الاستواء الجلوس وهذا هو التاويل وان لم يقطع بتنزيه الله تعالىٰ عن المكان

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



والجهة بل بقي شاكا فيه فهو جاهل بالله تعالى اللهم الا ان يقول انا قاطع بانه ليس مراد الله ما يشعر به ظاهره بل مراده به شيء آخر ولكن لا أعين ذلك المراد خوفا من الخطاء فهذا يكون قريبا وهوا يضا ضعيف (لوجهين )لانه لما خاطب بلسان العرب وجب ان لا يريد باللفظ الا موضوعه في لسان العرب واذاكان لا معنى للاستواء في اللغة الا الاستقرار والاستيلاء وقد تعذر حمله على الاستقرار فوجب حمله على الاستيلاء والا لزم تعطيل اللفظ وانه غير جائز والثاني هو دلالة قاطعة على انه لا بدمن المصير الى التاويل وهو ان الدلالة للعقلية لما قامت على امتناع الاستقرار ودل ظاهر لفظ الاستواء على معنى الاستقرار فاما ان نعمل بكل واحد من الدليلين ......فلم يبق الاان نقطع بصحةالعقل ونشتغل بتاويل النقل"(۱)

ہمارے زمانے کے ایک بڑے جہمی حسن سقاف نے بھی لکھا ہے کہ

لكن التفويض عندنا هو الجهل او عدم العلم بالمقصودمن النص خلافا للتاويل الذى هو العلم بالمقصود من النص او فهم المقصود وهو مذهب عندنا غيراصلي وغير مرغوب فيه لانه عنوان الجهل والجبن والتميع في الاعتقاد ولايسلك الاعندالعجز عن فهم النص بعد بذل الوسع والجهد ومن سلكه من السلف ابتداء كانوا مخطيئن بنظرنا"(۲)

ہمارے مسلک پر یہ اعتراضات وارد نہیں ہے کیونکہ ہم نے پہلی جلد ص ۱۱۰ سے ص ۱۲۳ تک اس بات کی کامل وضاحت کی ہے کہ وہ اسماء و صفات جو اللہ تعالیٰ اور بندوں دونوں کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ وہ دونوں میں حقیقت ہوتے ہیں مگر ہر ایک میں اپنی شان اور حیثیت کے مطابق ،احباب وہ بحث ایک بار پھر ملاحظہ کرلیں۔اس بحث سے یہ بات معلوم ہوگی کہ مذہب تفویض ایک ضعیف بلکہ بے حقیقت مذہب ہے۔ مگر تعجب ہے کہ ہمارے زمانے کے مصنفین بالعموم اسی کے پرچارک ہیں۔احباب پہلی عبارت کے خط کشیدہ الفاظ پر نظر رکھیں تو یہ جان جائیں گے کہ جناب رازیؒ استواء کے صرف دو معنی مانتے ہیں۔مگر ابن العربیؒ وغیرہ دس گیارہ معانی مانتے ہیں۔اب بندہ کس محقق کی بات تسلیم کریں؟ شاعر نے ایسے ہی موقع پر کہا تھا کہ

(۱) الکبیر،ص۹،ج۸۔ (۲) صحیح عقیدۃ الطحاویۃ،ص۱۵۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کس کا یقین کیجئے کس کا یقین نہ کیجئے　　لائے ہیں بزم ناز سے یار خبر الگ الگ

## امام مالکؒ کا اس قول سے منشاء:

امام مالکؒ بن انس سے استواء کے بارے میں مختلف اقوال وارد ہیں۔ ایک قول یہ وارد ہے جو جناب سلیم اللہ خان نے پیش کیا ہے کہ

"الرحمن علىٰ العرش استوىٰ كما وصف نفسه ولا يقال والكيف عنه مرفوع ."[۱]

ایک اور قول یہ وارد ہے کہ

"قيل لمالك "الرحمن علىٰ العرش استوىٰ ، كيف استوىٰ فقال مالك استواء ه معقول وكيفيته مجهولة"[۲]

ایک اور روایت میں ہے کہ امام مالکؒ نے فرمایا

"الكيف غير معقول والاستواء منه غير مجهول والايمان به واجب"[۳]

اس قول کے بارے میں امام ذہبیؒ لکھتے ہیں کہ یہ امام مالکؒ سے ثابت ہے اور ایسا ہی قول جناب ربیعہ الرائی جو شیخ امام مالکؒ ہے، سے بھی ثابت ہے۔ اور یہ تمام اہل سنت کا قول ہے کہ کیفیت استواء ہمارے لیے مجہول ہے۔ ہم اس کو نہیں سمجھتے اور استواء ان کا معلوم ہے۔ جیسا کہ انہوں نے خبر دی ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کے شان کے لائق ہے۔

"هذا ثابت عن مالك وتقدم نحوه عن ربيعة شيخ مالك وهو قول اهل السنة قاطبة ان كيفية الاستواء لا نعقلها بل نجهلها وان استواء ه معلوم كما اخبر في كتابه وانه كما يليق به"[٤]

امام مالکؒ سے ایک اور قول بھی وارد ہے:

"قال سألت عن غير مجهول وتكلمت في غير معقول انك امرء سوء"[٥]

ان سارے اقوال کو جب ہم ملا کر پڑھتے ہیں اور غور کرتے ہیں تو حاصل یہی نکلتا ہے کہ کیفیت استواء ہمارے لیے مجہول ہے۔ ہماری عقل میں نہیں آسکتی اس لیے ان کے بارے میں "کیف" سے سوال نہیں کرنا

---

(۱) الاسماء والصفات، ص ۵۱۴۔　(۲) التمہید، ص ۳۲۶، ج ۳۔
(۳) العلو، ص ۹۵۴، ج ۲۔　(۴) ایضاً۔
(۵) ایضاً۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



چاہیے۔ یہی مطلب ''کیف عنہ مرفوع'' کا ہے۔ اگر ''غیر معقول'' کا یہ مطلب ہو جائے کہ ان کے لیے سرے سے کیفیت ہی نہیں ہے تو پھر "كيفيته مجهولة" کیوں کر درست ہو گا؟ پھر تو "وكيفيته معدومة" ہی کہنا صحیح قول ہوگا۔ اور بھی بہت سارے اکابر نے کیفیت صفات کے مجہول ہونے کی بات کی ہے۔ مثلاً ابوحفص بن شاہین نے کہا ہے کہ میں امام ابوجعفر ترمذیؒ کے پاس موجود تھا کہ کسی نے ان سے نزول رب کے بارے میں سوال کیا کہ رب کا نزول کیسا ہے؟ کیا علو اس کے اوپر باقی رہتا ہے؟ تو انہوں نے جواب میں کہا کہ نزول معقول ہے اور کیفیت مجہول ہے۔ ایمان اس پر لانا لازم ہے۔ اس کے بارے میں سوال کرنا بدعت ہے۔

"حضرت عندابى جعفر الترمذى فسأله سائل عن حديث نزول الرب فالنزول كيف هو يبقى فوقه علو؟فقال النزول معقول والكيف مجهول والايمان به واجب والسوال عنه بدعة"(۱)

اس قول کی توضیح میں امام ذہبیؒ نے طویل عبارت لکھی ہے۔ آپ ﷫ اس کا یہ ہے کہ

"فاذااتصف بها من ليس كمثله شيء فالصفة تابعة للموصوف وكيفية ذلك مجهولة عند البشر"(۲)

یعنی مخلوق کے لیے ان صفات سے موصوف ہونے کی کیفیت مجہول ہے۔

یہی بات معمر بن احمد بن زیاد الاصفہانی نے بھی لکھی ہے:

"وان الله استوىٰ علىٰ عرشه بلا كيف ولا تشبيه ولا تاويل والاستواء معقول والكيف مجهول وانه بائن من خلقه والخلق منه بائنون"(۳)

اس قول سے ہماری اوپر والی بات کی تائید ہو جاتی ہے۔ دیکھیے پہلے ''بلا کیف'' کے الفاظ رکھ دیے ہیں۔ بعد میں ''والکیف مجہول'' کے الفاظ لکھے ہیں۔ اگر ''بلا کیف'' کا یہ مطلب ہوتا کہ ان کے لیے سرے سے کیفیت ہے ہی نہیں ہے پھر ''والکیف مجہول'' دوبارہ لکھنے کی کیا ضرورت تھی؟ یہی بات مشہور شافعی عالم جناب ابوالحسن الکرجی نے اپنے طویل قصیدہ میں لکھی ہے۔ تین اشعار ملاحظہ ہوں

| | |
|---|---|
| عقيدة اصحاب الحديث فقد سمت | بأرباب دين الله اسنى المراتب |
| عقائدهم ان الاله بذاته | علىٰ عرشه مع علمه بالغرائب |

(۱) العلو ص ۱۲۲۹، ج ۲۔ (۲) ایضاً۔

(۳) العلو ص ۱۳۰۸، ج ۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



وإن استواء الرب يعقل كونه ويجهل فيه الكيف جهل الشهارب[1]

دیکھئے آخری شعر میں کیفیت کے مجہول ہونے کی بات ہے یعنی مخلوق کو اس کا علم نہیں ہے۔

**سیف عصری کا اعتراض:**

مگر ایک معاصر جہمی صاحب نے لکھا ہے کہ

"وهذا كقول القائل الشريك لله غير معقول فهذا حكم عقلي باستحالة وجود شريك لللہ تعالیٰ في ربوبيته او الوهيته فلا يصح من عاقل ان يفسر قولنا "الشريك لللہ غير معقول "بان الله شريكا لكن لا نعقله"[2]

ہم کہتے ہیں کہ جناب عالی نے محض مغالطہ سے راستہ بنانے کی کوشش کی ہے۔ "غیر معقول" کا عصری لٹریچر سے یہ مفہوم بھی ہے کہ عقل اس چیز کی منکر ہے جیسا کہ "عصری" نے لکھا ہے۔ قدیم لٹریچر میں اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز عقل میں آ سکتی ہے۔ مگر اس کے معلوم ہونے کا طریقہ نہیں ہے۔ جیسے مردے کو قبر میں عذاب دیا جاتا ہے۔ تو کوئی پوچھ لیں کہ اس کی کیا کیفیت ہے؟ دوسرا یہ جواب دیں کہ اس کی کیفیت غیر معقول ہے۔ اب یہاں کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ "غیر معقول" کا مطلب "عدم" ہے۔ بات درحقیقت ایسی تھی کیونکہ امام مالکؒ نے ہی کیفیت کو مجہول قرار دیا تھا۔

ہماری اس بات کا قرینہ یہ ہے کہ امام ابوسعید دارمیؒ نے "نزول" کے بارے میں لکھا ہے کہ

"لم نكلف كيفية نزوله في ديننا ولا تعقله قلوبنا وليس كمثله شيء من خلقه فنشبه منه فعلا او صفة بفعالهم وصفتهم ولكن ينزل بقدرته ولطف ربوبيته كيف يشاء فالكيف منه غير معقول والايمان بقول رسول الله في نزوله واجب ولايسأل الرب عما يفعل كيف يفعل وهم يسألون لانه القادر علىٰ ما يشاء ان يفعله كيف يشاء وانما يقال لفعل المخلوق الضعيف الذي لا قدرة له الا ما اقدره الله تعالىٰ عليه كيف يصنع وكيف قدر."[3]

اس عبارت سے تین باتیں معلوم ہوگئی ہیں۔ ۱۔ ایک یہ ہے کہ امام مالکؒ کے قول میں "غیر معقول" سے "معدوم الکیفیۃ" مراد نہیں ہے۔ کیونکہ یہاں الفاظ "ولا تعقلہ قلوبنا" کے ہیں جس کا مطلب ہے کہ

(۱) العلو ص ۱۳۶، ج ۲۔ (۲) القول التمام ص ۲۸۹۔

(۳) الرد علی الجھمیۃ ص ۱۲۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ہمارے دل اس کیفیت کو نہیں سمجھتے۔۲۔ دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ اس کے مثل کوئی شے نہیں ہے کہ ہم اس کی صفات اور افعال کو اس شے کے صفات و افعال سے مشابہ قرار دیں۔ ''کیف'' سے سوال کرنے والے کے جواب میں یہی بات لازم ہوتی ہے کہ فلان جیسے یا فلان جیسے۔۳۔ تیسری بات یہ معلوم ہوئی کہ ''کیف'' کے ذریعے عاجز مخلوق کے بارے میں سوال درست ہے کہ ان کے اترنے کا لگا بندھا طریقہ ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ تو قادر ذات ہے۔ اس کے نزول کا کوئی لگا بندھا طریقہ تو نہیں ہے۔ وہ چاہے تو تمام مخلوقات کے طریقوں سے علیحدہ طریقہ پر ''نزول'' فرمالیں۔ تو پھر ایسی ذات کے بارے میں ''کیف'' سے سوال کرنے کا کیا فائدہ ہوگا۔

اس کتاب (القول التمام) میں بے شمار مغالطات ہیں جن کا جواب لازم ہیں۔ ہم بشرط حیات اس کا ارادہ رکھتے ہیں۔ مگر پہلے اس کام سے فارغ ہو جائیں۔ بطور مثال ان صاحب کی ایک بات دیکھ لیتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

"وههنا سوال لمن قال بالعلو الحسى ما قولكم فى عقيدة الحلول ؟فان قالوا ضلال وغىّ قلنا قدوافقتم اهل السنة ولكن ينافى هذا المعتقد القول بالعلوالحسى فان قالوا وما وجه المنافاة ؟قلنا جهة العلوالتى تثبتون وجود الله فيها اما ان تكون مخلوقا اولا؟فان قلتم مخلوق فقد قلتم بحلول الله فى مخلوق وهذا كفروان قلتم ليست مخلوقا لله فقد كذبتم قوله تعالىٰ"الله خالق كل شىء (الرعد:١٦)وهذا كفر ، وان قلتم نحن نقول هى جهة عدمية لا وجودية قلنا هذا نفى لوجود الله فكيف يصح عندالعقلاء وجود موجود فى معدوم غير موجود هذا محال"(۱)

اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ ہم علوئے حسی کے قائل سے سوال کرتے ہیں کہ تمہارا عقیدہ حلول کے بارے میں کیا ہے؟ اگر تم کہتے ہو کہ گمراہی اور سرکشی ہے تو ہم کہیں گے کہ تم نے اہل سنت کی موافقت کی ہے۔ مگر اس عقیدہ کے ساتھ علوئے حسی کا قول منافی ہے۔ اگر تم کہو کہ وجہ منافات کیا ہے؟ ہم کہیں گے کہ وہ جہت علو جس کا تم اثبات کرتے ہو وہ مخلوق ہے کہ غیر مخلوق؟ اگر تم کہو کہ مخلوق ہے تو تم نے اللہ تعالیٰ کو مخلوق میں حال تسلیم کیا ہے اور یہ کفر ہے اور اگر تم کہتے ہو کہ وہ جہت مخلوق نہیں ہے تو تم نے اللہ تعالیٰ کے اس قول کی تکذیب کی ہے کہ اللہ خالق کل شیء(۲) اور اگر تم کہتے ہو کہ وہ جہت عدمی ہے، وجودی نہیں ہے تو ہم کہتے

(۱) القول التمام ص۲۰۲۔ (۲) رعد:۱۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کے وجود کی نفی ہے۔ عقلاء کے نزدیک موجود کا وجود معدوم میں کیسے ثابت ہو سکتا ہے۔ یہ محال ہے۔

لہٰذا سلفی تینوں شقوں میں جس کا بھی انتخاب کریں گے، یا تو حلولی قرار پائیں گے یا پھر کافر ہی قرار پائیں گے۔ احباب یہ بھی دیکھ لیں کہ جناب تقی عثانی نے اس مصنف کے بارے میں لکھا ہے۔

"وقد تشرفت بمطالعة معظم ما جاء في هذا الكتاب فوجدت المؤلف موفقا من الله سبحانه و تعالىٰ في استقصاء كلام السلف في الموضوع سالكا مسلك الاعتدال والانصاف مجتنبا عن الافراط والتفريط بعيدا عن الغلو والتعصب۔"(۱)

کیا حقیقت سے ایسی چشم پوشی بھی ہو سکتی ہے۔ جو دیوبندیوں کے "شیخ الاسلام" کرتے ہیں ہم ذرا اس مغالطہ کی وضاحت کرتے ہیں۔

صیاد اپنے دام میں:

مصنف القول التمام نے یہ بات تو لکھ دی ہے مگر اس پر نہیں سوچا کہ اس کے زد میں کون کون سی ہستیاں آتی ہیں۔ ہم اس موضوع پر طویل بحث کر سکتے ہیں۔ مگر اس بحث کو ہم فی الحال متاخر قرار دیتے ہیں۔ صرف ایک دو قول نقل کرتے ہیں۔ تا کہ بات کی وضاحت ہو جائے۔ امام قرطبیؒ استواء علی العرش کے حوالے سے سلف طیب کا یہ قول نقل کرتے ہیں:

"وقد كان السلف الاول رضي الله عنهم لا يقولون بنفي الجهة ولا ينطقون بذالك بل نطقوا هم والكافة باثباتها لله تعالىٰ كما نطق كتابه واخبرت رسله ولم ينكر احد من السلف الصالح انه استوىٰ علىٰ عرشه حقيقة وخص العرش بذالك لانه اعظم مخلوقاته وانما جهلوا كيفية الاستواء فانه لا تعلم حقيقته قال مالك الاستواء معلوم يعني في اللغة والكيف مجهول والسوال عن هذا بدعة وكذا قالت أم سلمة رضي الله عنها وهذا القدر كاف"(۲)

یعنی سلف طیب جہت کی نفی نہیں کرتے تھے اور نہ ہی اس بات پر نطق کرتے تھے، بلکہ وہ اور سارے لوگ جہت کا اثبات اللہ تعالیٰ کے لیے کرتے تھے جیسا کہ اللہ کی کتاب اور اس کے رسولوں نے خبر دی ہے۔

(۱) القول التمام، ص ۲۴۔ (۲) الجامع، ص ۱۹۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



سلف صالح میں سے کسی نے بھی اس بات کا انکار نہیں کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر حقیقتاً مستوی ہے۔ عرش کو استواء سے اس لیے خاص کیا ہے کیونکہ وہ مخلوقات میں سب سے اعظم ہے۔ سلف استواء کی کیفیت کو مجہول جانتے تھے کہ اس کی حقیقت معلوم نہیں ہوتی۔ امام مالکؒ نے فرمایا استواء معلوم ہے۔ یعنی لغت میں، اس کی کیفیت مجہول ہے۔ سوال اس کے بارے میں کرنا بدعت ہے۔ ایسا ہی سیدہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا ہے، اتنی بات کافی ہے۔

اور حافظ ابن کثیرؒ نے لکھا ہے کہ

"وانما سبيلك في هذا المقام مذهب السلف الصالح مالك والاوزاعي والثوري والليث بن سعد والشافعي واحمد بن حنبل واسحاق بن راهويه وغيرهم من ائمة المسلمين قديما وحديثا وهو امرارها كماجاء ت من غير تكييف ولا تشبيه ولا تعطيل والظاهر المتبادر الى اذهان المشبهين منفي عن الله فان الله لا يشبهه شيء من خلقه "وليس كمثله شيء وهو السميع البصير "بل الأمر كما قال الائمة منهم نعيم بن حماد الخزاعي شيخ البخاري من شبه الله بخلقه فقد كفر ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر وليس فيما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيه"(١)

اس مقام میں سلف صالح کے مسلک کو چلایا جائے گا جیسے امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ، امام ثوریؒ، امام لیثؒ بن سعد، امام احمد بن حنبلؒ، اسحاقؒ بن راھویہ وغیرہ جو مسلمانوں کے ائمہ کرام ہیں۔ قدیم میں بھی اور اب بھی، اور وہ مسلک یہ ہے کہ احادیث کو بغیر کسی تکییف، تشبیہ اور تعطیل کے جیسا کہ وہ آئی ہیں چلایا جائے۔ وہ ظاہر جو مشبھین کے ذہنوں میں متبادر ہے۔ اللہ تعالیٰ سے منفی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ساتھ مخلوق میں کوئی چیز مشابہ نہیں ہے۔ اس کی مثل کوئی شے نہیں ہے۔ وہ سمیع اور بصیر ہے۔ بلکہ حقیقت ہے وہی جو ائمہ کرام نے کہی ہے۔ ان میں سے ایک نعیم بن حماد مروزیؒ بھی ہے۔ جو امام بخاریؒ کے استاد ہیں جس کا کہنا ہے کہ جس شخص نے اللہ تعالیٰ کو مخلوق سے مشابہ قرار دیا، تو اس نے کفر کیا اور جس نے اس صفت کا انکار کیا، جس سے اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کی توصیف کی ہے تو اس نے بھی کفر کیا۔ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ نے جس صفت کو اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کیا ہے اس میں کوئی تشبیہ نہیں ہے۔

(۱) تفسیر القرآن، ص ۱۴۷، ج ۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



احباب ان دو عبارتوں میں خط کشیدہ الفاظ اور جملوں کو بغور و تامل ملاحظہ فرمالیں۔ نتائج یہ ہوں گے۔

۱: سلف اول علیہم جہت کی نفی نہیں کرتے تھے۔ صراحتاً نفی تو کیا وہ اس پر نطق تک نہیں کرتے تھے۔ یعنی صحابہ کرام و تابعین۔

۲: اور وہ سب لوگ جہت کا اثبات کرتے تھے۔ اسی بات کی خبر اللہ تعالیٰ کی کتاب قرآن مجید اور ان کے رسولوں نے امت کے افراد کو دی ہے۔

۳: سلف صالح کے کسی فرد نے اس بات کا انکار نہیں کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر حقیقتاً مستوی ہے۔ یعنی استویٰ حقیقتاً مانتے تھے۔

۴: وہ یعنی سلف اول اور دیگر لوگ استواء کی کیفیت کو مجہول جانتے تھے اور یہ کہ اس کی حقیقت معلوم نہیں ہے، یہی قول امام مالکؒ کا ہے۔

یہ پہلی عبارت کی چند باتیں تھیں۔ دوسری عبارت سے بھی اس طرح کی چند باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ اس کو بھی شق وار لکھتے ہیں۔

۱: ائمہ سلف کا مسلک یہی ہے کہ احادیث اور نصوص کو اس طرح چلایا جائے جیسے وہ آئی ہیں کہ اس میں تشبیہ، تکییف اور تعطیل نہ ہو۔

۲: وہ ظاہر جو مشبھین یعنی جھمی لوگ جو نصوص میں وارد الفاظ کو بھی موجب تشبیہ قرار دیتے ہیں کے نزدیک متبادر ہے۔ اللہ تعالیٰ سے منفی ہے۔

۳: ان صفات میں جو اللہ تعالیٰ اور ان کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کے بیان کیے ہیں ان میں کوئی تشبیہ و تجسیم نہیں ہے۔

۴: ائمہ کرام جن میں امام نعیم بھی ہے ان کا کہنا یہ ہے کہ اللہ کی تشبیہ بالمخلوق اور جحد صفات دونوں کفر ہے۔ امام نعیم امام بخاریؒ کے استاد ہیں۔

گویا اس مصنف القول التمام کے ہاں سلف اول اور سب نے کفر کا انتخاب کیا تھا۔ ابن کثیرؒ نے ''تکییف'' کی تردید کی ہے، قرطبیؒ نے سلف اول کے نزدیک کیفیت استواء کے مجہول ہونے کی بات کی ہے۔ یہاں یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ ابن کثیرؒ نے بل الامر کما قال الائمۃ ......... ولیس فیما وصف اللہ بہ نفسہ ولا رسولہ تشبیہ کے الفاظ رکھ دیئے ہیں۔ گویا جھمیت کی بنیاد کو کاٹنا چاہتے ہیں۔ رضی اللہ عنہ، ان عبارتوں سے جناب سلیم اللہ خان صاحب بھی فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ جس نے ''جہت'' کی نفی کو بھی اہل سنت والجماعت کا اجماعی و اتفاقی عقیدہ قرار دیا ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



## مغالطہ کی وضاحت:

اب ہم اصل مغالطہ کی حقیقت کو واضح کر دینا چاہتے ہیں۔ مگر اس کو سمجھنے کے لیے ایک دو عبارتیں لکھنا پہلے ضروری ہے۔ حافظ ابو عمر اندلسیؒ فرماتے ہیں:

"وقد قال المسلمون وكل ذی عقل ، انه لا يعقل كائن لا فی مكان منا وما ليس فی مكان فهو عدم وقد صح فی المعقول وثبت بالواضح من الدليل انه كان فی الازل لا فی مكان وليس بمعدوم فكيف يقاس علىٰ شیء من خلقه او يجری بينه وبينهم تمثيل او تشبيه تعالیٰ عما يقول الظالمون علوا كبيرا۔"(۱)

تمام مسلمان اور ہر عاقل شخص یہ بات کرتا ہے کہ ہم میں سے کسی بھی مخلوق کا لا مکان میں ہونا متصور نہیں ہے اور جو ذات مکان میں نہیں ہوتی وہ معدوم ہوتی ہے مگر عقل میں ثابت ہے۔ اور واضح دلیل سے بھی یہ قطعی ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل میں لا مکان میں تھے مگر معدوم نہیں تھے تو کیسے اپنے مخلوقات میں سے کسی پر اس کو قیاس کیا جا سکتا ہے؟ یا پھر کیسے اللہ تعالیٰ اور ان کے درمیان تشبیہ و تمثیل کا جریان ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس مقام سے بلند و برتر ہے جسے ظالم لوگ کہہ دیتے ہیں۔ عبد القاہر بغدادیؒ نے لکھا ہے کہ

"واجمعوا علىٰ انه لا يحويه مكان ولا يجری عليه زمان علىٰ خلاف قول من زعم من الهشامية والكرامية انه مماس لعرشه وقد قال امير المؤمنين علی رضی اللہ عنہ ان الله خلق العرش اظهارا لقدرته لا مكانا لذاته وقال ايضا قد كان ولا مكان وهو الآن علىٰ ما عليه كان "(۲)

لوگوں کا اس پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی مکان حاوی نہیں ہے اور نہ ہی ان پر زمانے کا جریان ہے۔ اس بات کے خلاف ھشامیہ اور کرامیہ فرقوں نے قول کیا ہے اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے عرش سے مماس اور لگے ہوئے ہیں۔ اور سیدنا امیر المومنین علیؓ بن ابی طالب کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عرش کو اپنی قدرت کے اظہار کے لیے پیدا کیا ہے اپنی ذات کے لیے مکان نہیں بنایا اور یہ بھی ان کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود تھا۔ مگر مکان نہ تھا وہ اب بھی اسی حال پر قائم ہے جہاں پہلے قائم تھا۔

ہم کہتے ہیں سیدنا علیؓ بن ابی طالب سے یہ قول ثابت نہیں ہے اور پھر وہ قرآن کے نصوص کے خلاف بات کیسے کر سکتے ہیں۔ قرآن مجید میں ہے کہ رحمٰن عرش پر مستوی ہے یعنی عرش کو استواء کے لیے پیدا کیا

(۱) التمہید ص ۳۴۳، ج ۳۔ (۲) الفرق بین الفرق ص ۳۴۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ہے۔ مگر اس تخلیق کی بنیاد احتیاج نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت سے عرش اور غیر عرش سب کو قائم کر رکھا ہے۔ ایک مختصر عبارت اور ملاحظہ ہو۔ صابونیؒ لکھتے ہیں:

"واذا ثبت بما ذکرنا انه تعالیٰ صانع العالم ومنشوه بعد العدم وهو واجب الوجود ولا یتعلق وجوده بغیره بل ثبت وجود ما سواه بایجاده فثبت استحالة کونه جسما اوذاصورة"(۱)

یعنی اللہ تعالیٰ عالم کا صانع ہے اور اس کا عدم کے بعد پیدا کرنے والا ہے وہ واجب الوجود ہے۔ اس کا وجود غیر سے متعلق نہیں ہے بلکہ اس کا وجود ثابت ہے اور ماسوا اس کے وجود سے موجود ہے۔ پس ثابت ہوا کہ اس کا جسم ہونا، اور مصور ہونا مستحیل ہے۔ آگے پھر لکھتے ہیں کہ:

"وقال اهل الحق انه تعالیٰ منزة عن الجهات والاقطار متعال عن الاستقرار والتمکن وقالوا لما صح ان ما سویٰ الله مخلوق محدث بخلقه واحداثه"(۲)

ان دو خط کشیدہ عبارتوں سے یہ بات واضح ہے کہ "ماسوی اللہ" اللہ تعالیٰ کے ایجاد سے موجود اور ان کی تخلیق واحداث سے مخلوق اور محدث ہے۔ پہلے دو درج عبارتوں سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش سے پہلے لامکان میں تھے۔ دونوں کو ملانے سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ لامکان بھی مخلوق ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے ماسوی ہے اور ماسوی بقول نور الدین صابونیؒ اہل حق کے نزدیک مخلوق ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ پہلے بھی مخلوق میں تھے اور اب بھی مخلوق میں ہے کیونکہ وہ الآن علی ما کان ہے اور یہ تو بقول عصری کفر ہے۔ وہ لکھتا ہے:

"فان قلتم مخلوق فقد قلتم بحلول الله فی مخلوق وهو کفر"(۳)

اور اگر کوئی یہ کہے کہ لامکان غیر مخلوق ہے تو ہم کہیں گے کہ یہ اس اہل حق گروہ کے قول کے بھی خلاف ہے اور بقول عصری قرآنی آیت اللہ خالق کل شیء کے بھی خلاف ہے کیونکہ لامکان بھی تو شے ہے وہ لکھتا ہے:

"وان قلتم لیست مخلوقا لله فقد کذبتم قوله تعالیٰ "الله خالق کل شیء(۴) وهذا کفر"(۵)

---

(۱) البدایۃ ص ۷۱۔ (۲) البدایۃ ص ۷۵۔
(۳) القول التمام ص ۳۵۲۔ (۴) الرعد: ۱۶۔
(۵) القول التمام ۳۰۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



اور اگر تم کہتے ہو کہ لامکان تو عدم ہے وہ وجود سے موصوف نہیں ہے۔ اس سے فعل خلق متعلق نہیں ہوتا تو یہ بقول عصری اللہ تعالیٰ کے وجود کی نفی ہے اور عقلاء کے نزدیک یہ بات کیونکر صحیح ہوسکتی ہے کہ ایک موجود کا وجود معدوم میں ہو، یہ محال ہے۔ وہ لکھتا ہے:

"وان قلتم نحن نقول (هو عدم محض غير موصوف بالوجود فلا يتعلق به فعل التخليق )قلنا هذا نفی لوجود الله فكيف يصح عندالعقلا وجود موجود فی معدوم غير موجود هذا محال"(۱)

قوسین والی عبارت ہم نے ہی جهة عدمیة لا وجودیة کے متبادل میں لکھی ہے تا کہ ''لامکان'' کی اس سے وضاحت ہو جائے گویا جس ''کفر'' سے انہوں نے سلفی مکتب کو ملزم کیا تھا۔ وہ خود اس کے گلے کا طوق بن گیا ہے۔ وہ یوں کہ وہ لامکان جس میں بقول ان کے اللہ تعالیٰ موجود ہے۔ اس کو یا تو مخلوق مانیں گے یا غیر مخلوق؟ اگر مخلوق مانتے ہیں تو پھر اس کا مطلب یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ پہلے بھی مخلوق میں تھے اور اب بھی مخلوق میں ہے کیونکہ هو الآن علی ما علیہ کان۔ اور اگر وہ کہتے ہیں کہ لامکان غیر مخلوق ہے تو یہ اللہ تعالیٰ کے وجود کی نفی ہے۔ قلنا هذا نفی لوجو د الله فكيف يصح عندالعقلاء وجود موجود فی معدوم غير موجود هذا محال۔ اور اگر وہ کہتے ہیں کہ لامکان سے خلق متعلق نہیں ہوتا۔ تو ہم کہیں گے کہ فقد کذبتم قولہ تعالیٰ اللہ خالق کل شیء۔ شاعر نے کہا تھا۔

الجھا پاؤں یار کا زلف دراز میں  لو آپ اپنے دام میں صیاد آ گیا۔

الحمدللہ رب العالمین۔

اور احباب یہ بھی سن لیں کہ اس کتاب کے بارے میں جناب سلیم اللہ خان ''استاد المحدثین'' لکھتے ہیں:

''اس موضوع پر تفصیلی مباحث اور سلف صالحین کا حقیقی موقف جاننے کے لیے اس کتاب کا مطالعہ کریں "القول التمام باثبات التفويض مذهبا للسف الكرام" مولف سیف بن علی (العصری)''(۲)

اگر اللہ تعالیٰ نے مہلت زندگی دی تو ہم اس کتاب کی حقیقت احباب کے سامنے عربی زبان رکھ دیں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ یہاں ہم ایک سادہ سا سوال عصری کے آخری فقرے فکیف یصح عندالعقلاء وجود موجود فی معدوم غیر موجود هذا محال کے بارے میں کرتے ہیں۔ کہ کائنات موجود چیز میں قائم ہے۔ یا معدوم یعنی خلا میں؟ اگر کائنات موجود شے میں موجود ہے تو پھر اس شے کے بارے میں یہی سوال ہم کرتے

(۱) القول التمام ص ۳۰۲۔  (۲) کشف البیان، ص ۱۶۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



جائیں گے۔ وھلم جرا اور اگر کسی معدوم میں موجود ہے تو پھر عقلاء کے نزدیک وہ کیونکر صحیح و ثابت ہے؟ حالانکہ آپ کے بقول تو ''ھذا محال'' ہے ہمیں یقین ہے کہ جناب عصری یا ان کے خوشہ چین ہم فقیروں کو سمجھانے کے لیے ذرا اپنا ''قیمتی وقت'' صرف کرنے کی کوشش کریں گے۔

## تتمۂ بحث کیفیت:

ہم اپنے موضوع یعنی کیفیت کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ ہمارے اکابر کے نزدیک استواء کی کیفیت تو ہے۔ مگر ہمارے لیے مجہول ہے جیسا کہ قرطبی کی عبارت گزر گئی ہے اور اس کے بارے میں سوال کرنا بدعت ہے کیونکہ یہ دو چیزوں میں سے ایک کی طرف مفضی ہے یا تمثیل کی طرف یا پھر تعطیل کی طرف۔

''ولا یجوز ان یحاول ذلك ایضا لان ھذا یؤدی الی أحد أمرین اما التمثیل واما التعطیل''(۱)

البتہ تکییف ممنوع ہے یعنی ہم اس بات کا اعتقاد رکھتے ہیں کہ استواء علی العرش کی کیفیت ہے مگر ہم اسے نہیں جانتے یعنی منفی ہمارا علم بالکیفیۃ ہے۔ ''تکییف'' کا مطلب ہے۔

''جعل الشیء علی حقیقة معینه من غیر ان یقیدھا بمماثل''(۲)

یعنی کسی شے کو کسی حقیقت معینہ پر قائم قرار دینا بغیر اس کے کہ اسے مماثل سے مقید کیا جائے۔ اھل السنّت والجماعت جب ''من غیر تکییف'' کے الفاظ رکھتے ہیں تو اس سے ان کا غرض یہ ہوتا ہے یعنی بغیر ایسی کیفیت کے جس کو بشر سمجھتے ہوں۔ یہ مراد ان کا نہیں ہوتا کہ وہ کیف کو مطلقاً نفی کرتے ہیں۔ کیونکہ ہر چیز کے لیے یہ لازم ہے کہ وہ کسی نہ کسی کیفیت پر ہو مگر ان کا غرض یہ ہوتا ہے کہ وہ علم بالکیف کو مطلقاً نفی کرتے ہیں۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے ذات اور اس کی صفات کو اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔

''ومعنی قول أھل السنة ''من غیر تکییف ای من غیر کیف یعقله البشر ولیس المراد من قولھم ''من غیر تکییف''انھم ینفون الکیف مطلقا فان کل شیء لا بد ان یکون علی کیفیة ما ولکن المراد انھم ینفون عنھم بالکیف اذلا یعلم کیفیة ذاته وصفاته الا ھو سبحانه''(۳)

اس بات کی ہم وضاحت کر چکے ہیں کہ سلف ''من غیر کیف'' سے تکییف مراد لیتے تھے۔ اس بات کی ہم تھوڑی سی تفصیل کرتے ہیں۔ امام عبدالعزیز بن الماجشون نے پہلے اس بات کی نفی کی ہے کہ ان کے لیے

(۱) شرح الواسطیۃ ص ۱۰۳۔ (۲) العقیدۃ الصحیحۃ ص ۱۲۔

(۳) معجم الفاظ العقیدۃ ص ۱۰۲۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



''کیف'' کا قول کرنا درست نہیں کیونکہ وہ ازل سے قائم ہے۔ایسا نہیں ہے کہ وہ پہلے نہیں تھا پھر موجود ہو گیا۔پھر لکھا ہے کہ اس کی کیفیت صرف وہی خود جانتے ہیں۔

"وانما يقال "كيف" لمن لم يكن مرة ثم كان اما من لا يحول ولا يزول ولم يزل وليس له مثل فانه لا يعلم كيف هو الا هو"(۱)

اس قول کا مطلب یہی ہوا کہ مخلوق جب ''کیف'' کے لفظ سے سوال کرتی ہے تو اس کے خیال میں یہ بات ہوتی ہے کہ وہ کس ذات کی طرح ہے؟ حالانکہ ایسے سوالات حادث کے بارے میں ہوتے ہیں۔ازلی ذات کے بارے میں نہیں ہوتے۔اس کی کیفیت تو صرف وہی جانتے ہیں۔

امام ابو القاسم التیمیؒ نے اس حوالے سے ایک طویل عبارت لکھی ہے۔اس کو ثبت کیے بغیر تسلی نہیں ہوتی۔اس لیے احباب سے تکلیف برداشت کرنے کی گزارش ہے۔ملاحظہ ہو:

"استواء نوح علىٰ السفينة معلوم كونه معلوم كيفيته لانه صفة له وصفات المخلوقين معلومة كيفيتها واستواء الله علىٰ العرش غير معلوم كيفيته لان المخلوق لا يعلم كيفية صفات الخالق لانه غيب ولا يعلم الغيب الا الله ولان الخالق اذا لم يشبه ذاته ذات المخلوق لم يشبه صفاته صفات المخلوق فثبت ان الاستواء معلوم والعلم بكيفيته معدوم فعلمه موكول الى الله تعالىٰ"(۲)

نوح علیہ السلام کے استواء کا کشتی پر ہونا معلوم ہے۔اور اس کی کیفیت بھی معلوم ہے۔اس لیے کہ اس کی صفت ہے اور مخلوق کی صفات کی کیفیت تو معلوم ہوتی ہے۔اللہ تعالیٰ کے عرش پر استواء کی کیفیت معلوم نہیں ہے۔اس لیے کہ مخلوق خالق کے صفات کی کیفیت نہیں جانتی کیونکہ وہ غیب ہے اور غیب کو تو اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا ہے اور پھر جب خالق کی ذات مخلوق کی ذوات کے مشابہ نہیں ہے۔تو ان کی صفات بھی مخلوق کی صفات کے مشابہ نہیں ہے۔پس ثابت ہو گیا کہ استواء معلوم ہے لیکن اس کی کیفیت پر علم معدوم ہے اور اس کا علم اللہ تعالیٰ کے سپرد ہیں۔

حافظ ابو عمرؒ اندلسی نے ایک سوال اور جواب کی صورت میں کیفیت پر بحث کی ہے۔احباب اس کو بھی ملاحظہ فرمالیں۔لکھتے ہیں:

"فان قال انه لا يكون مستويا علىٰ مكان الامقرونا بالتكييف قيل قد

(۱) العلو،ص ۹۶۵،ج ۲۔ (۲) الحجہ،ص ۲۶۵،ج ۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



> یکون الاستواء واجبا والتکییف مرتفع ولیس رفع التکییف یوجب رفع الاستواء ولو لزم هذا لزم التکییف فی الازل لانه لا یکون کائن فی لا مکان الا مقرونا بالتکییف وقد عقلنا وادرکنا بحواسنا ان لنا ارواحا فی ابداننا ولا نعلم کیفیة ذلك ولیس جهلنا بکیفیة الارواح یوجب ان لیس لنا ارواح وکذالك لیس جهلنا بکیفیته علیٰ عرشه یوجب انه لیس علیٰ عرشه"(۱)

اگر کوئی قائل یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ کسی مکان پر بغیر کیفیت کے مستوی نہیں ہو سکتے تو جواب یہ ہے کہ استواء کبھی واجب ہوتا ہے اور کیفیت مرفوع ہوتی ہے اور کیفیت کا مرفوع ہونا استواء کے رفع کا موجب نہیں ہے۔ اگر یہ لازم ہو جائے تو پھر تکییف کا ثبوت ازل میں بھی لازم آئے گا۔ کیونکہ کوئی موجود لا مکان میں بغیر تکییف کے نہیں ہوتا۔ ہم سمجھتے ہیں اور ہم نے حواس سے معلوم کیا ہے کہ ہمارے جسموں میں ارواح ہیں مگر ہم ان کی کیفیت کو نہیں جانتے۔ ارواح کی کیفیت سے ہمارا جاہل ہونا اس بات کا موجب نہیں ہے کہ ہمارے لیے ارواح نہیں ہے۔ بالکل اسی طرح ہمارا اس کے عرش پر ہونے کی کیفیت کو نہ جاننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ عرش پر مستوی نہیں ہے۔

یہ عبارتیں اس بحث میں کافی ہیں۔ مگر ایک چھوٹی سی عبارت اور بھی ملاحظہ ہو۔ جو امام عبدالعزیز مکی المتوفی ۲۴۰ھ کی ہے۔ فرماتے ہیں:

> "فان الله لا یجری علیه کیف وقد اخبر نا انه استویٰ علیٰ العرش ولم یخبر نا کیف استویٰ فوجب علیٰ المؤمنین ان یصدقوا ربهم باستواء ه علیٰ العرش وحرم علیهم ان یصفوا کیف استویٰ ؟لانه لم یخبرهم کیف ذلك ولم تره العیون فی الدنیا فتصفه بما رأت وحرم علیهم ان یقولوا علیه من حیث لا یعلمون فآمنوا بخبره عن الاستواء ثم ردوا علم کیف استویٰ الی الله"(۲)

اللہ تعالیٰ پر ''کیف'' کا اجراء نہیں ہوتا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ خبر تو دی ہے کہ وہ عرش پر مستوی ہے۔ مگر یہ خبر نہیں دی ہے کہ وہ کس طرح اس پر مستوی ہے؟ پس مؤمنوں پر لازم ہے کہ وہ اپنے رب کی تصدیق کریں اس بات میں کہ وہ عرش پر مستوی ہے اور ان پر حرام ہے کہ وہ اس کی کیفیت کی توصیف کریں

(۱) التمہید ص ۳۴۵، ج ۳ (۲) [illegible]

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کیونکہ انہوں نے مومنوں کو اس بات کی خبر نہیں دی کہ یہ استواء کس طرح کا ہے۔ اور نہ آنکھوں نے انہیں دنیا میں دیکھا ہے۔ کہ وہ اپنی رویت کے مطابق اس کی توصیف کر سکیں۔ ان پر حرام ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں وہ بات کریں، جس کا انہیں علم نہیں ہے۔ انہوں نے استواء کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی خبر پر ایمان لایا ہے۔ پھر کیفیت استواء کے علم کو اللہ کی طرف تفویض کیا ہے۔

اس عبارت میں غور و تامل کرنے سے یہ بات سمجھ آجاتی ہے کہ کیفیت متعین کرنے کے لیے دو چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے ایک اللہ تعالیٰ کی طرف سے اخبار دوسری چیز کا آنکھوں سے مشاہدہ کرنا۔ یہ دونوں چیزیں استواء باری تعالیٰ کے بارے میں منتفی ہے۔ اب صرف قیاس کی بات رہ جاتی ہے۔ وہ انسانوں کے پاس اور اس کے سامنے صرف مخلوق ہے۔ اس پر قیاس سے تمثیل لازم آتی ہے۔ اس لیے بزرگوں نے لکھا ہے کہ کسی شے کی کیفیت تین طریقوں سے معلوم ہوسکتی ہے۔ یا تو عین مشاہدہ سے، یا پھر اسکی نظیر کی مشاھدہ سے اور یا پھر خبر صادق سے، یہاں تو تینوں موجود نہیں ہے۔

"فكيفية الشيء لا تدرك الا بواحد من أمور ثلاثة مشاهدته او مشاهدة نظيره او خبرالصادق عنه　اى اما ان تكون شاهدته انت و عرفت كيفيته او شاهدت نظيره ......او اخبرك رجل صادق عنه"(۱)

تو اس علم کیفیت کو اللہ تعالیٰ کی سپرد کریں گے جیسا کہ امام مکی نے لکھا ثم ردوا علم کیف استوى الى الله تعالى یہاں لطف سے یہ بات خالی نہیں ہے کہ احباب ''کیفیت'' کے بارے میں بعض حنفی بزرگوں کی عبارتیں بھی ملاحظہ فرمالیں۔ امام ابوبکر سرخسیؒ لکھتے ہیں:

"وكذالك الوجه واليد على ما نص الله تعالىٰ فى القرآن معلوم وكيفيته ذلك من المتشابه فلا يبطل به الاصل المعلوم والمعتزلة خذلهم الله لاشتباه الكيفية عليهم انكروا الاصل فكانوا معطلة بانكارهم صفات الله تعالىٰ واهل السنة والجماعة نصرهم الله اثبوا ما هو الاصل المعلوم بالنص وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الكيفيته"(۲)

اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ معتزلہ نے کیفیت کو نہ سمجھنے کی وجہ سے اصل کو رد کیا تو معطلہ بن گئے۔ اہل سنت نے اس اصل کو ثابت مانا جو نص کے ذریعے معلوم ہے اور متشابہ جو کیفیت ہے اس میں توقف کیا۔ ان کے نزدیک ''وجہ'' اور ''ید'' وغیرہ صفات معلوم ہے مگر ان کی کیفیت متشابہ ہے۔ تو کیفیت کے متشابہ ہونے

(۱) شرح الواسطیہ ص ۸۷۔　(۲) اصول السرخسی ص ۱۸۵، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کی وجہ سے اصل کو رد نہیں کیا جاتا۔ فخر الاسلام بزدویؒ لکھتے ہیں:

"وكذالك اثبات اليد والوجه حق عندنا معلوم باصله متشابه بوصفه ولن يجوز ابطال الاصل بالعجز عن درك الوصف وانما ضلت المعتزلة من هذا الوجه فانهم ردوا الاصول لجهلهم بالصفات فصاروا معطلة"(۱)

شارح عبدالعزیزؒ نے لجهلهم بالصفات کی وضاحت میں لکھا ہے:

"اللام في الصفات بدل المضاف اليه اى بكيفياتها ويجوز ان يكون معناه ردوا الاصول اى الصفات جمع بان قالوا ليس له صفة العلم والقدرة والحيواة وغيرها لجهلهم بالصفات اى بكيفية ثبوتها بانه اشتبه عليهم طريقه"(۲)

اس عبارت کا ترجمہ پہلے گزر چکا ہے۔

اور فقہ اکبر کے شارح مغنیساویؒ نے لکھا ہے:

"وغضبه ورضاه صفتان من صفات الله بلا كيف "اى بلا بيان الكيفية فان كيفيتها مجهولة لنا لان غضبه ورضاه لا يشبه بغضبنا ورضاءنا"(۳)

اس عبارت کا مفہوم بالکل واضح ہے۔ ترجمہ کی ضرورت نہیں ہے۔ ملا علی قاریؒ نے ایک جگہ بلا کیف کی تشریح میں لکھا ہے۔ ای مجہول الکیفیات'' اور دوسری جگہ ولکن یدہ صفتہ بلا کیف کی تشریح میں لکھا ہے:

"اى بلا معرفة كيفية كعجزنا عن معرفة كنه بقية صفاته فضلا عن معرفة كنه ذاته"(٤)

یہ عبارت آگے پھر آئے گی وہاں اس کا ترجمہ کریں گے۔ ملا علی قاریؒ نے پھر اس کے بعد بزدویؒ اور سرخسیؒ کی وہ عبارتیں نقل کی ہیں جو ہم نے اوپر درج کر دی ہیں۔ سلفیوں کے ایک سخت ترین مخالف عالم لکھتے ہیں:

''ائمہ اربعہ اور جمہور امت کے ہاں ان نصوص کے بارے میں یہ نظریہ ہے کہ ان کے معانی اور کیفیات متشابہ ہیں۔ اس لیے ان کو ظاہری معانی پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اس سے مخلوقات

---

(۱) کشف الاسرار ص ۱۵۸، ج ۱۔ (۲) ایضاً۔

(۳) شرح الفقہ الاکبر ص ۳۴۔ (۴) شرح الفقہ الاکبر ص ۶۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



سے تشبیہ لازم آتی ہے۔ اس کے برعکس حضرات اہل حدیث کے ہاں ان نصوص کا ظاہری معنی مراد ہے اور ان کے معانی متشابہ نہیں بلکہ کیفیات متشابہ ہیں۔"(۱)

اس عبارت سے یہ صاف معلوم ہے کہ صفات کی کیفیات متشابہ ہیں یعنی موجود تو ہیں مگر متشابہ ہیں۔ الحمدللہ رب العالمین۔

امید ہے کہ اس بحث سے اپنے احباب کیفیت کی حقیقت کو جان گئے ہوں گے اور جناب عصری اور سلیم اللہ خان کی باتوں سے غلط فہمی میں نہیں پڑیں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

## شہ پارۂ جناب سلیم اللہ:

جناب سلیم اللہ خان نے آگے امام ترمذیؒ، علامہ ابن حجرؒ، اور امام بیہقیؒ وغیرہ کے اقوال نقل کیے ہیں پھر لکھا ہے کہ

"دیکھیے علامہ ابن حجر رحمہ اللہ نے صفت متشابہات کے متعلق واضح فرما دیا ہے کہ یہ متشابہ المعنیٰ صفت ہے لہٰذا اس کی تلاوت پر اکتفا کر کے اس کے معنی و مراد کے درپے نہیں ہونا چاہیے......... مذکورہ بالا دلائل سے متقدمین سلف صالحین کا موقف روز روشن کی طرح عیاں ہو گیا کہ یہ صفات متشابہ المعنیٰ ہیں۔ ان کے ظاہری معنیٰ مراد لینا کسی طرح درست نہیں۔"(۲)

ہم اس حوالے سے چند باتیں پیش کرتے ہیں۔

## تفسیر کی نفی سے مراد:

یہ بات جو جناب سلیم اللہ خان صاحب نے لکھی ہے کہ بعض اکابر تفسیر ان نصوص کی نہیں کرتے تھے، مگر فی الحقیقت یہ کلمہ حق ارید بہا الباطل کا مصداق ہے۔ اس بحث کی ہم کچھ تفصیل کرتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ہمارے زمانے کے جہمی اس گھاٹی سے اکثر حملہ آور ہوتے ہیں۔ پہلی بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ بعض اکابر نے جو ان نصوص کی تفسیر سے اعراض و اغماض کیا ہے تو وہ اس لیے کہ ان نصوص کی تفسیر کی حاجت نہیں ہے وہ تو معلوم ہیں یہی وجہ کہ ائمہ اہل سنت کا فرمانا ہے کہ ہم صفات میں تکلم کو مکروہ جانتے ہیں۔ مگر جب احادیث مستفیضہ جو ظاہر ہوں اور نصوص وارد ہو جاتے ہیں۔ تو پھر ہم ان پر تکلم کے حوالے سے جری ہو جاتے ہیں۔

امام عبداللہ بن المبارکؒ فرماتے ہیں:

"انا اشدالناس کراھیة لذالك ولكن اذانطق الكتاب بشيء جسرنا عليه

(۱) صفات متشابھات، ص ۱۰۷۔ (۲) کشف البیان، ص ۱۶۵، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



واذا جاء ت الاحادیث المستفیفة الظاهرة تکلمنا به"(۱)

امام ابوبکر بیہقیؒ نے اس قول کی توضیح میں لکھا ہے کہ غالباً وہ صفات خبریہ مراد لیتے ہیں۔ پھر ان پر تکلم بقدر ورود صفات کرتے ہیں۔ ان سے تجاوز نہیں کرتے۔

"قال الشیخ وانما أرادو الله اعلم الاوصاف الخبریه ثم تکلمهم بها علیٰ نحو ما ورد به الخبر لا یجاوزونه"(۲)

اس عبارت سے تو صرف اس قدر بات ثابت ہوگئی کہ ہمارے سلف جب احادیث مستفیفہ ظاہرہ میں اور نصوص قرآنیہ میں صفات کا ورود ہو جاتا ہے تو پھر ان کی اثبات میں وہ جراءت اور جسارت کا مظاہرہ کرتے تھے۔ مگر ہمارے زمانے کے جھمیت زدہ شیوخ اس بات سے گھبراتے ہیں کہ قرآن و حدیث میں صفات خبریہ کا درود کیسے ہوا ہے اور اب ہم کیا کریں گے؟ ہم نے جو بات اوپر کی ہے۔ اس حوالے سے امام ذہبیؒ فرماتے ہیں:

"وهذا الذی علمت من مذهب السلف والمراد بظاهرها ای لا باطن لالفاظ الکتاب والسنة غیر ما وضعت له کما قال مالك وغیره الاستواء معلوم وکذالك القول فی السمع والبصروالعلم والکلام والارادة والوجه ونحو ذلك هذه الاشیئا معلومة فلا تحتاج الی بیان و تفسیر لکن الکیف فی جمیعها مجهول عندنا"(۳)

اس عبارت سے اس بات کی توضیح ہوگئی ہے کہ بعض اکابر صرف اس وجہ سے تفسیر صفات نہیں کرتے ہ کہ سمع و بصر اور کلام و وجہ وغیرہ کو لوگ جانتے ہیں۔ خواہ مخواہ لوگوں کے دلوں میں شبہات پیدا کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ ہاں اگر واقعی ضرورت پیش آجائے تو پھر تفسیر کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ دوسری بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ جن بزرگوں نے تفسیر کی ممانعت کی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ تفسیر "تکییف" کی طرف مؤدی ہوتی تھی۔ اس بات کے بہت سے دلائل ہیں ہم چند کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ امام ابوالحسنؒ الدارقطنی، امام ابوعبیدؒ قاسم بن سلام سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے صفات کے نصوص کو ذکر کیا، پھر فرمایا:

"هذه احادیث صحاح حملها اصحاب الحدیث والفقهاء بعضهم عن بعض وهی عندنا حق لا شك فیها ولکن اذا قیل کیف وضع

(۱) الاسماء والصفات ص ٣٢٦۔ (۲) ایضاً۔

(۳) العلو ص ١٣٣٦، ج ٢۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



قدمه؟و كيف ضحك؟قلنا لا يفسر هذا ولا سمعنااحدا يفسره"(۱)

یعنی یہ احادیث کل صحیح ہیں، اصحاب الحدیث اور فقہاء میں بعض نے بعض دیگر سے نقل کیا ہے۔ یہ ہمارے نزدیک حق ہیں جس میں کوئی شک نہیں ہے۔ مگر جب پوچھا جائے کہ وہ قدم کیسے رکھیں گے؟ اور وہ کیسے ہنستے ہیں؟ تو ہم کہیں گے کہ اس کی تفسیر نہیں ہو سکتی۔ اور ہم نے کسی کو ان کی تفسیر کرتے ہوئے نہیں سنا۔

یہاں دیکھ لیں کہ ''کیفیت'' کے سوال کے جواب میں تفسیر کی نفی کرتے ہیں اور یہی بات دیگر اکابر کی بھی مراد ہیں۔ اسی بات کو ایک دوسری جھت سے دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ امام ذہبیؒ چند ائمہ کرام سے ایک قول یوں نقل کرتے ہیں:

"وقال الوليد بن مسلم سألت الاوزاعي ومالك بن انس وسفيان الثوري والليث بن سعد عن الاحاديث التي فيها الصفات ؟فكلهم قالوالي أمروها كما جاء ت بلا تفسير رواه جماعة عن الهيثم بن خارجه عنه"(۲)

یہاں دیکھتے ہیں کہ الفاظ کے آخر میں بلا تفسیر کا لفظ ہے۔ آگے پھر یہی قول نقل کرتے ہیں مگر آخر میں امضوھا بلا کیف کے الفاظ رکھتے ہیں۔ ملاحظہ ہو

"وروى المصنف باسناده عن الوليد قال سألت الاوزاعي والليث بن سعد وما لكا والثوري عن هذه الاحاديث التي فيها الروية وغيرذلك؟ فقالوا امضوها بلا كيف"(۳)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ ''تفسیر'' سے تکییف مراد ہے۔ جیسا کہ امام ابو عبیدؒ کے قول میں یہ بات گزر گئی ہے۔ آخر میں یہ بات بھی سمجھنے کی ہے۔ کہ امام ابو بکر بیہقیؒ نے سفیان بن عیینہ کے قول فتفسیرہ تلاوتہ کی یہی توجیہ کی ہے۔

"قال الشيخ وانما أراد به والله اعلم فيما تفسيره يؤدى الى التكييف وتكييفه يقتضي تشبيها له بخلقه في اوصاف الحدوث"(٤)

شیخ فرماتے ہیں کہ واللہ اعلم، سفیان بن عیینہ نے اس سے اس تفسیر کا ارادہ کیا ہے جو تکییف کی طرف مفضی ہو اور اس کی تکییف پھر تشبیہ کا تقاضا کرتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا مخلوق کے ساتھ اوصاف حدوث میں۔

ان عبارات سے یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہوگئی کہ تفسیر کی نفی سے وہ تفسیر مراد ہے جو تکییف کی

(۱) کتاب الصفات، ص ۱۳۸۔ (۲) مختصر العلو، ص ۱۴۲۔

(۳) مختصر العلو، ص ۱۴۳۔ (۴) الاعتقاد، ص ۱۱۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



طرف مؤدی اور مفضی ہو، ورنہ عام تفسیر کو کوئی بھی منع نہیں کرتا۔ تیسری بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ تفسیر کی نفی سے جھمیہ کی تفسیر مراد ہے۔ اس بات کو بھی بہت ساری جہات سے ثابت کیا جا سکتا ہے مگر ہم صرف چند ہی اقوال پیش کرنا چاہتے ہیں۔ امام ترمذیؒ لکھتے ہیں:

"وقد ذكر الله عزوجل في غير موضع من كتابه اليد والسمع والبصر فتاؤلت الجهمية هذه الايات ففسروها علىٰ غير ما فسراهل العلم وقالوا ان الله لم يخلق آدم بيده وقالوا ان معنى اليد ههنا القوة"(۱)

اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید کے بہت سارے مقامات میں "ید"، "سمع"، اور "بصر" کا ذکر کیا ہے۔ جھمیہ فرقہ کے افراد نے ان آیات کی تاویل کی ہے اور ان کی وہ تفسیر کی ہے جو اہل علم (اہل سنت) کے تفسیر کے خلاف ہے۔ ان لوگوں کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو اپنے ہاتھوں سے پیدا نہیں کیا اور یہ کہتے ہیں کہ "ید" کا معنیٰ یہاں قوت ہے۔ امام عثمانؒ بن سعید دارمی لکھتے ہیں:

"فكما نحن لا نكيف هذه الصفات لانكذب بها كتكذيبكم ولا نفسرها كباطل تفسيركم"(۲)

جیسے ہم ان صفات کی تکییف نہیں کرتے ایسے ہی ہم تمہاری طرح اس کی تکذیب بھی نہیں کرتے اور تمہارے طرح ان کی باطل تفسیر بھی نہیں کرتے۔ ایک دوسری جگہ مریسی پر تفصیلی تنقید کی ہے۔ ایک حصہ ملاحظہ ہو۔

"واما دعواك ايها المريسي في قول الله تعالىٰ "بل يداه مبسوطتان "فزعمت ان تفسيرها عندك رزقاه رزق موسع ورزق مقتور"

آگے پھر چل کر لکھتے ہیں:

"كيف قال الله ان كلتيهما مبسوطتان وانت تزعم ان احداهما مقتورة فهذا اول كذبك وجهالتك بالتفسير وقد كفانا الله ورسوله مؤنة تفسيرك هذا بالناطق من كتابه وبما اخبرا الله علىٰ لسان نبيه"(۳)

یعنی مریسی نے پہلے "یدین" سے دو رزق مراد لیے، تنگ رزق اور کشادہ رزق۔ پھر دونوں کے لیے مبسوطتان کا لفظ ثابت کیا ہے۔ اس پر امام دارمیؒ نے جرح کی ہے کہ پہلے تم نے ایک رزق کو تنگ قرار دیا

(۱) السنن، ص ۳۷۵، ج ۳۔ (۲) النقض، ص ۱۲۳۔

(۳) النقض، ص ۱۴۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ہے تو یہ تیرا پہلا جھوٹ ہے اور تفسیر کے بارے میں جہالت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے ناطق کتاب اور اپنے رسول کی زبان کے ذریعے ہمیں آپ کی تفسیر سے مستغنی کر دیا ہے۔

یہاں ہم تفصیل سے عاجز ہیں۔ صرف نمونہ پیش کرنا چاہتے ہیں۔ امام بربہاریؒ نے چند احادیث کو ذکر کیا ہے۔ پھر ان کے اخیر میں لکھا ہے کہ:

"لاتفسر شيئا من هذه بهواك فان الايمان بهذا واجب فمن فسر شيئا من هذه بهواه او رده فهو جهمی"(۱)

ان احادیث میں کسی چیز کی بھی تفسیر اپنی ھواء اور خواہش سے نہ کرو۔ کیونکہ ایمان رکھنا ان پر واجب ہے جس نے اپنی خواہش اور ہوا سے ان میں کسی کی تفسیر کی یا کسی کو رد کر دیا تو وہ شخص جہمی ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے امام محمد بن الحسنؒ اور امام ابو عبیدؒ کے اقوال میں ''عدم تفسیر'' سے تفسیر جہمیہ کو مراد لیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"وقوله من غير تفسير"أراد به تفسير الجهمية المعطلة الذين ابتدعوا تفسير الصفات بخلاف ماكان عليه الصحابة والتابعون من الاثبات"(۲)

آگے پھر امام ابو عبید اور اس کے قول کے بارے میں فرماتے ہیں:

"ابو عبيد احدالائمة الاربعة الذين هم الشافعي واحمد واسحاق وابو عبيد.........وقد كان في الزمان الذى ظهرت فيه الفتن والاهواء وقد اخبر انه ما أدرك احدا من العلماء يفسرها اى تفسير الجهمية"(۳)

اس سے یہ بات روز روشن کی طرح ثابت ہو گئی کہ ماادرکنا احداللفسرھا اور ولم یفسروا وغیرہ سے ان کا مطلب جہمی تفسیر ہے۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ سنی تفسیر بھی نہیں کرتے تھے۔ دیکھئے مریسی نے ایک جگہ رویت باری تعالیٰ کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ سے ایک تاویل پیش کی ہے۔ تو امام دارمی نے اس کے جواب میں لکھا:

"والعجب من جاهل فسرله رسول الله ﷺ تفسير الرؤية مشروحا مخلصا ثم يقول انكان كما فسره ابو حنيفة فقد آمنا بالله ولو قلت ايها المعارض آمنا بما قال رسول الله وفسره كان اولىٰ بك"(٤)

---

(۱) شرح السنۃ، ص ۷۶۔　(۲) الحمویۃ، ص ۳۱۴۔
(۳) الحمویۃ، ص ۳۱۶۔　(۴) النقض، ص ۱۰۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



اس تحقیق سے ہماری بات مبرھن ہوگئی ہے کہ تفسیر کی نفی سے صحابہؓ وتابعینؒ کی تفسیر مراد نہیں ہے بلکہ جھمیہ کی تفسیر مراد ہے۔ آخری بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ ائمہ کرام نے اگر یہ بات کی ہے کہ "ولیس لاحد ان یفسرہ" جیسا کہ سفیان بن عیینہؒ وغیرہ سے مروی ہے تو یہ بھی ان سے مروی ہیں کہ

"ھذہ الاحادیث التی جاء ت عن رسول اللہ ﷺ فی الصفات والنزول والرؤیة حق نؤمن بہ ولا نفسرہ الا ما فسرلنا من فوق"(۱)

یعنی یہ احادیث جو نبی علیہ السلام سے صفات کے بارے میں، نزول اور رویئت باری تعالیٰ کے بارے میں وارد ہیں یہ حق ہیں۔ ہم ان میں سے کسی کی تفسیر نہیں کرتے مگر یہ کہ اوپر سے ہماری طرف اس کی تفسیر آجائے۔ امام ابوالعباسؒ بن سریج بھی لکھتے ہیں:

"نطلق ما اطلقہ اللہ رسولہ ونفسر ما فسرہ النبی علیہ السلام واصحابہ والتابعون والائمة المرضیون من السلف المعروفین بالدین والامانة"(۲)

یعنی ہم نصوص صفات کو اطلاق پر چھوڑتے ہیں جن کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول علیہ السلام نے مطلق چھوڑا ہو۔ اور ان صفات کی تفسیر کرتے ہیں جن کی نبی علیہ السلام، صحابہ کرام، تابعین عظام، اور پسندیدہ ائمہ نے جو سلف میں دین اور امانت کے اعتبار سے مشہور تھے، تفسیر کی ہے۔ اس مبحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ اکابر نے جس تفسیر سے منع کیا ہے، وہ یا تو مفضی الی التکییف والی تفسیر ہے یا پھر جھمیہ کی تفسیر ہے۔ جو سلف طیب کی تفسیر کے خلاف ہے۔ یا پھر وہ تفسیر سے احتیاط کی بنا پر توقف کرتے تھے کہ نبی علیہ السلام، صحابہ کرام اور تابعین عظام سے ان صفات کی تفسیر انہیں نہیں پہنچی تھی۔

## جناب سلیم اللہ کی عبارات کا مطالعہ

اس مذکورہ بالا بحث میں جناب سلیم اللہ صاحب نے بہت ساری عبارتوں کا حوالہ دیا ہے۔ ہم ذرا ایک نظر ان پر ڈالتے ہیں۔ تاکہ کچھ اندازہ احباب کرام بھی کرلیں۔ اس باب میں جناب نے ایک حوالہ ابن کثیرؒ کا دیا ہے۔ اس کو ان الفاظ پر ختم کیا ہے۔

"والظاھر المتبادر الیٰ اذھان المشبھین منفی عن اللہ فان اللہ لا یشبھہ شیء من خلقہ"(۳)

اگلا حصہ عبارت کا چھوڑ دیا ہے۔ جس میں یہ الفاظ ہیں:

(۱) التوحید، ص ۸۰۹۔ (۲) الجامع فی عقائد، ص ۶۹۹۔

(۳) حاشیہ کشف البیان، ص ۱۶۳، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"بل الأمر كما قال الائمة منهم نعيم بن حماد الخزاعى......... ليس فيما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيه"(۱)

اس متروک عبارت سے جہمیت کی جڑ کٹتی ہے۔ جب اللہ و رسول کی توصیف میں کوئی تشبیہ نہیں ہے تو پھر نصوص کا ظاہر مفہوم اللہ تعالیٰ کے شایان شان کیوں نہیں ہے؟ جو لوگ یہ بات کرتے ہیں جو ابن کثیرؒ نے کی ہے۔ وہ نصوص کے ظاہر کو اللہ تعالیٰ کے لائق اور شایان شان قرار دیتے ہیں۔ مشبہ لوگوں کے ذہنوں میں "ظاہر" سے جو مخلوقات کے اعضاء کا مفہوم آتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے بتصریح ابن کثیر منفی ہے۔ جناب سلیم اللہ صاحب نے جب عبارت کا یہ ٹکڑا کاٹ لیا تب اس کا فائدہ انہوں نے یہ نکالا کہ "یہ صفات متشابہ المعنیٰ ہیں ان کے ظاہری معنیٰ لینا کسی طرح درست نہیں" (ایضاً ص ۱۶۵) اس سے معلوم ہوا کہ "استاذ المحدثین" کس طرح اپنے مطلب کو ثابت کرتے ہیں۔ اس کارنامے کے بعد جناب عالی نے پھر امام ترمذی کی عبارت پیش کی ہے:

"والمذهب فى هذا عنداهل العلم......... وهذا الذى اختاره اهل الحديث ان تروى هذه الاشياء كما جاء ت ويؤمن بها ولا تفسر ولا تتوهم ولا يقال "(۲)

بعینہٖ اسی عبارت سے جہمیہ کے "امام العصر جرکسی" نے استدلال کیا ہے۔(۳)

یہ لوگ امام ترمذی کی مفصل عبارت کو چھوڑ دیتے ہیں اور مجمل عبارت سے استدلال کرتے ہیں۔ کیونکہ مفصل عبارت میں تفسیر کے منع کی بھی وضاحت ہے اور جہمیت کی بھی تردید ہے۔ امام ترمذیؒ نے تین جگہ صفات خبریہ پر لکھا ہے۔ ایک جگہ تفسیر سورت مائدہ آیت ۶۴ میں۔ دوسری جگہ کتاب صفة الجنة باب ما جاء فى خلو داهل الجنة میں۔ تیسری جگہ کتاب الزکاۃ۔ باب ماجاء فی فضل الصدقۃ۔ پہلی دو جگہوں میں اجمالاً لکھا ہے۔ اس لیے جہمی لوگ بالکلیہ انہی مقامات کا حوالہ دیتے ہیں۔ ہم احباب کے حضور میں تیسری مفصل جگہ کی عبارت پیش کرتے ہیں۔ پہلی دو مقامات کا تو انہیں علم ہو گیا ہے۔

"هكذا روى عن مالك بن انس وسفيان بن عيينه وعبدالله بن المبارك انهم قالوا فى هذه الاحاديث أمروها بلا كيف وهكذا قول اهل العلم من اهل السنة والجماعة واما الجهمية فانكرت هذه الروايات وقالوا

(۱) تفسیر القرآن، ص ۱۴۷، ج ۳۔ (۲) کشف البیان، ص ۱۶۴۔

(۳) دیکھئے: العقیدۃ والکلام، ص ۵۲۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



هذا تشبيه وقد ذكرا لله عزوجل فی غير موضع من كتابه اليد والسمع والبصر فتاؤلت الجهمية هذه الايات ففسروها علىٰ غير ما فسر أهل العلم وقالوا ان الله لم يخلق آدم بيده وقالوا ان معني اليد ههنا القوة وقال اسحاق بن ابراهيم انما يكون التشبيه اذا قال يد كيد او مثل يد او سمع كسمع او مثل سمع فهذا التشبيه واما اذا قال كما قال الله تعالىٰ يد وسمع وبصر ولا يقول كيف ولا يقول مثل سمع ولا كسمع فهذا لا يكون تشبيها"(۱)

یہاں دو باتیں ثابت ہوگئی ایک یہ کہ جھمیہ ان روایات کے منکر ہیں اور کہتے ہیں کہ صفات کی یہ روایات تشبیہ پر مشتمل ہے۔ اسی بنا پر وہ "ید" کی تاویل قوت سے کرتے ہیں۔ مگر اللہ تعالیٰ نے ان صفات خبریہ کا جگہ جگہ ذکر کیا ہے۔ دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ اہل سنت والجماعت کے ہاں نفس سمع و بصر اور وجہ و ید کا ذکر کرنا تشبیہ نہیں ہے۔ ہاں جب مثل ید، و مثل وجہ یا کید و کسمع کہہ دیں۔ تب تشبیہ ہے۔ مگر جناب سلیم اللہ خان صاحب چونکہ جھمیت کے وکیل ہیں اس لیے امام ترمذی کی اس عبارت کو نہیں لیا کہ پھر ان صفات کے "ظاہر" مفہوم میں کوئی خرابی نظر نہیں آتی۔ مگر ان کا تو قول ہے کہ

"یہ صفات متشابہ المعنی ہیں ان کے ظاہری معنی مراد لینا کسی طرح درست نہیں"(۲)

جناب سلیم اللہ صاحب نے آگے ابن حجر عسقلانی کا قول پیش کیا ہے:

"وليس اليد عندنا الجارحة انما هى صفة جاء به التوقيف فنحن نطلقها علىٰ ما جاء ت ولا نكيفهاوهذا مذهب اهل السنة والجماعة...... امرارها علىٰ ما جاء ت مفوضا معناه الى الله تعالىٰ قال الطيبى هذا هو المذهب المعتمد وبه يقول السلف الصالح"(۳)

جناب عالی اس قول سے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ "تفویض" سلف صالح کا مذہب ہے۔ اس لیے کہ شرف الدین الطیبیؒ نے یہ بات نقل کی ہے۔ باقی ابن حجرؒ کی عبارت میں کوئی چیز جناب عالی کا مفید مطلب نہیں ہے۔

احباب لطف کے لیے شرف الدین طیبیؒ کی اصل عبارت ملاحظہ فرمالیں۔ کیا اس میں سلف کے مذہب

(۱) السنن ص ۳۷۵، ج ۳۔ (۲) کشف البیان، ص ۱۶۵، ج ۱۔

(۳) حاشیہ کشف البیان ص ۱۶۴، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کو ''تفویض'' قرار دیا گیا ہے یا نہیں؟

"وذکر شیخنا شیخ الاسلام شهاب الدین ابو حفص السهروردی قدس الله سره فی کتاب العقائد اخبر الله عزوجل انه استوىٰ فقال الله "الرحمن علىٰ العرش استوىٰ "واخبر رسوله ﷺ والصلاة بالنزول وغير ذلك مما جاء فی اليد والقدم والتعجب والتردد وكل ما ورد من هذا القبيل دلائل التوحيد فلا يتصرف فيها بتشبيه وتعطيل فلو لا اخبار الله تعالىٰ واخبار رسوله ما تجاسر عقل ان يحوم حول ذلك الحمى وتلاشى دون ذلك عقل العقلاء ولب الالباء اقول هذا المذهب هو المعتمد عليه وبه يقول السلف الصالح"(۱)

اس عبارت میں وہ مفہوم ہے ہی نہیں، جو حافظ ابن حجرؒ لوگوں کے وہم میں ڈالتے ہیں۔ بلکہ اگر کوئی بندہ فکر وتامل کی زحمت گوارا کرے تو اس عبارت سے سلفیوں کی تائید ہوتی ہے۔ کیونکہ سہروردیؒ نے صفات خبریہ کو توحید کے دلائل کا نام دیا ہے۔ تو کیا قرآن وسنت میں توحید کے مذکور دلائل متشابہ المعنی ہوتے ہیں؟ اگر جواب ہاں میں ہے تو پھر اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کے ''علم'' پر سوالات پیدا ہوں گے اور اگر جواب نہیں میں ہے تو پھر درج عبارت ہمارے اکابر کی مؤید ہے۔

یہاں احباب کو یہ بات بھی سمجھ لینی چاہیے کہ سلف طیب محض امرار نہیں کرتے تھے بلکہ امرار مع الاقرار کرتے تھے۔ اس بات کو ہم دو طرح سے جان سکتے ہیں جب کوئی یہ بات کہتا ہے کہ امروھا کما جاءت بلا کیف تو اس میں معنی کا اثبات دو طرح سے ہے۔ ایک تو اس بنا پر کہ یہ الفاظ عبث نصوص میں وارد نہیں ہوئے ہیں بلکہ یہ معنی رکھتے ہیں۔ امرار سے زیادہ سے زیادہ یہ لازم آتا ہے کہ ہم نے اس کی تفصیل نہیں کی ہے مگر اس کے ولالت کی بقاء کو تو ہم نے نفی نہیں کیا ہے تو گویا یہ امرار مع الاقرار ہے۔ یعنی ہم نے الفاظ کا امرار کیا، اور ان کے ولالت کے بقاء کا اقرار کیا۔ دوسرے اس وجہ سے کہ کیفیت کی نفی اصل معنی کے وجود پر دلیل ہے۔ اس لیے کہ کسی شے کے اصل کی عدم وجود پر کیفیت کی نفی فضول اور عبث کام ہے ہم جب کہتے ہیں کہ ''زید کے آنے کی کیفیت ہمیں معلوم نہیں تو اس میں یہ بات خود بخود موجود ہے کہ زید آیا ہے۔ یہی وہ بات ہے جو سلفی مکتب کے بزرگوں نے کہی ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"ولوكان القوم آمنوا باللفظ المجرد من غير فهم لمعناه ........لما قالوا

(۱) الکاشف ص ۲۱۰، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



أمروها كما جاء ت بلا كيف فان الاستواء حنيذ لا يكون معلوما بل مجهولا بمنزلة حروف المعجم وايضا فانه لا يحتاج الى نفى علم الكفية اذا لم يفهم عن اللفظ معنى وانما يحتاج الى نفى علم الكيفية اذا اثبتت الصفات وايضا فان من ينفى الصفات الخبرية او الصفات مطلقا لا يحتاج الىٰ ان يقول "بلا كيف" وايضا فقولهم أمروها كما جاء ت يقتضى بقاء دلالتها على ما هى عليه فانها جاء ت دالة علىٰ معانى فلو كانت دلالتها منتفية لكان الواجب ان يقال امروهالفظها مع اعتقاد ان المفهوم منهاغير مراد او امروها لفظها مع اعتقاد ان الله لا يوصف بمادلت عليه حقيقته"(۱)

پھر ایک بات یہ بھی ہے کہ اگر حافظ ابن حجر "صرف نصوص کے امرار کا اعتقاد رکھتے، جیسا کہ جناب عالی باور کرانا چاہتے ہیں تو وہ پھر اثبات یدین پر اتنی طویل اور ایسی بحث کیوں کرتے۔ مثلاً ان کی ایک عبارت ملاحظہ ہو:

"ويكفى فى الرد علىٰ من زعم انهما بمعنى القدرة انهم اجمعوا علىٰ ان له قدرة واحدة فى قول المثبتة ولا قدرة له فى قول النفاة لانهم يقولون انه قادر لذاته ويدل علىٰ ان اليدين ليستا بمعنى القدرة ان فى قوله تعالىٰ "ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى"اشارة الى المعنىٰ الذى اوجب السجود فلو كانت اليد بمعنى القدرة لم يكن بين آدم وابليس فرق لتشاركهما فيما خلق كل منهما به وهى قدرته ولقال ابليس واى فضيلة له علىّ وانا خلقتنى بقدرتك كما خلقته بقدرتك فلما قال "خلقتنى من نار وخلقته من طين " دل على اختصاص آدم بان الله خلقه بيديه قال ولا جائز ان يراد باليدين النعمتان لاستحالة خلق المخلوق لان النعم مخلوقه ولا يلزم من كونهما صفتى ذات ان يكونا جارحتين وقال ابن التين قوله "وبيده الاخرى الميزان"يرفع تاويل اليد بالقدرة ......وقال ابن فورك قيل اليد بمعنى الذات وهذا مستقيم فى مثل قوله تعالىٰ "مما

(۱) مجموع الفتاویٰ ص۴۲، ج۵۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com



عملت ایدینا" بخلاف قولہ "لما خلقت بیدیّ" فانه سیق للرد علیٰ ابلیس فلو حمل علیٰ الذات لما اتجه الرد"(۱)

اس طویل بحث کا حاصل یہ ہے کہ ''یدین'' سے اس آیت میں قدرت لینا درست نہیں ہے کیونکہ تمام مثبت صفات لوگ اللہ تعالیٰ کی ایک قدرت مانتے ہیں اور پھر اگر اس سے قدرۃ مراد لیں تو سیدنا آدم اور ابلیس تخلیق میں برابر ہو جائیں گے۔ ابلیس ان سے کہے گا کہ تیری مجھ پر کیا فضیلت ہے؟ تو بھی قدرت کا تخلیق کردہ اور میں بھی۔ لیکن جب "خلقتنی من نار و خلقته من طین" کا نزول ہوا تو اس بات پر اختصاص کی مزید دلیل مل گئی کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو اپنے دونوں ہاتھوں سے پیدا کیا ہے۔ ''یدین'' سے نعمت مراد لینا بھی درست نہیں ہے کیونکہ مخلوق کو مخلوق کے ذریعے پیدا کرنا مستحیل ہے مگر 'یدین' کے صفت ذاتی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ جارحتین ہوں۔ ابن التین کہتے ہیں کہ ''وبیده الاخرى الميزان'' ''یدین'' کی قدرت سے تاویل کو دفع کر رہا ہے۔........ ابن فورک'' کا کہنا ہے کہ بعض لوگ ''ید'' سے ذات مراد لیتے ہیں۔ یہ بعض آیات میں فٹ آتا ہے مگر ''لما خلقت بیدی'' میں فٹ نہیں آتا کیونکہ اس آیت کو ''ابلیس'' پر رد کرنے کے لیے چلایا گیا ہے۔ اگر اس کو ذات پر محمول کیا جائے تو پھر اس پر رد متوجہ نہیں ہوتا۔

احباب اس بحث کو ملاحظہ کر لیں کیا یہ تفویض کرنے والے کا مبحث ہے۔ تفویض کرنے والے تو تفویض کرتے ہیں کہ ممکن ہے اس 'یدین' سے مراد 'ہاتھ' ہوں ممکن ہے ''قدرت'' ہو، ممکن ہے نعمت ہو اور ممکن ہے ''ذات الٰہی'' ہو۔ مگر ابن حجرؒ ہاتھ کے سوا تینوں مفاہیم کی نفی اس آیت میں کرتے ہیں۔ یہاں سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ جب ''یدین'' سے فقط 'ہاتھ'' مراد ہے۔ تو ابو بکر بیہقیؒ کی وہ بات بھی ہوا میں اڑ گئی کہ

"وكل موضع جاء ذكرها فى الكتاب او السنة الصحيحة فالمراد تعلقها بالكائن المذكور معها"(۲)

جس کا ترجمہ جناب سلیم اللہ صاحب یوں کرتے ہیں'' کہ جو لفظ صفت باری تعالیٰ پر دلالت کناں ہے۔ اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ثابت ہے۔

یہاں یہ بات بھی احباب ملاحظہ کر لیں کہ جناب سلیم اللہ صاحب نے ابن حجرؒ کے اس قول پر لکھا ہے کہ

''دیکھیے علامہ ابن حجر رحمہ اللہ نے صفات متشابہات کے متعلق واضح فرما دیا ہے کہ یہ متشابہ المعنیٰ صفت ہے۔ لہٰذا اس کی تلاوت پر اکتفاء کر کے اس کے معنیٰ و مراد کے درپے نہیں ہونا چاہیے۔''(۳)

(۱) فتح الباری، ص ۴۸۵، ج ۱۳۔ (۲) ایضاً ص ۴۸۹، ج ۱۳۔

(۳) کشف البیان، ص ۱۶۴، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



اس حوالے سے پہلی بات یہ ہے کہ ابن حجرؒ نے ان دو جگہوں میں یہ بات سرے سے کی ہی نہیں ہے جو جناب سلیم اللہ خان ان کی طرف منسوب کر رہے ہیں۔ پھر جب انہوں نے ''یدین'' سے قدرت، نعمت اور ذات کا مفہوم نفی کیا تو کیا انہوں نے ''یدین'' کے مراد و معنیٰ کو متعین نہیں کیا ہے؟ پھر ابن حجرؒ نے طیبیؒ کے اس قول کے بعد لکھا ہے:

''وقال غیره لم ینقل عن النبی ﷺ ولا عن أحد من اصحابه من طریق صحیح التصریح بوجوب تاویل شیء من ذالك ولا المنع من ذکره''(۱)

تو کیا مفوضہ بھی تاویل نہیں کرتے؟ حقیقی معنیٰ کو تو وہ نفی کرتے ہیں۔ البتہ مجازی میں تفویض کرتے ہیں۔(۲) اور بقول نوویؒ اور ملا علی قاریؒ تو مؤولہ اور مفوضہ دونوں تاویل پر متفق ہیں۔ صرف ایک تاویل اجمالی کرتے ہیں اور دوسرے تاویل تفصیلی،

''وبکلامه وبکلام الشیخ الربانی ابی اسحاق الشیرازی وامام الحرمین والغزالی وغیرهم من ائمتنا وغیرهم یعلم ان المذهبین متفقان علی صرف تلك الظواهر''(۳)

جب حقیقت یہ ہے تو پھر ظاہری اور حقیقی معنیٰ کو رد کر دیا گیا ہے جس کو جھمیہ نے متعین کیا تھا اور جناب سلیم اللہ صاحب اسی کا پرچار کرتے ہیں جو کہتے ہیں ''یہ صفات متشابہ المعنیٰ ہیں ان کے ظاہری معنیٰ مراد لینا کسی طرح درست نہیں'' جب ابن حجرؒ نے تین مجازی معانی کو رد کر کے حقیقی معنیٰ ''یدین'' کو مراد بتایا تو کیا انہوں نے ''ظاہری'' معنیٰ کو مراد نہیں بنایا؟ مگر جناب سلیم اللہ صاحب ہے کہ پھر بھی خوش فہمی میں مبتلا ہے۔

جناب عالی نے آخر میں ابو بکر بیہقیؒ سے امام محمد بن الحسن الشیبانی رحمہ اللہ اور سفیان بن عیینہ رحمہ اللہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ

''کسی شخص کے لیے یہ روا نہیں کہ صفات متشابہات کی تفسیر عربی یا عجمی زبان میں کرتا پھرے''(۴)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس بات کی جتنی مخالفت اشاعرہ و ماتریدیہ نے کی ہے کسی اور نے نہیں کی ہے۔ اس مکتب فکر کی عربی، اردو، فارسی، پشتو جس زبان کی تفسیر اٹھائیں گے وہ ان صفات کی تفسیر کرتے پھرتے دکھائی دیں گے کوئی یہ بھی نہیں کہہ سکتا ہے کہ یہ کام ان لوگوں نے سلفیوں کی تردید میں کیا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ سلفی تو بقول عزیز الرحمٰن مذہبی کے دو سو برس پہلے آئے ہیں۔ اصل عبارت یہ ہے:

---

(۱) فتح الباری، ص ۳۱۸، ج ۱۳۔
(۲) دیکھیے: عقیدہ سلف، ص ۶۲۵، ج ۱۔
(۳) المرقاۃ، ص ۳۰۷، ج ۳۔
(۴) کشف البیان، ص ۱۶۴، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



’’پھر المیہ تو یہ ہے کہ سلفی جماعت ابھی دو سو برس قبل وجود میں آئی ہے اور اس سے قبل اہل سنت والجماعت کا عنوان تھا۔ جو پوری امت مسلمہ کا ما انا علیہ واصحابی کے ارشاد نبوی سے مستفاد نام اور تلقی بالقبول پانے والا عنوان تھا اور یہ امت اور تاریخ ایسی کسی بھی باقاعدہ جماعت کو نہیں جانتی جس کا نام سلفی ہو۔‘‘(۱)

احباب کو یہ بھی یاد رہے کہ یہ کتاب جناب سلیم اللہ صاحب کی نگرانی میں لکھی گئی ہے اور جناب عالی کی تقریظ بھی ابتداء میں موجود ہے۔ اس تقریظ کا ایک ٹکڑا یوں ہے کہ

’’لا مذہبیت (غیر مقلدیت) سادہ لوح مسلمانوں کے ذہنوں میں عقائد و احکام میں تشکیک پیدا کرنے والا فرقہ ہے جس کی ابتداء ترک تقلید سے ہے۔ تو انتہاء الحاد و دہریت پر ہے۔ بدزبانی اور گستاخی ان کے مزاج کا حصہ ہے۔ غیر مقلدیت چند مسائل کو موضوع بنا کر فتنہ و فساد پھیلانے کا نام ہے۔‘‘(۲)

یہ ہے جناب ’’استاذ المحدثین‘‘ کے زرین الفاظ۔ اگر ان صاحب کو ’’استاذ المتعصبین‘‘ کا نام دیا جائے تو اس پر سو فی صد فٹ آئے گا۔ جناب عزیز الرحمٰن کو صرف عدم علم کیوجہ سے یہ غلط فہمی پڑی ہے ورنہ پہلے قرون میں اہل سنت اشاعرہ سے الگ تھے۔ خود اشاعرہ اس بات کا اعتراف کرتے تھے اس موضوع پر اپنے احباب کو کام کرنا چاہیے۔ ہم اس وقت صرف ایک مثال پیش کرتے ہیں۔ شیخ الاسلام ابو اسماعیل ؒ ہروی المتوفی ۴۸۱ھ شیخ ابو نصر مالینیؒ سے نقل کرتے ہیں کہ:

”دخلت جامع عمرو بن العاص رضی الله عنه بمصر فی نفر من اصحابی فلما جلسنا جاء شیخ فقال أنتم أهل خراسان أهل سنة وهذا هو موضع الاشعرية فقوموا“(۳)

یعنی میں مصر میں جامع مسجد عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ میں ایک جماعت کے ہمراہ جو میرے ساتھی تھے، داخل ہوا تو جب ہم بیٹھ گئے ایک شیخ آ گئے اور کہا تم اہل خراسان اہل سنت ہو۔ یہ اشعریوں کی جگہ ہے۔ یہاں سے اٹھو۔

خراسان ہمیشہ سے اہل سنت کا مرکز رہا ہے۔ اب اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے پھر ان کا مرکز بنے گا ان شاء اللہ۔

---

(۱) لا مذہبیت، ص ۱۲۰۔ (۲) لا مذہبیت، ص ۵۔

(۳) ذم الکلام، ص ۵۵۵۔

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com



کریں گے اہل نظر تازہ بستیاں آباد  میری نگاہ نہیں سوئے کوفہ و بغداد

اس قول سے معلوم ہوا کہ اشاعرہ پر ''اہل سنت'' کا اطلاق بہت بعد میں پڑا ہے۔ اس کی بہت ساری وجوہات ہیں۔ مگر ہمارا اس وقت یہ موضوع نہیں ہے۔ الحمد للہ رب العالمین

## قول سلیم میں ظاہر کی نفی:

جناب سلیم اللہ صاحب نے جو یہ بات لکھی ہے کہ

''مذکورہ بالا دلائل سے متقدمین سلف صالحین کا مؤقف روز روشن کی طرح عیاں ہو گیا ہے کہ یہ صفات متشابہ المعنیٰ ہیں۔ ان کے ظاہری معنیٰ مراد لینا کسی طرح درست نہیں۔''(۱)

تو بات غلط ہے۔ سلف صالحین میں یہ کسی کا موقف نہیں ہے نہ اس بات پر جناب سلیم اللہ صاحب نے دلائل دیئے ہیں۔ یہ درحقیقت جہمیوں کا مؤقف ہے کہ ''ظاہری'' معنیٰ کو مراد لینا درست نہیں ہے۔ ہم نے ''ظاہری'' معنیٰ کے مراد لینے پر پیچھے جگہ جگہ بحث کی ہے۔ احباب ''عقیدہ سلف، ص ۳۹۸، ج ۲'' کو خاص طور پر ملاحظہ کر لیں کہ جہاں ابوالحسن اشعریؒ کا قول بھی موجود ہے۔ ہم یہاں صرف ایک دو قول ائمہ کرام کے پیش کرتے ہیں۔

امام اہل سنت امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں:

"والحديث عندنا على ظاهره كماجاء عن النبى ﷺ والكلام فيه بدعة ولكن نؤمن به كما جاء على ظاهره ولا نناظر فيه احدا"(۲)

حدیث ہمارے نزدیک ظاہر پر محمول ہیں جیسا کہ نبی ﷺ سے وارد ہوئے ہیں اور کلام اس میں کرنا بدعت ہے مگر ہم اس کے ظاہر پر ایمان رکھتے ہیں جیسا کہ وہ وارد ہوئے ہیں۔ ہم اس میں کسی کے ساتھ مناظرہ نہیں کرتے ہیں۔

یہ ہمارے زمانے کے کسی سلفی کا قول نہیں ہے بلکہ امام اہل سنت کا قول ہے جسے عبدوس بن مالک روایت کرتے ہیں۔ اس شخص کے بارے میں صاحب طبقات امام خلالؒ سے نقل کرتے ہیں کہ

"كانت له عندابى عبدالله منزلة فى هدايا وغيرذلك وله به أنس شديد وله اخبار يطول شرحها وقد روى عن ابى عبدالله مسائل يروها غيره ولم تقع الينا كلها"(۳)

---

(۱) کشف البیان، ص ۱۶۵، ج ۱۔ (۲) طبقات الحنابلہ، ص ۲۴۷، ج ۱۔

(۳) ایضاً۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



امام ابوجعفر طبریؒ لکھتے ہیں کہ اگر کوئی قائل ہم سے یہ کہے کہ تو ان نصوص کے معنی میں کس بات کے قائل ہیں؟ جواب میں کہا جائے گا کہ معنی ان کا وہ ہے کہ جس پر خبر کا ظاہر دلالت کر رہا ہے۔ ہمارے لیے خبر کے سامنے اس کو تسلیم کرنے اور اس پر ایمان رکھنے کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے۔ عبارت ملاحظہ ہو:

"فان قال قائل منهم لنا فما انت قائل في معنى ذلك ؟قيل له معنى ذلك ما دل عليه ظاهر الخبر وليس عندنا للخبر الا التسليم والايمان به فنقول يجيء ربنا جل جلاله يوم القيامة والملك صفا صفا ويهبط الى السماء الدنيا وينزل اليها في كل ليلة ولا نقول معنى ذلك ينزل أمره بل امره نازل اليها كل لحظة و ساعة والى غيرها من جميع خلقه الموجودين ما دامت موجودة ولا تخلو ساعة من أمره فلا وجه لخصوص نزول أمره اليها وقتا دون وقت مادامت موجودة باقية"(۱)

آخر میں پھر بطور قاعدہ لکھتے ہیں:

"وكالذي قلنا في هذه المعاني من القول الصواب من القول في كل ما ورد به الخبر في صفات الله عزوجل واسماء ه تعالى ذكره بنحو ما ذكرنا ه"(۲)

یہ ان ائمہ و اکابر کا قول ہے جن کو تمام اہل سنت والجماعت کا اعتماد حاصل ہے مگر اس کے باوجود جھمیہ کے "امام العصر جرکسی" لکھتے ہیں:

"واما المشبهة فتراهم يقولون نحن لا نؤول بل نحمل الايات الصفات واخبارها على ظاهرها وهم في قولهم هذا غير منتبهين الى أن استعمال اللفظ في الله سبحانه بالمعنى المراد عنه استعماله في الخلق تشبيه صريح وحمله على معنى سواه تاويل"(۳)

ہم کہتے ہیں کہ صرف ہم ان متشابہ آیات و اخبار کو "ظاہر" پر جاری نہیں کرتے بلکہ ائمہ اہل سنت بھی یہی کہتے ہیں۔ جیسا کہ امام احمدؒ اور ابوجعفر طبریؒ کے اقوال گزر گئے ہیں۔ ہم نصوص کو "ظاہر" پر جاری کرنے پر "تشبیہ صریح" کا اطلاق نہیں کرتے اور نہ ہی اسے "تاویل" کے خراد پر چڑھا دیتے ہیں۔ یہ جھمیوں کا مسئلہ

(۱) التبصیر ص ۴۷۔ (۲) ایضاً۔

(۳) العقیدہ والکلام ص ۵۱۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ہے۔ ہمارے تو اکابر نے لکھا ہے کہ صفات کو ''ظاہر'' پر جاری کرنے والے دو گروہ ہیں۔ ایک وہ جو ''ظاہر'' کو مخلوق کی صفات کی جنس میں سے قرار دیتے ہیں۔ یہ لوگ مشبہ ہیں۔ ان کا مذہب باطل ہے۔ سلف طیب نے ان پر نکیر کی ہے۔ ان کا ردور حقیقت انہی کی طرف متوجہ ہے اور دوسرے وہ جو ''ظاہر'' سے اللہ تعالیٰ کے ذات کی شایان شان ظاہر مراد لیتے ہیں۔ جیسا کہ اسم ''علیم''، ''قدیر''، رب، الہ اور موجود وغیرہ کا لائق ظاہر مراد لیتے ہیں۔ یہی مذہب اہل سنت والجماعت ہے۔

"اما الاولان فقسمان احدهما من يجريها علىٰ ظاهرها ويجعل ظاهرها من جنس صفات المخلوقين فهولاء المشبهة ومذهبهم باطل انكره السلف واليه توجه الرد بالحق والثانى من يجريها علىٰ ظاهرها اللائق بجلال الله كما يجرى ظاهر اسم "العليم" والقدير والرب والاله والموجود والذات ونحو ذلك ......... وهذا هو المذهب الذى حكاه الخطابى وغيره من السلف"[1]

اس سے معلوم ہوا کہ ''ظاہر'' پر اجراء سے نہ ''تشبیہ صریح'' کا لزوم آتا ہے اور نہ ہی ''تاویل'' کا۔ معلوم ہوا کہ جناب سلیم اللہ صاحب نے اپنے اس قول میں جہمیت کی ترجمانی کی ہے۔ جو مذہب سلف کے خلاف ہے۔

## متقدمین کے مسلک پر کچھ شبہات:

جناب سلیم اللہ صاحب نے کچھ باتیں شبہات کے نام سے ذکر کی ہیں اور لوگوں کو یہ تاثر دینے کی بھی بھرپور کوشش کی ہے۔ کہ یہ شبہات سلفیوں کے پیدا کردہ ہیں۔ اب عبارت ملاحظہ ہو:

''پہلا شبہ اگر صفات متشابہات استویٰ، ید، وجہ وغیرہ کے ظاہری معنیٰ اس لیے مراد نہیں لیے جا سکتے کہ اس سے جسمانیت کے پہلو سامنے آتے ہیں تو پھر محکم صفات علم، قدرت، حیات وغیرہ کا تصور بھی جسمانیت کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ انہیں بھی متشابہات قرار دیا جائے۔ جواب اس شبہ کی یہ بنیاد ہی غلط ہے کہ محکم صفات علم، قدرت، حیات کا تصور جسم کے بغیر نہیں ہو سکتا کیونکہ ان صفات کا اطلاق جب باری تعالیٰ پر کیا جاتا ہے تو اس کی اولین دلالت جسم پر نہیں ہوتی۔ بلکہ ان الفاظ کے کانوں میں پڑتے ہی جو معانی اخذ ہوتے ہیں اس میں تنزیہ و تجرید کے تقاضے پوری طرح جلوہ گر ہوتے ہیں۔ اور دل و دماغ کے کسی گوشے میں جسم کا تصور نہیں ابھرتا۔ برخلاف صفات متشابہات، استویٰ، ید، وجہ

(۱) الحمویہ ص ۵۲۱۔

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com



کے کہ ان الفاظ کی اولین دلالت ہی جسمانیت پر ہوتی ہے۔ ان کے ظاہری معنی مراد لینے کے بعد جسمانی لوازم کو وہم وخیال سے دور نہیں رکھا جا سکتا، لہٰذا اگر متشابہات اور محکمات میں یہ فرق ملحوظ رکھا جائے، تو اشکال پیدا ہی نہ ہو۔''(۱)

اس شخص کا ہم نے بڑا نام سنا تھا۔ ان کی تعریف میں آسمان و زمین کے قلابے بلائے جاتے ہیں مگر یہاں تو جہمیت کی وکالت کے سوا کچھ بھی نہیں۔ اور وہ بہت جاہلانہ طریقے پر

بہت شور سنتے تھے پہلو میں دل کا جو چیرا گیا قطرۂ خون نہ نکلا

## یہ شبہ نہیں حقیقت ہے:

جس قول کو جناب سلیم اللہ نے شبہ قرار دیا ہے۔ وہ کن اساطین نے کن لوگوں کے جواب میں پیش کیا ہے؟ ذرا ایک دو قول ملاحظہ ہو۔

امام ابوالحسن اشعری ''معطلہ'' پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

''فان قالوا لان الید اذا لم تکن نعمة لم تکن الاجارحة ، قیل لهم ولم قلتم ان الید اذا لم تکن نعمة لم تکن الا جارحة فان رجعونا الی شاهدنا والیٰ مانجده فیما بیننا من الخلق فقالوا الید اذا لم تکن نعمة فی الشاهد لم تکن الاجارحة قیل لهم ان عملتم علیٰ الشاهد وقضیتم به علیٰ الله تعالیٰ فكذالك لم نجد حیامن الخلق الا جسما لحما ودما فاقضوا بذالك علیٰ الله والا كنتم لقولكم تاركین ولا عتلا لكم ناقضین۔ وان اثبتم حیا لا كالاحیاء منا فلم انكرتم ان تكون یدالله اللتان اخبرا لله عنهما یدین لیسا نعمتین ولا جارحتین ولا كالایدی''(۲)

اگر وہ کہیں کہ ''ید'' جب نعمت نہ ہو تو پھر وہ جارحہ اور آلہ ہوتا ہے۔ ہم کہیں گے کہ تم لوگ یہ کیوں کہتے ہو کہ ''ید'' جب نعمت نہ ہو تو پھر وہ جارحہ اور آلہ ہوتا ہے۔ پس اگر وہ ہمیں محسوسات کی طرف لوٹائے اور اس چیز کی طرف جو ہم مخلوق اپنے درمیان پاتے ہیں اور کہیں کہ محسوسات میں جب ''ید'' نعمت نہ ہو تو پھر صرف جارحہ ہوتا ہے۔ تو ان سے کہا جائے گا کہ اگر تم محسوسات پر بناء رکھتے ہو اور اسی کا حکم تم نے اللہ تعالیٰ پر کیا ہے تو پھر محسوسات میں ہم ''زندہ'' صرف اس کو پاتے ہیں جو جسم، گوشت اور خون رکھتا ہو تو تم اسی کا بھی حکم اللہ تعالیٰ پر کرلو ورنہ تم اپنے قول کے تارک ہوں گے اور اپنی دلیل کے ناقض ہوں گے اور اگر تم اللہ تعالیٰ کو

(۱) کشف البیان، ص۱۶۵۔ (۲) شرح الابانۃ، ص۱۰۰۸، ج۲۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



ان چیزوں سے بری اور منزہ سمجھتے ہو اور دیگر زندوں کی طرح اسے نہیں سمجھتے تو پھر اللہ تعالیٰ کے ان دو ہاتھوں (یدین) میں کیا مسئلہ ہے۔ جن کی خبر اللہ تعالیٰ نے دی ہے؟ کہ وہ نعمت بھی نہیں ہے اور جارحہ بھی نہیں ہے، اور دیگر ہاتھوں کی طرح بھی نہیں ہے۔

اس عبارت سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہو گئی ہے کہ یہ سلفیوں کا شبہ نہیں ہے بلکہ امام الاشاعرہ کا دلیل اصیل ہے۔ احباب ایک اور عظیم اشعری کا قول بھی ملاحظہ کر لیں۔ قاضی ابو بکرؒ لکھتے ہیں کہ

"فان قال قائل فما انكرتم ان يكون وجهه ويده جارحة اذا كنتم لم تعقلوا يد صفة ووجه صفة لا جارحة يقال له لا يجب ذلك كما لا يجب اذا لم نعقل حيا عالما قادر االاجسما ان نقضى نحن وانتم علىٰ الله بذالك وكما لايجب متى كان قائما بذاته ان يكون جوهرا او جسما لانا واياكم لم نجد قائما بنفسه في شاهدنا الا كذالك"(۱)

اگر کوئی کہنے والا (مجسم) شخص یہ کہے کہ تم کیوں اس بات کا انکار کرتے ہو، کہ اللہ تعالیٰ کا چہرہ اور ہاتھ جارحہ ہو حالانکہ تم "ید" کو بطور صفت اور "وجہ" کو بطور صفت سوائے جارحہ کے نہیں جانتے تو اس کو جواب میں کہا جائے گا کہ یہ واجب نہیں ہے جیسا کہ ہم حی، عالم اور قادر کو جسم کے سوا کچھ بھی نہیں جانتے۔ مگر یہ واجب نہیں ہے کہ ہم اور تم اللہ تعالیٰ پر جسم کا حکم کریں اور جیسا کہ اللہ تعالیٰ قائم بالذات ہے۔ مگر اس سے یہ واجب نہیں ہوتا کہ وہ جسم یا جوہر ہو کیونکہ ہم اور تم محسوسات میں قائم بنفسہ کو صرف جسم پاتے ہیں۔ پھر بطور قاعدہ لکھا ہے کہ

"وكذالك الجواب لهم ان قالوا فيجب ان يكون علمه وحياته وكلامه وسائر صفاته لذاته اعراضا او اجناسا او حوادث او اغيارا له او حالة فيه او محتاجة له الى قلب واعتلوا بالوجود"(۲) ان عبارات سے معلوم ہوا کہ یہ بات سلفیوں نے پیش نہیں کی ہے۔ بلکہ ان کے اپنے اکابر نے لکھی ہے۔ اب اصاغر اس کو شبہات قرار دے کر رد کر رہے ہیں۔

اس قاعدے سے اب سلفی جہمیوں کو الحمد للہ رب العالمین جواب دیتے ہیں۔ یعنی جناب کے اپنے پائنچے میں اپنا پاؤں بند ہے۔

(۱) التمہید ص ۲۹۸۔

(۲) ایضاً۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



## سلیم اللہ خان کی گلوخلاصی:

جناب سلیم اللہ صاحب نے یہ ایک شبہ نقل کیا ہے۔ پھر اس کا جواب نہیں دیا ہے بلکہ اپنے آپ کو چھڑا لیا ہے تاکہ اعتراض بھی ان پر وارد نہ ہو اور لوگ یہ سمجھے کہ سلفیوں کے اعتراض کا پورا جواب بھی دیا ہے اور سلف صالحین کے مذہب کا دفاع بھی کیا ہے۔ جواب میں جناب عالی نے صرف تین صفات کا نام لیا ہے۔ علم، قدرت اور حیات کا حالانکہ ان صفات ذاتیہ عقلیہ میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کے ہاں سمع و بصر بھی شامل ہیں۔ کیا ان کے بارے میں بھی جناب عالی یہ کہہ سکتے ہیں کہ ''ان صفات کا جب اطلاق باری تعالیٰ پر کیا جاتا ہے۔ تو اس کی اولین دلالت جسم پر نہیں ہوتی؟ بلکہ ان الفاظ کے کانوں میں پڑتے ہیں جو معانی اخذ ہوتے ہیں۔ اس میں تنزیہ و تجرید کے تقاضے پوری طرح جلوہ گر ہوتے ہیں۔ اور دل و دماغ کے کسی گوشے میں جسم کا تصور بھی نہیں ابھرتا'' ہمارا خیال ہے کہ ایسی بات کبھی نہیں کرسکیں گے۔ کیونکہ اگر ''ید''، وجہ، وغیرہ میں جسمیت کا خیال اس وجہ سے آتا ہے۔ کہ وہ مخلوقات میں جوارح ہیں اور ان کی اولین دلالت ہی جسمانیت پر ہوتی ہے۔ تو بالکل یہی وجہ سمع و بصر میں بھی موجود ہے۔ اور اگر کوئی اور وجہ ہے تو تب اسے متعین کرنا چاہیے۔ شیخ محمد امین شنقیطیؒ فرماتے ہیں:

"القرآن نزل بلسان عربی مبین وقد اقررتم بان الله سمیع بصیر والعرب لا تعرف فی لغتها معنی للسمع والبصر لا یدرکون معنی للسمع والبصر الا هذا المشاهد بالجارحة فی الحیوانات هل یعلمون کیفیة له غیر هذا لا ابدا فان قالوا لا نعلم للسمع والبصر کیفیة الا المشاهد فی الحیوانات لکن نعلم ان سمع الله وبصره منزهان عن مشابهة اسماع الخلق وابصارهم لتنزیه ذاته من ذواتهم وصفاته عن صفاتهم قلنا وکذالك نقول فی الاستواء وسائر جمیع الصفات"(۱)

قرآن مجید عربی مبین میں نازل ہوا ہے اور تم نے اقرار کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ سمع و بصر سے متصف ہیں اور عرب اپنی لغت میں سمع و بصر کے لیے (اس کے سوا) کوئی معنیٰ نہیں جانتے۔ وہ سمع و بصر کے لیے اس محسوس جارحہ کے علاوہ کسی معنیٰ کا ادراک نہیں کرتے۔ جو حیوانات میں ہوتی ہے وہ کیا ان کے لیے اس کے علاوہ کوئی اور کیفیت جانتے ہیں؟ نہیں کبھی نہیں۔ اگر یہ لوگ کہیں کہ ہم سمع و بصر کے لیے کوئی کیفیت نہیں جانتے۔ مگر وہ جو حیوانات میں مشاہدہ ہوتا ہے۔ لیکن ہم جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا سمع و بصر مخلوق کے سمع و بصر کے

(۱) العذب النمیر، ص۶۲ ۳، ج۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



مشابہت سے منزہ اور پاک ہیں۔ کیونکہ ان کی ذات مخلوق کی ذوات سے اور ان کی صفت مخلوق کی صفات سے منزہ اور برتر ہیں۔ تو ہم کہتے ہیں کہ ہم ایسی ہی بات استواء اور باقی تمام صفات میں کہتے ہیں۔

امام جوینیؒ اسی حوالے سے لکھتے ہیں:

"فان قالوا لنا فی الاستواء شبهتم نقول لهم فی السمع شبهتم ووصفتم ربکم بالعرض فان قالوا لا عرض بل کما یلیق به قلنا فی الاستواء والفوقیة لا حصربل کما یلیق به فجمیع ما یلزموننا به فی الاستواء والنزول والید والوجه والقدم والضحك والتعجب فلزمهم به فی الحیاة والسمع والبصر والعلم"(۱)

اگر یہ لوگ ہم سے کہیں کہ تم استواء کے باب میں تشبیہ کے مرتکب ہو۔ ہم اسے کہیں گے کہ تم بھی سمع کے باب میں تشبیہ کے مرتکب ہو کہ تم نے اپنے رب کو عرض سے موصوف قرار دیا ہے۔ اگر یہ لوگ کہیں کہ وہ عرض نہیں ہے۔ بلکہ کما یلیق بہ صفت ہے۔ تو پھر جواب میں ہم بھی کہیں گے کہ استواء اور فوقیت میں "حصر" نہیں ہے۔ بلکہ یہ کما یلیق بہ صفت ہے تو وہ تمام چیزیں جن سے وہ ہمیں استواء، نزول، ید، وجہ، قدم، ضحک اور تعجب کے باب میں ملزم کرتے ہیں۔ ہم بھی ان کو حیات، بصر اور علم کے باب میں ان کو اس سے ملزم کریں گے۔ آگے لکھتے ہیں کہ:

"ولیس من الانصاف ان یفهموا فی الاستواء والنزول والوجه والید صفات المخلوقین فیحتاجون الی التاویل والتحریف فان فهموا من هذه الصفات ذالك فیلزمهم ان یفهموا فی الصفات السبع صفات المخلوقین من الاعراض فما یلزموننا به فی ذلك الصفات من التشبیه والجسمیة فنلزمهم به فی هذه الصفات من العرضیة وما ینزهون به فی الصفات السبع وینفون عنه عوارض الجسم فیها فکذالك نعمل فی تلك الصفات التی ینسبون الی التشبیه سواء بسواء"(۲)

یہ تو کوئی انصاف نہیں ہے کہ وہ استواء، نزول، وجہ، ید وغیرہ سے مخلوق کی صفات مراد لیں۔ اور پھر تاویل وتحریف کی طرف محتاج ہو جائے اور اگر انہوں نے ان صفات سے یہی مفہوم لیا ہے۔ تو پھر ان پر لازم آتا ہے کہ وہ صفات سبعہ میں سے بھی مخلوق کی صفات مراد لیں۔ جیسے عرض، اگر وہ ان صفات میں ہمیں تشبیہ

(۱) الصفات الھیہ، ص ۳۱۳۔ (۲) ایضاً۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com



وتجسیم سے ملزم کرتے ہیں۔ تو ہم ان صفات میں ان کو عرضیت وغیرہ ملزم کریں گے۔ اور اگر وہ صفات سبعہ سے عوارض جسمیت نفی کر کے ان کی تنزیہ کرتے ہیں۔ تو ہم وہی عمل ان صفات میں کریں گے۔ جن میں وہ (ہماری طرف) تشبیہ کو منسوب کرتے ہیں۔ ہر ایک کا برابر سرابر جواب ہوگا۔

احباب جان لیں کہ جواب دو جہتوں سے دیا ہے۔ پہلا جواب جوارح کے اعتبار سے دیا ہے۔ دوسرا جواب عرض کے اعتبار سے دیا ہے۔

حاصل اس بحث کا یہ ہے کہ جب سمع وبصر بھی "وجہ" اور "یدین" وغیرہ کی طرح اعضاء وجوارح ہیں۔ اگر جسمانیت کا تصور انسان کے ذہن میں آتا ہے تو سب جوارح سے آتا ہے اور اگر یہ تصور نہیں آتا تو پھر کسی بھی جارحہ سے نہیں آتا۔ آدھا تیتر آدھا بٹیر کا اس کیا مطلب ہے؟ جناب سلیم اللہ صاحب نے ان صفات سے صرف نظر کیا، اور بلا وجہ نہیں کیا۔ بلکہ خوب سمجھ اور سوچ سے یہ کارنامہ انجام دیا تاکہ سانپ مر جائے اور لاٹھی سلامت رہے۔

ہم نظر بازوں سے تو چھپ نہ سکا جان جہاں تو جہاں جانے چھپا ہم نے وہیں دیکھ لیا

الحمدللہ رب العالمین۔

## جھمیت کا نیا رنگ:

جناب سلیم اللہ صاحب نے اوپر درج عبارت میں ایک بات ایسی لکھی ہے کہ اس سے ان کی جھمیت بالکل آشکار ہوگئی ہے۔ وہ یہ جملہ ہے "برخلاف صفات متشابھات استواء، ید، وجہ کے کہ ان الفاظ کی اولین دلالت ہی جسمانیت پر ہوتی ہے۔ ان کے ظاہری معانی مراد لینے کے بعد جسمانی لوازم کو وہم وخیال سے دور نہیں رکھا جا سکتا" ہم یہی بات ابتداء سے کہتے آئے ہیں کہ جھمیت زدہ لوگوں کے ہاں صفات خبریہ جسمانیت پر دال ہوتی ہیں۔ احباب کو جناب سلیم اللہ صاحب کے بارے میں اب یقین ہو گیا ہوگا کہ انہوں نے کیوں امام ترمذی کی مفصل عبارت کو چھوڑ دیا تھا؟ اس لیے کہ اس میں یہ الفاظ تھے۔

"واما الجھمیة فانکرت ھذہ الروایات وقالوا ھذا تشبیه"(۱)

یعنی نفس وہ نصوص جن میں صفات خبریہ وارد ہیں۔ تشبیہ ہے لیکن امام ترمذیؒ نے اس فاسد مذہب پر اسحٰق بن ابراہیم کے قول سے تنقید کی اور فرمایا کہ جب ان میں مخلوق کے ساتھ مشابہت کی بات موجود ہو، تب وہ تشبیہ ہے۔

"وقال اسحق بن ابراھیم انما یکون التشبیه اذا قال ید کید او مثل ید او

(۱) السنن، ص ۳۷۵، ج ۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



سمع کسمع او مثل سمع فاذا قال سمع کسمع او مثل سمع فهذا التشبیه واما اذا قال کما قال الله تعالی ید و سمع وبصر ولا یقول کیف ولا یقول مثل سمع ولا کسمع فهذا لا یکون تشبیها"(۱)

یہی بات پیچھے ہم نے حافظ ابن کثیرؒ سے نقل کی ہے۔ احباب ملاحظہ فرمالیں۔ امام احمدؒ کے بارے میں ابن البناء لکھتے ہیں کہ

"وقال فی المشبهة من قال لله ید کیدی فقد شبه الله بخلقه وهذا کفر"(۲)

یعنی امام احمد بن حنبلؒ نے فرمایا کہ مشبہ وہ شخص ہے جو یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے مخلوق کے ہاتھ کی طرح ہاتھ ہیں۔ جس نے ایسا کہا تو اس نے اللہ تعالیٰ کو مخلوق کیساتھ مشابہ قرار دیا اور یہ کفر ہے۔ ان اقوال سے یہ بات روز روشن کی طرح صاف ہوگئی ہے کہ نفس اثبات صفات خبریہ میں تشبیہ نہیں ہے اور نہ ہی ان کی اولین دلالت جسمانیت پر ہوتی ہے۔ یہ جہمیوں کا غلط پروپیگنڈا ہے اور سلفیوں کو بدنام کرنے کا ایک مخفی حربہ ہے۔ جو قدیم سے یہ لوگ استعمال کرتے آئے ہیں۔ سلفی چونکہ صفات خبریہ اللہ تعالیٰ کے لیے تسلیم کرتے ہیں۔ تو یہ لوگ ان کو مشبہ قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ ان لوگوں کے نزدیک ان صفات کی اولین دلالت جسمانیت پر ہوتی ہے۔ حافظ ابو عمرؒ لکھتے ہیں:

"واما اهل البدع والجهمیة والمعتزلة کلها والخوارج فکلهم ینکرها ولا یحمل شیئا منها علی الحقیقة ویزعمون ان من اقربها مشبه "(۳)

اہل بدعت، جہمی اور معتزلہ سب کے سب، اور خوارج، یہ تمام لوگ ان صفات خبریہ کا انکار کرتے ہیں اور ان میں سے کسی صفت کو بھی حقیقت پر محمول نہیں کرتے ہیں اور یہ زعم کرتے ہیں کہ جس شخص نے ان صفات کا اقرار کیا تو وہ مشبہ ہے۔

حالانکہ ائمہ اہل سنت کے ہاں مشبہ وہ لوگ ہیں۔ جو اللہ تعالیٰ کی صفات کو مخلوق کی صفات کی طرح قرار دیتے ہیں۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں:

"واما المشبهة فهم الذین یجعلون صفات الله عزوجل مثل صفات المخلوقین "(٤)

(۱) السنن ص ۴۷۵، ج ۳۔　　(۲) الرد علی المبتدعۃ ص ۲۳۶۔

(۳) التمہید ص ۳۵۹، ج ۳۔　　(۴) اصول السنۃ ص ۲۲۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



یہ تو ایک اصولی بحث تھی جس سے مقصود یہ تھا کہ جناب سلیم اللہ صاحب نے کوئی نئی بات پیش نہیں کی ہے۔ بلکہ اسی جہمی اصول کا اعادہ کیا ہے۔ اب ہم کہتے ہیں کہ کیا اللہ تعالیٰ یہ جانتے تھے کہ ان صفات کی اولین دلالت ہی جسمانیت پر ہے یا نہیں؟ اگر نہیں تو یہ کفر ہے اور اگر جانتے تھے تو پھر ایسے الفاظ پر قادر تھے کہ جن میں جسمانیت پر دلالت نہ ہو یا نہیں؟ اگر نہیں تو یہ کفر ہے۔ اگر تھے۔ تو پھر ان الفاظ کا استعمال کیوں نہیں کیا؟ اور ان کا کیوں کیا؟ پھر بفرض محال یہ استعمال اگر ان کی مجبوری تھی۔ تو ساتھ کیوں نہیں بتایا کہ ان میں جسمانیت پر دلالت کا مفہوم ہے۔ اس کا اعتقاد نہ رکھو؟ ان الفاظ کے نزول میں کیا مشکل درپیش تھی؟ (پناہ بخدا) پھر اگر انہوں نے ایسا نہیں کیا تو نبی ﷺ نے کیوں لوگوں کو یہ نہیں بتایا؟ پھر اگر انہوں نے ایسا نہیں کیا ،تو صحابہ کرام کو کیوں ان نصوص سے یہ شبہ پیدا نہیں ہوا؟ اور نبی ﷺ سے نہیں پوچھا؟ پھر اگر ان سب کا کوئی عذر تھا تو کفار نے کیوں یہ اعتراض قرآن پر نہیں اٹھایا کہ ان صفات کی تو اولین دلالت ہی جسمانیت پر ہے۔ لہٰذا مسلمانوں کا اللہ تعالیٰ قرآن مجید یعنی ان کی اپنی کتاب کی رو سے مخلوق کی طرح کا ایک جسم ہے؟ اس مشکل کو جناب سلیم اللہ صاحب اور ان کے شاگرد ہی حل کر سکتے ہیں۔

## دوسرا شبہ اور قول سلیم:

جناب عالی نے ایک اور شبہ کو بھی ذکر کیا ہے۔ اور پھر اس کا جواب اپنے خیال میں دیا ہے۔ ملاحظہ ہو

> ”اگر متشابہات کے معنی مراد کا علم صرف اللہ تبارک و تعالیٰ کو ہے تو پھر ان کو قرآن کریم میں ذکر کرنے کا کیا فائدہ ہے؟ جواب۔ اگر چہ ہمیں صفات متشابہات کے معنی و مراد کا علم نہیں لیکن ان پر ایمان لانا بھی باعث نجات اور ثواب ہے۔ علاوہ ازیں اس کی تلاوت کے بھی معنوی برکات ہیں۔ اگر چہ ان تک ہماری رسائی نہیں ہے۔“(۱)

اس حوالے سے ایک بات تو ہم یہ کرتے ہیں کہ ہر مذہب کے لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ جو آیات ان کے مدعیٰ کے موافق ہیں۔ اور ان کے مذہب کے مطابق ہیں تو وہ محکم ہیں اور جو آیات ان کے خصم اور مقابل کے مذہب اور مدعیٰ کے مطابق ہیں وہ متشابہ ہیں۔ مثلاً معتزلی اس آیت ”فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر“ کے بارے میں کہے گا کہ محکم ہے اور آیت ”وما تشاؤن الا ان یشاء اللہ“ کو متشابہ قرار دے گا اور سنی آدمی اس کے بالعکس کہے گا تو اس باب میں ایک اصول ہونا چاہیے جس کی طرف سب لوگ رجوع کر لیں۔ وہ قانون ہمارے نزدیک یہ ہے کہ سلف طیب کا قول و عمل سب کے نزدیک مسلم ہے اور ان کے عدم تعصب پر بھی سب کا اتفاق ہے۔ اس لیے وہ جن آیات کو متشابہ قرار دیں گے تو وہ متشابہ ہیں ورنہ نہیں۔ اب جناب سلیم اللہ

(۱) کشف البیان، ص ۱۶۶، ج ۱۔

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com



صاحب کو چاہیے تھا کہ پہلے سلف طیب سے بسند صحیح یہ نقل کرتے کہ صفات خبریہ ''متشابہات'' میں داخل ہیں۔ اور جب انہوں نے ایسا نہیں کیا تو ہمیں اس بات پر اعتبار کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے لہٰذا ہمارے نزدیک صفات خبریہ ''متشابہات'' میں قطعاً داخل نہیں ہیں۔ ہم نے جو بات اوپر لکھی ہے اس کے بارے میں جناب رازیؒ فرماتے ہیں:

"واعلم ان هذا موضع عظيم فنقول ان كل واحد من اصحاب المذاهب يدعى ان الايآت الموافقة لمذهبه محكمة وان الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة فالمعتزلى يقول قوله"فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"محكم وقوله"وما تشاؤن الاان يشاء الله رب العالمين "متشابه والسنى يقلب الأمر في ذلك فلا بد ههنا من قانون يرجع اليه فى هذا الباب "(۱)

خلاصہ اس بحث کا یہ نکلا کہ سرے یہ بات پایہ ثبوت کو نہیں پہنچی۔ کہ صفات خبریہ ''متشابہات'' میں داخل ہیں تو اس شبہ کی بنیاد ہی نہیں ہے۔ ہاں جہمی مکتب فکر کے عوام میں یہ شبہ پیدا ہو سکتا ہے۔ ممکن ہے جناب نے ان کے علاج کی ٹھانی ہو۔ دوسری بات یہ ہے کہ جناب عالی پر چونکہ جواب دینے کا سودا غالب ہے۔ اس لیے اسے تضاد کا خیال نہیں رہا کہ جناب نے یہ بات بھی کہی ہے کہ ہمیں ان کے معنی مراد کا علم نہیں ہے اور یہ بھی کہتے ہیں کہ وہ ''صفات'' ہیں۔ جب ان کے معنی مراد کا علم نہیں ہے تو یہ کیونکر جناب کو معلوم ہوا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں؟ کیا اللہ تعالیٰ یا اس کے رسول نے اس بات کی تصریح کی ہے؟ اگر ہاں تو ثبوت فراہم کریں، اور اگر نہیں تو پھر ان کو صفات کیسے قرار دیا؟ یہ بات صرف ہم نہیں کہتے بلکہ خود ان کے ہم مذہب لوگوں نے یہ بات لکھی ہے۔

جناب ڈاکٹر عبدالواحد صاحب لکھتے ہیں:

''امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ اور بعض دیگر حضرات ان کو اللہ تعالیٰ کی صفات قرار دیتے ہیں۔ لیکن باقی اہل سنت کہتے ہیں کہ جب ان کا معنی اور ان کی نوعیت و کیفیت کا کچھ علم ہی نہیں ہے تو ان کو صفات بھی نہیں کہنا چاہیے ان کو صرف متشابہات کہنا چاہیے۔''(۲)

ابوالحسن اشعریؒ نے چونکہ مذہب اہل سنت کی طرف رجوع کیا تھا۔ اس لیے وہ ان کو اہل سنت کی طرح صفات سمجھتے تھے۔ مگر آپ لوگ کیسے ان کو صفات قرار دے سکتے ہیں؟ اس تضاد کو جناب سلیم اللہ اور ان کے

(۱) الکبیر ص ۱۳۹، ج ۳۔ (۲) اسلامی عقائد ص ۴۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



شاگرد حل کر سکتے ہیں۔ ہم صرف اتنی گزارش کرتے ہیں کہ اگر ان کا ''صفات'' ہونا قرآن وسنت کے نصوص یا پھر صحابہ کرام و تابعین عظام کے اقوال نے ثابت کیا ہے تو پھر ان کا متشابہ ہونا بھی ان کے اقوال سے ثابت کرو۔ ورنہ اس کو کوئی معقول آدمی تسلیم نہیں کر سکتا۔ کہ صفات تو ان کے اقوال سے ہو اور متشابہ آپ کے اقوال سے۔ انہوں نے اگر ان کو ''صفات'' قرار دیا ہے۔ تو اس کا یہ مطلب ہوا کہ وہ ان کا معنیٰ جانتے تھے۔ اور مانتے تھے۔ تیسری بات اس حوالے سے یہ ہے کہ یہ بات کہنا کہ ''ان پر ایمان لانا بھی باعث نجات اور ثواب ہے۔ اور اس کی تلاوت کے فوائد ہیں۔'' یہ توجیہ تب صحیح ہے جب ان کی حکمت کے بارے میں پوچھا جائے۔ سوال تو یہ ہے کہ کیا قرآن میں ایسے نصوص بھی وارد ہوتے ہیں۔ جن کا مفہوم کوئی بھی نہیں سمجھتا؟ اگر جواب ہاں میں ہے تو پھر اس بات کو قرآن وسنت کے نصوص یا پھر صحابہ کرام کے مستند اقوال سے ثابت کریں۔ جہمیوں کے زعم اور ادعاء سے ہمیں قائل نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اس بارے میں جو قول پیش کیا جاتا ہے۔ وہ سیدنا ابن عباسؓ کا ہے کہ انہوں نے فرمایا

''التفسیر علی اربعة أوجه وجه تعرفه العرب من کلامها وتفسیر لا یعذر احد بجهالته وتفسیر یعلمه العلماء وتفسیر لا یعلمه الا الله ''(۱)

مگر اس قول کے راوی سیدنا ابن عباسؓ سے ابو الزناد ہے انہوں نے ان سے سماع نہیں کیا ہے اور اس سند میں مؤمل بن اسماعیل بھی موجود ہے۔ اس قول کے دوسرے طریق میں کلبی موجود ہے۔ جو ابو صالح سے روایت کرتے ہیں۔ مجاہد لوگوں کو ان کی تفسیر سے منع کرتے تھے۔ اور خود کلبی نے اس سے یہ بات نقل کی ہے کہ کل ما حدثتک بہ کذب تو ایسے شخص پر کیسے اعتماد کیا جا سکتا ہے؟ یہی روایت امام ابو یعلیٰؒ نے ابطال التاویلات ص ۶۳ ج ا میں پیش کی ہے۔ اس لیے اس روایت پر اعتبار نہیں کیا جا سکتا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ قول فاسد ہے بہت سے شبہات کو جنم دیتا ہے۔ جن لوگوں نے اسے اپنایا ہے۔ انہوں نے اس کے نتائج پر غور نہیں کیا ہے۔

اگر ہم ان روایات کے اسناد سے صرف نظر کر لیں، اور جہمیوں کی بات مان لیں کہ سیدنا ابن عباسؓ سے یہ قول ثابت ہے تو پھر بھی ان لوگوں کا استدلال اس قول سے قطعاً درست نہیں ہے۔ کیونکہ سیدنا ابن عباسؓ نے قرآن مجید کو چار قسموں اور شعبوں میں تقسیم کیا ہے، یہ نہیں بتایا ہے۔ کہ کس قسم کی آیات پہلی قسم کے تحت ہیں اور کس قسم کی آیات دوسری قسم کے تحت ہیں۔ وھلم جرا اور جب ان سے ایسی کوئی تشریح منقول نہیں ہے۔ تو ہم صرف جہمیوں کے کہنے پر ''صفات والی آیات'' غیر معلوم اور مجہول قسم میں داخل نہیں کر سکتے ہیں۔ اس

(۱) جامع البیان، ص۹۱، ج۱۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com
23405



بات کی ہزار گنجائش ہے کہ ان کو دوسری اقسام کے تحت رکھا جائے۔

صحیح اور معقول بات وہی ہے جو امام ابن قتیبہؒ نے لکھی ہے کہ

"ولسنا ممن یزعم ان المتشابه فی القرآن لا یعلمه الراسخون فی العلم وهذا غلط من متاولیه علی اللغة والمعنی ولم ینزل الله شیئا من القرآن الا ینفع به عباده ویدل به علی معنی أراده فلو کان المتشابه لا یعلمه غیره للزمنا للطاعن عن مقال وتعلق علینا بعلة "(۱)

حاصل اس عبارت کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید صرف اس لیے نازل کیا ہے کہ بندوں کو نفع پہنچائے اور ان کو اپنے مراد و مطلوب سے آگاہ کرے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ متشابہ کو اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ تو ہم لوگوں کو یہ موقع فراہم کریں گے کہ وہ قرآن پر طعن و اعتراض کرنا شروع کریں۔

## چند ضروری باتیں:

اس مقام میں چند باتیں احباب کے لیے ہیں۔ امید ہے کہ وہ ان پر غور و تامل فرمائیں گے۔ ۱۔ پہلی بات یہ ہے کہ عام مصنفین بھی کتاب کے دیباچے میں اپنے مقاصد کی توضیح کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے خود تو یہ کام نہیں کیا۔ ان کی کتاب کی توضیح ان کے نمائندے اور نبی محمد مصطفیٰ ﷺ نے کی ہے تو کیا انہوں نے یہ بات کسی شخص سے کی ہے کہ قرآن میں ایسے نصوص بھی ہیں۔ جن کو اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا ہے۔ اگر نہیں کی ہے تو پھر سوال یہ ہے کہ صحابہ کرام ان متشابہات کا مفہوم جانتے تھے کہ نہیں؟ اگر جانتے تھے تو بات ختم ہوگئی۔ اور اگر وہ نہیں جانتے تھے تو پھر انہوں نے نبی علیہ السلام سے اس بارے میں سوال کیوں نہیں کیا؟ جب کہ انہوں نے معمولی مسائل کے بارے میں ان سے سوالات کیے ہیں؟ معترضین نے کیوں اعتراض نہیں اٹھایا کہ دعویٰ تو اس کتاب کا یہ ہے کہ تبیانا لکل شیء ہے۔ مگر خود اس میں ایسی نصوص ہیں جو واضح نہیں ہے؟ ۲۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر ہم اس بات کو تسلیم بھی کرلیں کہ قرآن میں ایسے نصوص موجود ہیں۔ جن کا معنی و مراد اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو نہیں معلوم۔ تب بھی یہ سوال اپنی جگہ قائم رہے گا۔ کہ ایسے نصوص کے ورود کے مقامات پھر فروعی مسائل تھے۔ یعنی ان مسائل کے بارے میں وہ ہونے چاہیے تھے کہ جن کا تعلق اعمال انسانی سے ہو، ایسے مقامات میں وہ کیسے آگئے۔ جن کا تعلق مقاصد اور عقائد سے ہیں اور پھر عقائد میں بھی اللہ تعالیٰ کی ذات سے وہ نصوص متعلق ہیں کیونکہ اس سے بہت سارے شبہات جنم لیتے ہیں اور لوگ ضلالت

(۱) ابطال التاویلات ص ۵۹ ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



میں مبتلا ہوتے ہیں۔ پھر سوال یہ ہے کہ جب خود قرآن نے بندوں کے لیے شبہات پیدا کرنے کا راستہ بنایا۔ تو لوگ کیسے ان سے بچ سکیں گے؟ اور قرآن کس طرح ''ہدایت'' قرار پائے گا کہ وضوء پر تو تفصیلاً گفتگو کی ہے۔ صفات الٰہی میں متشابہات کا سہارا لیا ہے گویا کہ اس کو عقائد اور توحید سے وضوء اور استنجاء زیادہ عزیز ہے۔ پھر نبی علیہ السلام کے بارے میں ان کے اصحاب نے فرمایا کہ انہوں نے ہمیں سب کچھ بیان کیا۔ حتی الخراء ۃ۔ مگر ان صفات پر انہوں نے کوئی لب کشائی کبھی نہیں کی کیونکہ وہ ان کا مطلب نہیں جانتے تھے۔ ایسی باتوں کو جو لوگ اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ پر جائز قرار دیتے ہیں۔ ان کو اپنی ایمان کی فکر کرنی چاہیے۔

۳۔ تیسری بات اس حوالے سے یہ ہے کہ اگر یہ صفات ''متشابہات'' جن کا قرآن کے نصوص میں دعویٰ کیا جاتا ہے۔ اس کو ہم تسلیم بھی کر لیں۔ تو بھی ایک عظیم سوال لاینحل موجود ہے۔ وہ یہ ہے کہ پھر ان کا تذکرہ ایک ہی محل میں ہو جانا چاہیے تھا۔ جیسا کہ بعض کتابوں میں بعض ابواب اور فصول مشکل ہوتے ہیں۔ جن کو بڑے بڑے اساتذہ کی نگرانی میں طلبہ کرام پڑھتے ہیں۔ پھر باقی ابواب خود پڑھ لیتے ہیں۔ اگر ایسا ہوتا تو پھر ایک بات تھی مگر ایسا بھی نہیں ہے بلکہ پورے قرآن کے طول و عرض میں وہ آیات موجود ہیں۔ جن کے متشابہ ہونے کا دعویٰ کیا جاتا ہے۔ اب ایسا کیوں نہیں کیا گیا؟ اس کا جواب جناب سلیم اللہ صاحب اور ان کے شاگرد دے سکتے ہیں۔ ہمیں نہیں معلوم، ہم تو ایک بات جانتے ہیں کہ اگر ان نصوص کا سمجھنا مشکل ہوتا پھر تو ہم بھی اس دعویٰ کے قایل ہو جاتے کہ ان نصوص کا معنیٰ کسی کو معلوم نہیں ہے اور جب وہ آیات ایسے ہیں کہ جن کا سمجھنا عام آدمی کے دسترس میں بھی ہے۔ تب ''یہ بات کرنا کہ ان کا معنیٰ کسی کو معلوم نہیں ہے۔'' اپنے آپ کو مضحکہ بنانے کے سوا کچھ بھی نہیں ہے۔

ہم نے پیچھے متشابہات کی حقیقت پر بحث کی ہے۔ یہاں صرف چند وجوہات کا تذکرہ کیا ہے جن سے احباب کو اس مسئلے کی تفہیم میں مدد ملے گی۔ ان شاء اللہ۔ الحمد للہ رب العالمین

## متاخرین کا موقف:

جناب سلیم اللہ صاحب نے اس عنوان کے تحت لکھا ہے کہ

''متاخرین سلف صالحین کا مسلک یہ ہے کہ صفات متشابہات کے ایسے مجازی معنیٰ بیان کیے جا سکتے ہیں جو اللہ تبارک و تعالیٰ کے شایان شان ہوں۔ بشرطیکہ ا۔ اس لفظ کے اندر مجازی معنیٰ مراد لینے کی گنجائش ہو۔ ۲۔ نیز اس مجازی معنیٰ کو احتمال تفسیر کے درجے میں رکھا جائے انہیں قطعی اور یقینی نہ رکھا جائے۔ لہٰذا ''ید'' سے قدرت ''وجہ'' سے ذات اور ''استواء'' سے استیلاء (غلبہ) مراد لیا جا سکتا ہے۔''(۱)

(۱) کشف البیان ص ۱۶۹، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ہم کہتے ہیں کہ ''استاد المحدثین'' نے بات صاف نہیں کی ہے بلکہ بگاڑ دی ہے۔ جیسا کہ آگے واضح ہو جائے گا۔ پہلی بات اس عبارت کے حوالے سے یہ ہے کہ جناب صرف ''لفظ'' کے اندر احتمال کی بات کی ہے جبکہ یہ ممکن ہے کہ ''لفظ'' کے اندر مفرداً ایک معنی کا احتمال ہو، مگر ایک سیاق و سباق میں فٹ ہونے کی وجہ سے اس میں وہ احتمال نہ رہے۔ مثلاً لفظ ''خراب'' ہے میں نے ایک آدمی سے پوچھا کہ تیرا بیٹا شادی کیوں نہیں کرتا؟ تو انہوں نے کہا کہ وہ ''خراب'' ہے۔ دوا استعمال کر رہا ہے جب ٹھیک ہو جائے گا تو پھر شادی کر لے گا۔'' جب انہوں نے پہلا فقرہ کہا تو میرے خیال میں اس کے تین معانی آگئے ممکن ہے وہ مالی طور پر خراب ہو اور ممکن ہے کہ وہ اخلاقی طور پر خراب ہو کہ اس کا کام بغیر شادی کے بھی ہوتا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ جنسی طور پر خراب ہو کہ شادی کے لائق نہ ہو۔ لیکن اس نے مابعد فقرے کہے تو اس سے آخری مفہوم متعین ہو گیا۔ باقی دونوں احتمالات لفظ میں تو ہے۔ مگر سیاق و سباق ان کا اباء کر رہا ہے۔ جناب سلیم اللہ صاحب اگر کسی ترکیب میں لفظ کے اندر کے سارے احتمالات ڈھونڈتے ہیں تو یہ بالکل فاسد ہے۔ اسی لیے اھل علم نے تاویل کے لیے جو شرطیں لگائی ہیں۔ ان میں یہ بھی ہے کہ وہ اس ترکیب میں محتمل ہو۔ حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں:

"الامر الاول بیان احتمال اللفظ للمعنیٰ الذی تأوله فی ذلك التركيب الذی وقع فيه والاكان كاذبا علیٰ اللغة فان اللفظ قد لا يحتمل ذلك المعنیٰ لغة وان احتمله فقد لا يحتمله فی ذلك التركيب الخاص وكثير من المتاولين لا يبالی اذا تهيأله حمل اللفظ علیٰ ذلك المعنیٰ بایٔ طريق امكنه اذمقصوده دفع الصائل فبأی طريق تهيأله دفعه دفعه فان النصوص قد صالت علیٰ قواعده الباطلة"(۱)

پہلا کام یہ ہے کہ لفظ میں اس معنیٰ کا احتمال ہو۔ جس معنیٰ سے اس شخص نے اس لفظ کی تاویل اس ترکیب میں کی ہے جس میں وہ واقع ہوا ہے۔ ورنہ وہ لغت کے بارے میں جھوٹا مدعی ہو گا۔ اس لیے کہ لفظ کبھی تو اس معنیٰ کا احتمال نہیں رکھتا لغت میں اور کبھی لغت میں اس معنیٰ کا احتمال تو رکھتا ہے۔ مگر اس خاص ترکیب اس معنیٰ کا محتمل نہیں ہوتا۔ بہت سارے اھل تاویل کے لیے جب لفظ کا حمل کرنا ایک معنیٰ پر کسی نہ کسی طریقے سے ممکن ہو جائے۔ تو پھر وہ اس اصول کی کوئی پروا نہیں کرتے۔ کیونکہ اس کا مقصود حملہ آور کو دفع کرنا ہوتا ہے۔ جس طریقے پر بھی اس کا دفع اس کے لیے ممکن ہو جائے وہ اسے دفع کرتا ہے۔ وجہ اس کی یہ

(۱) مختصر الصواعق ص ۹۵ ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ہوتی ہے کہ نصوص نے ان کے باطل قواعد پر حملہ کیا ہوا ہوتا ہے۔

ہمارا اپنا مشاہدہ ہے کہ اہل تاویل اس بات کا کوئی خیال نہیں کرتے ہیں۔ وہ صرف تاویل کے درپے ہوتے ہیں جس لفظ سے ہو، اور جس طریقے پر بھی ہو۔ ہم نے پہلی جلد میں ''تاویل'' پر تفصیل سے لکھا ہے۔ احباب اسے ملاحظہ کر لیں۔ جناب سلیم اللہ صاحب نے دوسری بات یہ لکھی ہے کہ

''اس مجازی معنی کو احتمال تفسیر کے درجے میں رکھا جائے انہیں قطعی اور یقینی نہ کہا جائے۔''

ہم کہتے ہیں کہ اس بات اور شرط کا مؤولین میں سے کس نے خیال رکھا ہے؟ ذرا اس کو متعین تو کر لیں نا۔ اگر آپ اس کو متعین نہیں کرنا چاہتے تو ہم اس شرط کو اڑانے والے ''اکابر'' کے ایک دو نمونے سامنے رکھتے ہیں۔ ملاحظہ ہوں۔ جناب رازیؒ نے بہت سارے نصوص ذکر کیے ہیں۔ پھر لکھا ہے کہ ہم دو قسم کے جوابات اپنے پاس رکھتے ہیں۔ ایک اجمالی جواب۔ دوسرا تفصیلی جواب۔ پھر اجمالی جواب کے دوسرے حصے میں لکھتے ہیں کہ

"نحن ذكرنا الدلائل العقلية القاطعة في انه تعالىٰ يمتنع ان يكون مختصا بالمكان والجهة والحيز واذا كان الأمر كذالك وجب القطع بان مراد الله تعالىٰ من هذه الظواهر التي تمسكتم بها شيء آخر سوىٰ اثبات الجهة لله تعالىٰ وهذا الزام قاطع وكلام قوي "(۱)

ہم نے قطعی عقلی دلائل اس بات پر پیش کیے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کسی مکان، جہت اور حیز سے مختص ہونا ممتنع ہے اور جب بات ایسی ہے تو اس پر قطع اور یقین واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مراد ان ظواہر نصوص سے جن سے تم نے تمسک کیا ہے۔ اثبات جہت کے سوا کوئی اور شے ہے اور یہ قطعی اعتراض اور زبردست کلام ہے۔

آگے پھر لکھا ہے کہ

"ان الدلائل العقلية التي قدمنا ذكرها يبطل كونه تعالىٰ مختصا بشيء من الجهات واذا ثبت هذا ظهر انه ليس المراد من الاستواء الاستقرار فوجب ان يكون المراد هو الاستيلاء والقهر و نفاذ القدر "(۲)

وہ دلائل عقلیہ جن کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔ اس بات کو باطل قرار دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی جہت سے مختص ہو اور جب یہ بات ثابت ہوگئی ہے تو ظاہر ہوگیا کہ استواء سے مراد استقرار نہیں ہے۔ بلکہ واجب ہوگیا کہ اس سے مراد غلبہ اور قہر ہو، اور تقدیر کا نفاذ ہو۔ ان عبارات میں ''یمتنع'' اور ''یبطل'' کے الفاظ استواء

(۱) اساس ص ۱۱۶　(۲) اساس ص ۱۱۹

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کے مفہوم کے لیے دیکھ لیں اور ''وجب'' کے الفاظ دونوں جگہ استیلاء اور غلبہ کے مفہوم کے لیے دیکھ لیں۔ کیا ''یہ احتمال تفسیر کے درجے میں ہے۔ قطعی اور یقینی نہیں ہے؟ اگر ہے۔ تو پھر اس شرط کو لگانے کا آخری فائدہ کیا ہوا ہے۔ ایک اور نمونہ بھی احباب دیکھ لیں۔ میمون نسفی لکھتے ہیں:

"هذه الالفاظ الواردة فی الکتاب والسنن المرویة التی یوهم ظاهرها التشبیه وکون الباری تعالیٰ جسما متبعضا متجزء ا کانت کلها محتملة لمعان وراء الظاهر والحجج المعقولة التی بیناها غیر محتملة والعقول من اسباب المعارف وهی حجة الله تعالیٰ وفی حمل هذه الایات علیٰ ظواهرها علیٰ ما حملت المجسمة والمشبهة اثبات المناقفة بین الکتاب والدلائل المعقولة وهی کلها حجج الله تعالیٰ ومن تناقفت حججه فهو سفیه جاهل ........ولوحملت هذه الایات علیٰ ما یوافق حجج المعقول لکان فیه اثبات الموافقة بین الحجج وذالك مما تقتضیه الحکمة البالغة فحمل تلك الدلائل السمعیة علیٰ ظواهرها کان محالا ممتنعا"(۱)

یہ الفاظ جو قرآن اور سنت میں وارد ہیں اور جن کا ظاہر تشبیہ کا وہم دے رہا ہے اور اسی بات کا بھی کہ اللہ تعالیٰ جسم ہے، متبعض اور متجزی ہے۔ یہ سب محتمل ہیں اور ظاہر کے علاوہ دیگر معانی کا احتمال رکھتے ہیں اور وہ معقول حجتیں جو ہم نے بیان کیے ہیں وہ غیر محتمل ہیں۔ اور عقول بھی اللہ تعالیٰ کی معرفت کے اسباب میں سے ہیں۔ وہ بھی اللہ تعالیٰ کی حجت ہے۔ ان آیات کو ان ظواہر پر محمول کرنا جس پر مجسمہ اور مشبھہ نے انکو محمول کیا ہے۔ کتاب اللہ اور معقول حجتوں کے درمیان مناقفہ ثابت کرنا ہے۔ حالانکہ یہ سب اللہ تعالیٰ کی حجتیں ہیں اور جس ذات کی حجتیں متناقض ہو جائے تو وہ سفیہ اور جاھل ہے اور اگر ان آیات کو ان مفاہیم پر محمول کیا جائے۔ جو عقلی دلائل کے موافق ہوں۔ تو اس میں دلائل کے درمیان موافقت ہے اور حکمت بالغہ اسی بات کی مقتضی ہے۔ پس ان سمعی دلائل کا ظواہر پر محمول کرنا محال اور ممتنع ہیں۔

اس عبارت میں احباب دیکھ لیں کہ دلائل سمعیہ کو ظواہر پر محمول کرنے کو محال اور ممتنع لکھا ہے۔ کیا ''یہ تاویل احتمال تفسیر کے درجے میں ہے۔ قطعی اور یقینی نہیں ہے'' اور اگر قطعی ہے یقیناً قطعی ہے۔ تو پھر خواہ مخواہ لوگوں کی آنکھوں میں خاک ڈالنے کی کیا ضرورت ہے؟ یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ قرآن وسنت

(۱) تبصرۃ الادلۃ، ص ۲۸۴، ج ۱

''محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ''

www.KitaboSunnat.com



میں ایسے نصوص موجود نہیں ہے جو اللہ تعالیٰ کو جسم اور متبعض و متجزی قرار دیتے ہوں۔ یہ اس صاحب کی قرآن و سنت پر صریح تہمت ہے نہ قرآن و سنت کے ظواہر کا یہ تقاضا ہے۔ یہ جھمیوں کا افسانہ ہے۔ اسی بات کو سمجھنے کے لیے ابوبکر بیہقیؒ کی ایک عبارت ملاحظہ ہو۔

"واما المتقدمون من اصحابنافانهم لم يفسروا امثال هذه ولم يشتغلوا بتاويلها مع اعتقادهم ان الله تعالىٰ واحد غير متبعض ولاذي جارحة"(۱)

ہمارے قدیم اصحاب نے ان نصوص خبریہ کی کوئی تفسیر نہیں کی ہے اور نہ ہی ان کے تاویل میں مشغول ہوئے ہیں۔ باوجود اس کے ان کا یہ اعتقاد تھا کہ اللہ تعالیٰ واحد ہے۔ متبعض اور متجزی نہیں ہے اور نہ ہی وہ جارحہ رکھتے ہیں۔

بعینہ یہی صحابہ کرام اور تابعین عظام رضوان اللہ علیہم کا عقیدہ تھا کہ وہ نصوص کے ظاہر پر اعتقاد رکھتے تھے۔ اللہ تعالیٰ کو جسم اور متبعض و متجزی نہیں قرار دیتے تھے۔ اب جن لوگوں کی فکر میں ان نصوص کے ظاہری معنی اور دلائل عقلیہ میں تضاد نظر آتا ہے۔ تو ان کی عقل میں فتور ہے۔ انہیں چاہیے کہ اپنی علاج کی فکر کریں۔ قرآن و سنت کے نصوص میں خراش تراش نہ کریں۔ یعنی بالفاظ دیگر بوٹ کی تصحیح میں لگ جائیں، پاؤں کو کاٹنے سے پرہیز کریں۔

اگر قرآن کی آیات ہی اللہ تعالیٰ کو جسم، اور متبعض اور متجزی قرار دے۔ تو پھر اسلام کہاں ہے؟ اور پھر مجسمہ کیوں کافر ہیں جبکہ انہوں نے قرآن کی پیروی کی ہے؟ یہی بات ایک دوسرے جھمی نے بھی لکھی ہے کہ

"نقول للكرامية انتم ساعدتمونا علىٰ ان ظواهر القرآن وان دلت علىٰ اثبات الاعضاء والجوارح لله تعالىٰ فانه يجب القطع بنفيها عن الله تعالىٰ والجزم بانه منزه عنها"(۲)

اگر بات یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے اعضاء و جوارح اور جسم اپنی ابدی کتاب میں ثابت کیے ہیں (نعوذ باللہ) تو پھر توحید کدھر ہے؟ اور نبی علیہ الصلاۃ اور صحابہ کرام کیسے ان پر خاموش رہے؟ خود ان کا کیا عقیدہ تھا؟ ان جھمیوں کے تحقیق سے تو یہ یہی ثابت ہوتا ہے کہ وہ بھی (نعوذ باللہ) تجسیم و تشبیہ کا عقیدہ رکھتے تھے۔ کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ نے بقول رازی و نسفی ایسے نصوص نازل کیے ہیں جو ان کے لیے جسم اور اعضاء و جوارح کا اثبات کر رہے ہیں۔ اور نبی علیہ السلام اور صحابہ کرام سے اس کے خلاف کچھ بھی وارد نہیں ہے تو اس کا یہی مطلب ہے کہ ان کا بھی یہی عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ (معاذ اللہ) جسم ہے اور ان کے لیے اعضاء و جوارح

(۱) الاسماء والصفات، ص ۳۵۳۔ (۲) اساس، ص ۱۱۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ہیں۔ احباب اس بات پر غور کر لیں کہ ان لوگوں نے ہمیں بدنام کیا ہے جو خود اللہ تعالیٰ، اس کے رسول علیہ السلام اور صحابہ کرام کو مجسم ثابت کرتے ہیں۔ یہاں یہ بات اور تاویل نہیں ہو سکتی ہے کہ ''لیس کمثلہ شیء'' دلیل نفی ہے۔ وہ اس لیے کہ یہ نفی سورت شوریٰ میں ہے جو مکی سورت ہے اور آیات صفات اکثر مدنی ہیں۔ گویا تنزیہ مقدم ہے اور تشبیہ و تجسیم موخر۔ کوئی اللہ تعالیٰ کا بندہ ہے جو اس فاسد مذہب کو چیلنج کر سکے؟

## تاویل کی ضرورت کیوں؟:

اس عنوان کے تحت جناب سلیم اللہ صاحب رقمطراز ہے کہ

''چونکہ متاخرین کے زمانے میں کئی فرقھائے باطلہ امت مسلمہ کی وحدت فکر کو پارہ پارہ کرنے میں مصروف کار تھے۔ جن میں سرفہرست مجسمہ اور مشبھہ ایسے فرقے تھے۔ جو صفات متشابھات کے ظاھری الفاظ کا سہارا لے کر اللہ تعالیٰ کے لیے مخلوق کی طرح ہاتھ پاؤں، چہرہ، پنڈلی وغیرہ ثابت کرتے تھے۔ متاخرین سلف صالحین نے جب دیکھا کہ یہ فرقھائے باطلہ عوم کی ذہنی سطح سے غلط فائدہ اٹھا کر انہیں گمراہی کی طرف دھکیل رہے ہیں۔ تو انہوں نے تاویل کا مسلک اختیار کر کے تمام متشابھات کے مناسب سادہ، عام فہم معانی بیان کیے مثلاً کہا ''ید'' سے ہاتھ نہیں قدرت مراد ہیں۔ ''وجہ'' سے چہرہ نہیں بلکہ ذات مراد ہے۔ ''استواء'' سے استقرار و جلوس نہیں بلکہ استیلاء اور غلبہ مراد ہے تاکہ سادہ لوح مسلمانوں کو مجسمہ اور مشبھہ کے گمراہ کن خیالات سے بچایا جا سکے۔''(۱)

یہ ساری باتیں اس صاحب کی محل نظر ہیں۔ ہم چند گزارشات احباب کی خدمت میں رکھتے ہیں۔

## برائے نام فرق باطلہ:

یہ جو عذر لنگ اس صاحب نے پیش کی ہے کہ فرقھائے باطلہ مثلاً مجسمہ اور مشبھہ صفات متشابھات کے ظاہری الفاظ کا سہارا لیتے تھے۔ اور لوگوں کو گمراہی کے راستے پر ڈالتے تھے۔ تو ان جیسے فرقوں کا کوئی وجود نہیں ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کے لیے مخلوق کی طرح اعضاء و جوارح ثابت کرتے ہوں۔ دو فرقے اس حوالے سے بہت بدنام کیے گئے ہیں۔ ایک کرامیہ فرقہ اور دوسرا حنابلہ۔ ہم ان کے حوالے سے چند باتیں احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔ کرامیہ کے بارے میں بہت کچھ کہا جا سکتا ہے اور بہت کچھ کہا گیا ہے۔ یہ بات تو سب اشاعرہ کی کتابوں میں موجود ہے۔ کہ محمد بن کرامؒ سجستانی نے اپنی کتاب میں اللہ تعالیٰ کو جسم قرار دیا ہے اور یہ کتاب ان کے مذہب کا اصل الاصول ہے۔ عبدالقاہر بغدادیؒ کہتے ہیں:

''ان ابن کرام دعا اتباعہ الی تجسیم معبودہ وزعم انہ جسم'' (الفرق بین الفرق ص ۱۵۱) مگر شہرستانیؒ کا کہنا

(۱) کشف البیان، ص ۱۶۶، ج ا۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



ہے کہ

"واطلق علیه اسم الجوهر فقال فی کتابه المسمی (عذاب القبر)انه احدی الذات احدی الجوهر"(۱)

اگر اس نے اللہ تعالیٰ پر "جسم" کا اطلاق کیا ہے۔ تو اس سے مراد کرامیہ کے سب سے بڑے محقق کے نزدیک "قائم بالذات" ہے۔

فانه قال (ای ابن الهیصم) أراد بالجسم القائم بالذات"(۲)

میمون نسفیؒ نے کہا ہے کہ جسمیت کے حوالے سے ہمارے ساتھ دو گروہوں کا اختلاف ہے۔ ایک وہ ہے جو اسم اور معنیٰ دونوں میں ہمارے ساتھ اختلاف کرتے ہیں۔ یہ اکثر یہودی گروہ ہیں اور رافضی لوگ ہیں جیسے ہشام بن الحکم، ہشام بن سالم اور داؤد جواربی وغیرہ ... اور دوسرا گروہ وہ ہے۔ جو صرف اسم میں ہمارے ساتھ اختلاف کرتے ہیں۔ معنیٰ میں وہ ہمارے مددگار ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ جسم سے ہمارا یہ مقصود نہیں ہے کہ وہ اللہ متبعض، متجزی اور مرکب ہے۔ بلکہ ہم اس سے قائم بالذات کا ارادہ کرتے ہیں۔

"والطائفة الثانية هم الكرامية وهم يخالفوننا فی الاسم فيقولون انه جسم وساعدونا فی الظاهر فی المعنیٰ فيقولون لا نغی بقولنا انه جسم انه متبعض متجزی متركب بل نريد انه القائم بالذات "(۳)

مگر اس حقیقت سے بے خبری کی بنا پر ایک "شیخ الحدیث" نے اہل حدیث کو طعنہ دیتے ہوئے لکھا ہے "اہل تاریخ نے فرقہ ہشامیہ، کرامیہ، بیانیہ کے عقائد نقل کیے ہیں۔ ان کے مذاہب کی سرحدیں حضرات اہل حدیث کے مذہب سے ملتی ہیں۔ مثلاً کرامیہ کا مذہب امام ذہبیؒ فرماتے ہیں: "ومن بدع الكرامية قولهم فی المعبود انه جسم لا كالاجسام "(۴) الفاظ کو تو ان سے نقل کیا ہے، مگر اس کی حقیقت کا ادراک وہ نہیں کر سکے ہیں۔ اس بحث سے یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ کرامیہ اللہ تعالیٰ پر جسم کا اطلاق قائم بالذات کے مفہوم میں کرتے تھے۔ وہ اللہ تعالیٰ کو مخلوق کی طرح جسم قرار نہیں دیتے تھے۔ اور جناب ابوالمظفرؒ کہتے ہیں:

"وهذا الكتاب الملقب بعذاب القبر اصل مذهبهم "(۵)

---

(۱) الملل، ص ۸۷۔　　(۲) ایضاً۔

(۳) تبصرۃ الادلۃ، ص ۲۷۳، ج ا۔　　(۴) صفات متشابہات، ص ۳۸۔

(۵) التبصیر، ص ۱۶ا۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



وہ اللہ تعالیٰ کے لیے افعال اختیاریہ ثابت کرتے تھے۔ جن کو عام لوگ ''حلول الحوادث'' کا نام دیتے ہیں۔ باقی رہا اللہ تعالیٰ کی صفات خبریہ کو مخلوق کی صفات کی طرح قرار دینا۔ تو یہ بات درج بالا تین باخبر مصنفین کی کتابوں میں موجود نہیں ہے۔ اس کے بعد ہم نے ''مقالات الاسلامیین'' کو دیکھا۔ اس میں بھی صفات کے بارے میں کرامیہ کا یہ قول نہیں ہے کہ وہ انسانوں کی صفات کی طرح ہے اور نہ ہی ہم نے ایسی بات امام ابن حزمؒ الظاہری کی ''الفصل'' میں پائی۔ البتہ ''مقاتل'' کے بارے میں ان دو کتابوں میں یہ بات موجود ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کو جسم یعنی مجموعہ گوشت پوست اور خون و ہڈی قرار دیتے تھے۔ مگر اس میں ''نظر'' ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اشعریؒ نے اس کتاب میں اکثر اعتماد معتزلہ پر کیا ہے جو مقاتل کو بدنام کرنے والے تھے۔ اور ابن حزمؒ نے اشعری پر اعتماد کیا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ان کتابوں میں کرامیہ کے بہت سارے خرافات اور حماقتیں موجود ہیں۔ مگر اللہ تعالیٰ کی صفات کو مخلوق کی صفات کی طرح قرار دینا ان کے بارے میں موجود نہیں ہے۔

مگر ان مسائل کو نہ سمجھتے ہوئے ایک ''شیخ الحدیث'' صاحب نے اہل حدیث کے بارے میں لکھا ہے کہ

> ''مسئلہ صفات باری تعالیٰ ان مسائل میں سے ہے۔ جن میں حضرات اہل حدیث نے مشہور بدعتی فرقے ''کرامیہ'' کے مسلک کو اختیار کیا ہے۔ یہ حضرات ید اللہ فوق ایدیھم جیسی نصوص کو ظاہری معنی پر محمول کرتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کے لیے ہاتھ ثابت کرتے ہیں''(۱)

> اگر ان میں انصاف کا شائبہ بھی ہوتا تو وہ ''بدعتی فرقہ'' کے بجائے ''حنفی فرقہ'' لکھتے۔ کیونکہ کرامیہ فرقہ کے تمام لوگ حنفی مذہب سے تعلق رکھتے تھے۔

دوسرا فرقہ مشبہ ہے یہ اکثر رافضی لوگ تھے۔ البتہ ایک ''مقاتل بن سلیمان'' تو اس میں بعض مصنفین نے شمار کیا ہے۔ ان رافضیوں پر اشعریؒ نے تفصیل سے لکھا ہے اور اس کا عنوان ''واختلف الروافض اصحاب الامامۃ فی التجسیم وھم ست فرق'' اور عبدالقاہر بغدادی نے پہلے تو لکھا ہے کہ مشبہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو ذات الٰہی کو مخلوق کی ذات سے مشابہ قرار دیتے ہیں۔ دوسرے وہ ہے جو صفات الٰہی کو مخلوق کی صفات کی طرح قرار دیتے ہیں۔ پھر لکھا ہے کہ ''واول ظھور التشبیہ صادر عن اصناف من الروافض الغلاۃ ''(۲) پھر بہت سارے نام ان کے لیے ہیں۔ صفات کی تشبیہ میں بھی روافض اور معتزلہ کو ذکر کیا ہے۔ البتہ ارادہ کی بحث میں کرامیہ کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ اس کے حدوث کے قائل ہیں۔ ابو المظفر نے بھی

(۱) صفات متشابہات، ص۱۴۔

(۲) الفرق، ص۱۶۰۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



لکھا ہے کہ "اول من افرط فی التشبیه من هذه الامة السبائية من الروافض"[۱] داود جو اربی رافضی کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے انسان کے تمام اعضاء ثابت کرتے تھے۔ ایک فرج اور لحیہ کے بارے میں معذرت کرتے تھے۔

"وكان داود الجواربى من جملة المشبهة يثبت لمعبوده جميع اعضاء الانسان كان يقول اعفونى عن الفرج واللحية "[۲] اور پھر مشبہ صفات میں معتزلہ اور روافض کا نام لیا ہے۔ مگر ارادہ میں کرامیہ کو بھی ذکر کیا ہے۔ ابن حزمؒ نے ایک اشعری عالم سمنانی سے یہ نقل کیا ہے۔ کہ وہ کہا کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو اپنی صورت پر پیدا کیا ہے۔ یعنی اس میں بھی وہ صفات مثلاً علم، حیات، اقتدار وغیرہ ہے جو اللہ تعالیٰ میں ہے۔

"وقد رأيت لابن فورك وغيره من الاشعرية فى الكلام فى هذا الحديث انهم قالوا فى معنى قوله ﷺ "ان الله خلق آدم على صورته "انما هو على صفة الرحمن من الحياة والعلم والاقتدار واجتماع صفات الكمال فيه واسجد له ملائكته كما اسجدهم لنفسه وجعل له الأمر والنهى على ذريته كما كان لله كل ذالك "[۳]

یہی بات ہم نے ابو حامد غزالیؒ سے نقل کی ہے دیکھیے عقیدہ سلف ص ۳۳۶، ج ۲ امام ابن حزمؒ جیسا کہ لکھا گیا ہے

"كان متسرعا فى الحكم على الرجال والكتب والطوائف"

نے یہاں بھی تکفیر کی ہے اور لکھا ہے

"هذا نص كلام ابى جعفر السمنانى عن شيوخه حرفا حرفا وهذا كفر مجرد لا مرية فيه لانه سوى بين الله عزوجل وآدم فى الحياة والعلم والاقتدار واجتماع صفات الكمال فيهما والله يقول "ليس كمثله شىء"[۴]

ہم اس مسئلے میں تکفیر و تضلیل کے قائل نہیں ہیں۔ اتنی بات بہرحال ثابت ہوگئی کہ یہ رائے اشاعرہ کے بعض اساطین جیسے ابن فورکؒ، غزالیؒ، سمنانیؒ وغیرہ کی ہے۔ ہم بات مشبہ فرقہ کی کر رہے تھے۔ شہرستانی نے ایک عنوان "المشبهة" کا قائم کیا ہے۔ اس میں لکھا ہے کہ جب معتزلہ نے علم کلام میں غلو کیا ہے، خلق قرآن کا

(۱) التبصیر ص ۳۲۱۔
(۲) ایضاً۔
(۳) الفصل ص ۱۰، ج ۲۔
(۴) الفصل ص ۱۰، ج ۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



قول کیا اور صفات کی نفی کرنے لگے۔ تو اھل الحدیث اور سلف اہل سنت والجماعت کے مذہب کی تقریر میں حیران ہو گئے۔ امام احمد بن حنبلؒ، امام داؤد ظاہریؒ اور ایک جماعت نے سلف طیب کے منہاج کو اختیار کر لیا جیسے مالک بن انس اور مقاتل بن سلیمان وغیرہ کہ ہم ماورد فی القرآن والسنۃ پر ایمان رکھتے ہیں۔ تاویل سے تعرض نہیں کرتے۔ ہم بالیقین یہ جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مخلوقات میں سے کسی کے ساتھ مشابہ نہیں ہے۔ ان لوگوں نے تشبیہ سے بچنے کے لیے بہت زیادہ احتیاط سے کام لیا۔ اور اشارات پر قطع ید تک کی بات کی ہے۔ (قطع ید اور قلع اصبع کی روایت بسند صحیح ثابت نہیں ہے) مگر ایک گروہ ایسا تھا کہ جنہوں نے ان کے مقابلے میں تشبیہ کی صراحت لی۔ وہ شیعہ غالیہ اور بعض اصحاب الحدیث تھے۔

"غیران جماعة من الشیعة الغالیة وجماعه من اصحاب الحدیث الحشویة صرحوا بالتشبیه مثل الهشامیین من الشیعة ومثل مضر وکهمس واحمد الهجیمی وغیرهم من الحشویة قالوا معبودهم علی صورة ذات اعضاء وابعاض اما روحانیة واما جسمانیة"(۱)

اس قول سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مضر، کہمس اور احمد الہجیمی اھل الحدیث میں سے تھے۔ مگر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے وہی قول اشعریؒ سے نقل کیا ہے لیکن "معتمر" کا نام "مضر" کی جگہ لکھا ہے۔

"واجاز کثیر ممن اجاز رویته فی الدنیا مصافحته وملامسه ومزاورته ایاهم وقالوا ان المخلصین یعانقونه فی الدنیا والاخرة اذا ارادو ذلك حکی ذلك عن بعض أصحاب معتمر وکهمس"(۲)

اور اس سے پہلے یہ لکھا ہے کہ

"وهولاء النفاة یسمون مثبة الرؤیة مجسمة ویجمعون فی نقل مقالات المثبتة بین الحق والباطل کما نقل الاشعری عنهم مانقله من کتب المعتزلة"(۳)

اس سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ اشعریؒ نے یہ باتیں معتزلہ کی کتابوں سے لی ہیں اور پھر اشعریؒ سے شہرستانی نے نام لیکر نقل کی ہے اور معتزلہ تو صفات کے مثبت لوگوں کے بارے میں حق و باطل کو جمع کرتے ہیں۔ اس لیے اس نقل پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ حنابلہ پر تو ہم نے پہلے حصوں پر بحث کی ہے۔ خلاصہ

(۱) الملل ص۸۴۔ (۲) بیان التلبیس ص۱۸۵، ج۷۔

(۳) ایضاً۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



یہ ہوا کہ سینوں میں کوئی ایسا گروہ نہیں ہوا ہے۔ ''جو صفات متشابہات کے ظاہری الفاظ کا سہارا لیکر اللہ تعالیٰ کے لیے مخلوق کی طرح ہاتھ، پاؤں، چہرہ، پنڈلی ثابت کرتے تھے'' یہ محض افسانہ ہے۔ جو ان لوگوں نے اپنی جھمی تاویلات کو مقبول بنانے کے لیے تراش لیا ہے۔ اس ''استاذ المحدثین'' صاحب پر لازم ہے کہ اس طرح کے فرقوں کا وجود ثابت کریں اور پھر ان کے اقوال ان کی کتابوں سے یا پھر بسند صحیح ان سے نقل کریں۔ اور پھر ان لوگوں کو اتنی کثیر تعداد میں ثابت کریں۔ کہ ان کے خلاف اشاعرہ اور ماتریدیہ کی ان کثیر کتابوں کے تصنیف کرنے کا جواز پیدا ہو سکیں۔ یہ ثابت کریں گے تب بات ہو سکتی ہے ورنہ نہیں۔

## تاویل متقدمین نے کی:

جناب سلیم اللہ صاحب نے تو ''تاویل'' کا سہرا متاخرین کے سر پر باندھ لیا اور وہ بھی اس وجہ سے کہ وہ فرقہائے باطلہ کی تردید کرنا چاہتے تھے اور عوام کے عقائد کے بچانے کی انہیں فکر لاحق تھی۔ مگر یہ بات بوجوہ غلط ہے۔ پہلی وجہ تو اس بات کی یہ ہے کہ تاویل کی ابتداء اشاعرہ و ماتریدیہ کے متقدمین کی ہے۔ ہم نے اس بات کے دلائل پہلی جلد ص ۳۸۸، ج اپر دیے ہیں۔ یہاں صرف اس کا نمونہ پیش کرتے ہیں۔

شیخ ابو منصورؒ ماتریدی لکھتے ہیں:

"الاصل فيه ان لله تعالىٰ سبحانه كان ولامكان وجائز ارتفاع الامكنة وبقاء ه وعلىٰ ماكان فهو علىٰ ما كان وكان علىٰ ما عليه الان جلّ عن التغيروالزوال والاستحالة والبطلان اذذالك امارات الحدوث التي بها عرف حدوث العالم ودلالة احتمال الفناء اذلا فرق في الزوال من حال الى حال "(۱)

اصل اس باب میں یہ ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ موجود تھا اور مکان نہ تھا اور اب یہ جائز ہے کہ سارے مکانات رفع ہو جائے اور وہ اپنے ماکان پر رہے۔ پس اب بھی وہ اسی ماکان پر ہے اور وہ اس حال پر تھے جس پر اب ہے۔ وہ تغیر، زوال، استحالہ اور بطلان سے پاک ہے۔ کیونکہ یہ اس حدوث کے علامات میں سے ہیں جن کے ذریعے عالم کا حدوث معلوم ہوتا ہے۔ اور جو فنا کے برداشت کرنے پر دلالت کرتے ہیں اور زوال میں ایک حال سے دوسرے میں جانے سے فرق نہیں ہے۔ آگے پھر لکھتے ہیں:

"وذالك دليل تعاليه عن الوصف بالمكان اذقد ثبت ان قد كان ولا مكان وليس في الاضافة الى انه "علىٰ العرش استوىٰ"تثبيت مكان كما لم

(۱) التوحید ص ۱۳۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



یکن فی قولہ"ونحن اقرب الیہ من حبل الورید"وقولہ"مایکون من نجویٰ ثلثة الا ھو رابعھم " وقولہ"ونحن اقرب الیہ من حبل الورید" ذلک علیٰ ان القول بالمکان لیس من نوع التعظیم والبتجیل "(۱)

کیا ابو منصورؒ متاخرین ماتریدیہ میں سے تھے؟ بلکہ ہم نے پہلے صابونیؒ کے اس قول کو پیش کیا تھا۔ کہ "تاویل" کا دروازہ درحقیقت امام ابو حنیفہؒ نے کھول دیا تھا۔

"ولعل اول من فتح ھذا الباب علیٰ اول الالباب ابو حنیفة رحمہ اللہ علیٰ ما اشارالیہ فی کتابہ العالم والمتعلم "(۲)

تو کیا امام ابو حنیفہؒ بھی متاخرین میں سے تھے؟ ابو الحسن اشعریؒ کے اقوال تاویل میں سورج سے زیادہ روشن ہیں۔ مگر نمونے کے لیے ایک مثال دیکھ لیں۔ ابو القاسم انصاریؒ لکھتے ہیں:

"ومن قال ان الاستواء من صفات الفعل وھذا مذھب اھل المعانی واللغة وھو احد قول ابی الحسن فانہ قال فعل فعلا فسماہ استواء من زیادة ھیھنة اونظم وحرف"ثم "علیٰ ھذا القول للتراخی"(۳)

ان عبارات سے ہمارا وہ مدعیٰ ثابت ہو گیا ہے کہ تاویل کی ابتدا متقدمین اشاعرہ وماتریدیہ نے کی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ "تاویل" دوسری صدی میں ہی معتزلہ اور قدریوں نے شروع کی تھی اور ائمہ اہل سنت والجماعت ان کی تردید کرتے رہے اور اہل سنت کا پلڑا بھاری تھا۔ اس لیے کہ قرون ثلاثہ میں خیر کا غلبہ تھا۔ جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہے۔ اسی بنا پر حنفی مکتب فکر کے بزرگوں نے بھی اس کی تردید کی۔ اور

www.kitabosunnat.com

اپنی کتاب میں لکھا کہ

"فما ذکراللہ تعالیٰ فی القرآن من ذکر الوجہ والید والنفس فھو لہ صفات بلا کیف ولا یقال ان یدہ قدرتہ اونعمتہ لان فیہ ابطال الصفة وھو قول اھل القدر والاعتزال ولکن یدہ صفتہ بلا کیف وغضبہ ورضاہ صفتان من صفاتہ تعالیٰ بلا کیف"(٤)

یعنی جو اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں "وجہ" "ید" اور "نفس" کا ذکر کیا ہے۔ تو وہ ان کی صفات ہیں لیکن بغیر بیان کیفیت کے یہ نہیں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ کے "ید" سے مراد قدرت یا نعمت ہے کیونکہ اس تاویل

(۱) التوحید ص ۱۷۲۔ (۲) الکفایة ص ۸۴۔

(۳) الغنیة ص ۳۹۱، ج ۱۔ (۴) شرح الفقہ الاکبر ص ۶۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



میں صفت کا ابطال ہے اور یہ قدریہ اور معتزلہ کا قول ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ''ید'' ان کی صفت ہے۔ مگر بغیر بیان کیفیت کے اور اس کا غضب اور رضا وصفات ہیں ان کی صفات میں سے مگر بغیر بیان کیفیت کے۔

یہ ترجمہ میں ہم نے ''بلا کیف'' کا ترجمہ ''بغیر بیان کیفیت'' اس لیے کر دیا ہے۔ کہ شارح یعنی ملا علی قاری نے ایک جگہ اس کی شرح میں ''ای مجھول الکیفیات'' ص ۶۹ کے الفاظ رکھے ہیں۔ اور ایک جگہ ''ای بلا معرفۃ کیفیۃ'' ص ۶۹ کے الفاظ رکھے ہیں۔ ہم نے اس کی ترجمانی اپنے الفاظ میں کی ہے۔ اس عبارت سے ہماری ان دونوں باتوں کی تائید ہوگئی کہ تاویل معتزلہ اور قدریہ نے ابتدائی صدیوں میں شروع کی تھی اور اہل سنت ان کی تردید کرتے تھے۔ مگر بعد میں جب حنفی مکتب فکر کے وہ بزرگ دنیا سے چلے گئے۔ جو اہل سنت کے ساتھ موافق تھے اور حنفی مکتب پر قدریہ اور جھمیہ کا غلبہ ہوگیا۔ تو پھر ''تاویل'' کا بازار ادھر بھی گرم ہوگیا۔ اس بات کے بہت سارے دلائل ہیں۔ مگر ہم بنظر اختصار صرف ایک بات کا ذکر کرتے ہیں کہ جن تاویلات کی تردید امام ابو حنیفہؒ نے کی تھی اور اسے معتزلہ وقدریہ کا قول قرار دیا تھا۔ وہ بشر مریسی المتوفی ۲۱۸ھ اور محمد بن شجاع الثلجی المتوفی ۲۶۶ھ کے دور تک حنفی مکتب فکر کے اساطین کا قول بن گیا۔ اب ذرا ایک دو نمونے اس بات کے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں مگر پہلے امام دارمی کی ایک عبارت ملاحظہ ہو

"ثم انتدب المعارض لتلك الصفات التى الفها وعددها فى كتابه من الوجه والسمع والبصر وغير ذلك يتاولها ويحكم علىٰ الله وعلىٰ رسوله فيها حرفا بعد حرف و شيئا بعد شىء بحكم بشر بن غياث المريسى لا يعتمد فيها علىٰ امام اقدم عنه و لا اشد منه عنده"(۱)

اب نمونہ تاویل ملاحظہ ہو

"فروى المعارض عن بشر المريسى قراءة منه بزعمه وزعم ان بشرا قال له اروه عنى انه قال فى قول الله لابليس "مامنعك ان تسجد لما خلقت بيدى "فادعى المعارض ان بشرا قال يعنى الله بذالك "انى وليت خلقه "وقوله "بيدى "تاكيد للخلق لانه خلقه بيده"(۲) اس ''تاویل'' کا حاصل یہ ہے کہ ''آدم علیہ السلام کی تخلیق صرف میں نے کی ہے، یعنی میں نے اس کا خصوصی اہتمام کیا ہے۔ ہاتھ سے پیدا کرنا مقصود نہیں ہے۔ دوسری جگہ لکھتے ہیں

"وكذالك ادعى الجاهل الثلجى "ان الله خلق آدم بيده "قال بنعمته التى

(۱) النقض ص ۱۳۴۔ (۲) ایضاً۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



انعم بها عليه فخصه بما خص من كراماته "(۱)

اور اسی طرح اس جاہل ثلجی نے دعویٰ کیا ہے کہ حدیث ''بے شک اللہ تعالیٰ نے آدم کو اپنے ہاتھوں سے پیدا کیا'' کا مطلب یہ ہے کہ اپنی نعمت کے ذریعے پیدا کیا ہے جو اللہ تعالیٰ نے اس پر کیے ہیں اور اس کو اپنے کرامات سے مخصوص کیا ہے۔ یہ ہم نے صرف نمونہ پیش کیا ہے ورنہ پوری کتاب فاسد تاویلات سے بھری پڑی ہے۔ احباب مطالعہ کر سکتے ہیں۔

## قدری لوگ اور حنفیت:

احباب ہمارے اس قول پر پریشان نہ ہو کہ مکتب حنفی کے رئیس قدری ہوئے ہیں۔ ہم اس بات کا نمونہ بھی پیش کرتے ہیں۔ ترکی کے ایک عالم محمد زاہد الکوثری جس کو ہم جھمیہ کے ''امام العصر جرکسی'' کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ ان کی تعریف میں تمام حلقہ دیوبند رطب اللسان ہے۔ مگر وہ قدری ہے۔ اس بات کی شہادت سابق شیخ الاسلام خلافت عثمانیہ کے جناب مصطفیٰ صبری نے دی ہے وہ کہتے ہیں کہ پہلے کوثری ماتریدی تھے۔ میں بھی ماتریدی تھا۔ پھر وہ امام الحرمین کو پسند کرنے لگے جب میں نے امام الحرمین پر تنقید کی۔ تو میرا خیال تھا کہ میری بات نے اس پر اثر کیا ہے۔ مگر ایسا نہ ہوا آگے اس کی عبارت ملاحظہ ہو" والآن احده قدريا صريحا وقد سمعته يقول ان مذهب المعتزلة القدرية الذى انقرض رجاله ما زال يعيش فى هذه المسئلة تحت اسم الماتريديه "(۲)

یعنی اب میں اسے خالصتاً قدری پاتا ہوں اور میں نے ان سے سنا ہے کہ وہ کہتے ہیں معتزلہ قدریہ کا وہ مذہب جس کے افراد ختم ہو گئے۔ اب بھی وہ اس مسئلے میں ''ماتردیدیت'' کے نام کے تحت زندہ ہے۔

ترکی خلافت کے شیخ الاسلام اس بات کے راوی ہیں اور محقق احناف جناب زاہد الکوثری اس بات کے قائل ہیں۔ اب اس بات میں کیا شک ہو سکتا ہے کہ ماتریدی عین قدری ہیں؟ احباب اب جان گئے ہوں گے کہ جو مصر میں تحریک اعتزال کی تجدید ہوئی ہے۔ ان کی پرانی کتابیں دوبارہ چھپ رہی ہیں۔ یہ سب کیا ہے؟ اس قدریت کو زندہ کرنے کی سرتوڑ کوشش ہے۔ جاننے والے جھمیہ کے ''امام العصر جرکسی'' کو اس وقت جان گئے تھے۔ جب انہوں نے ''تبیین کذب المفتری'' کے مقدمہ میں قدریوں کے دفاع کی نامراد اور نامسعود کوشش کی تھی۔ اور پھر بعض لوگوں نے اس کا حوالہ دیئے بغیر اس کو اردو میں ترجمہ کیا ہندوستان کے اہل علم اب تک اس کے گن گاتے ہیں۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ تاویلات کے ابتداء حنفی مکتب فکر میں دراصل ان لوگوں نے کی ہے جو قدریت، اعتزال

---

(۱) النقض ص ۳۶۹ (۲) موقف العلم ص ۳۴ ج ۳

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com



اور جھمیت سے متاثر بلکہ اس کے رکن رکین تھے۔ تو یہ بات خود بخود جناب سلیم اللہ صاحب کی اڑ گئی کہ ''متاخرین سلف صالحین جب دیکھا کہ یہ فرقہائے باطلہ عوام کی ذہنی سطح سے غلط فائدہ اٹھا کر انہیں گمراہی کی طرف دھکیل رہے ہیں۔ تو انہوں نے تاویل کا مسلک اختیار کر کے تمام متشابھات کے مناسب، سادہ، عام فہم معانی بیان کیے...... تاکہ سادہ لوح عوام اور مسلمانوں کو مجسمہ اور مشبہ کے گمراہ خیالات سے بچایا جا سکے۔

اس فاسد عبارت کے حوالے سے دو مختصر باتیں اور بھی سمجھنے کی ہیں۔ ۱۔ ایک بات یہ ہے جن جھمیوں نے تاویلات کی ہیں مثلاً محمد بن شجاع الثلجی، بشر مریسی، ابن فورکؒ، شیخ جوینیؒ، ابو حامد غزالیؒ اور جناب فخر رازیؒ نے جو تاویلات کی ہیں کیا وہ عوامی سطح کی تاویلات ہیں؟ اور کیا وہ عوام کو بچانے کے لیے ہیں۔ ایسی بات سلامتی ہوش و حواس سے کوئی معقول آدمی نہیں کر سکتا، پتہ نہیں جناب ''استاذ المحدثین'' نے کیسے یہ بات ارشاد فرمائی ہے؟ ۲۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر ہم ''استاذ المحدثین'' کی یہ بات آنکھیں بند کر کے مان لیں تب بھی ایک بات بہر حال اس کے خلاف موجود ہے۔ وہ یہ ہے کہ اساطین اشاعرہ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ قرآن و سنت نے اس لیے اللہ تعالیٰ کے لیے فوقیت ثابت کی ہے کہ جھت کی نفی سے ''عوام'' کے ایمان کو خطرہ لاحق ہو سکتا تھا۔ کیونکہ بے جھت وجود کو وہ معدوم سمجھتے ہیں۔ تفتازانیؒ لکھتے ہیں:

"أجیب بانه لما کان التنزیه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة حتیٰ یکاد یجزم بنفي مالیس في الجهة کان الانسب في خطاباتهم والا لیق بدعوتهم الی الحق مایکون ظاهرا في التشبیه وکون الصانع في اشرف الجهات مع تنبیهات دقیقة علیٰ التنزیه"(۱)

حاصل اس بات کا یہ ہے کہ فوقیت کے نصوص صرف عوام کے ایمان کی سلامتی کے لیے ہیں۔ مگر جناب ''استاذ المحدثین'' کا فرمان واجب الاذعان ہے کہ استواء کی تاویل استیلاء سے ان کے اھل مکتب اس لیے کرتے ہیں ''تاکہ سادہ مسلمانوں کو مجسمہ اور مشبہ کے گمراہ کن خیالات سے بچایا جا سکے''

کس کا یقین کیجیے کس کا یقین نہ کیجیے
لائے ہیں بزم ناز سے یار خبر الگ الگ

## مسلک متاخرین پر شبھات:

اس عنوان کے تحت جناب سلیم اللہ صاحب نے کچھ شبھات کا ذکر کیا ہے جس کا ہمیں یقین ہے کہ وہ سلفیوں نے ذکر کیے ہیں۔ جناب عالی نے نام لیے بغیر ان کے جوابات فراہم کیے ہیں۔ ہم ذرا ان شبھات اور ان کے جوابات مطالعہ کرتے ہیں۔ احباب ساتھ رہیں۔ ۱۔ پہلا شبہ امام اعظم کے مسلک پر امام اعظم

(۱) شرح المقاصد ص ۵۰، ج ۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فقہ اکبر میں تصریح فرمائی ہے کہ ''ید'' سے قدرت یا نعمت مراد لینا جائز نہیں، کیوں کہ اس طرح تاویل کرنے سے صفت باری تعالیٰ کا ابطال لازم آتا ہے۔ دیکھیے امام صاحب تو تاویل کے مسلک کو ناجائز قرار دے رہے ہیں لیکن ان کے مقلدین اسی مسلک کو حرز جان بنائے ہوئے ہیں۔ یہ امام صاحب کے مسلک سے انحراف نہیں ہے؟ جواب۔ اگر فقہ اکبر کی مکمل عبارت پڑھ لی جاتی تو اشکال پیدا نہ ہوتا کیوں کہ امام صاحب نے صفات متشابہات میں اس تاویل کو ناجائز فرمایا ہے۔ جسے قطعیت کے درجے پر فائز کر دیا گیا ہو۔ جس کے نتیجے میں صفات کے اصل کلمات بے معنیٰ ہو کر رہ جاتے ہیں۔ چونکہ ایسی تاویل معتزلہ وغیرہ کرتے ہیں۔ اس لیے امام صاحب نے ان کی تردید فرمائی ہے۔ اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ اس عبارت کے متصل بعد ہی امام صاحب نے فرمایا ''وھو قول اھل القدر والاعتزال'' یعنی صفات میں تاویل کر کے اس کو قطعی سمجھنا معتزلہ اور قدریہ کا مسلک ہے۔ جہاں تک اہل سنت والجماعت کی بات ہے وہ جب کسی لفظ کی تاویل کرتے ہیں تو اسے ایسے معنیٰ مراد لیتے ہیں۔ ا۔ جس کا وہ لفظ احتمال بھی رکھتا ہو۔ ۲۔ لفظ کے اصل معنیٰ کی نفی بھی نہ ہوتی ہو۔ ۳۔ اور وہ تفسیر ظن اور احتمال کے درجے میں ہو۔ (۱)

یہاں احباب کے لیے لطف لینے کا ایک بھرپور موقع ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی اس عبارت کو ابو لبقاء کفویؒ نے تاویل تفصیلی کی منع کیلیے بطور دلیل ذکر کیا ہے۔ امام صاحب کی درج بالا عبارت نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ

''وفیہ اشارۃ الی وجوب التاویل الاجمالی فی الظواہر الموھمۃ والیٰ منع التاویل التفصیلی فیھا بالارجاع الی ما ذکرہ والی التفویض بعد الحمل علیٰ المعنیٰ المجازی علیٰ الاجمال فی التاویل ''(۲)

امام ابو حنیفہؒ کی اس عبارت میں تاویل اجمالی کے وجوب کی طرف اشارہ ہے ان ظواہر میں جو تجسیم کے موہم ہیں اور تاویل تفصیلی کے منع کی طرف بھی اشارہ ہے۔ کہ معنیٰ مجازی پر محمول کرنے کے بعد ان کی تفویض کی جائے۔ اس آخری حصے کو پھر ملاحظہ کر لیں کہ

''والی التفویض بعد الحمل علیٰ المعنیٰ المجازی علیٰ الاجمال فی التاویل''

یہ بالکل اس بات کی تصدیق ہے جو اس فقیر نے پہلی جلد ص ۶۲۷، ج ۱، پر لکھا تھا کہ ''اصل میں یہ لوگ تفویض المعنیٰ المجازی کرتے ہیں جس کی انہوں نے ''تلبیس'' سے تفویض المعنیٰ کا نام دیا ہے۔'' الحمد للہ رب

---

(۱) کشف البیان، ص ۱۶۷، ج ۱۔　(۲) الکلیات، ص ۳۶۲۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



العالمین" اب ان لوگوں کا "فرض" یہ ہے کہ وہ سلف طیب سے "تفویض المعنی المجازی" ثابت کریں کیونکہ "حقیقی معنی" تو ان نصوص کا تجسیم کے بقول ان کے نزدیک "اعضاء وجوارح" ہیں جو منفی ہیں۔ "حقیقی معنی" کے تفویض کو اگر بالفرض وہ سلف طیب سے ثابت بھی کریں تب بھی ان کا مدعی پورا نہیں ہوتا ہے۔ مگر یہ لوگ تلبیس وتدلیس سے کام چلاتے ہیں۔ اس "تدلیس وتلبیس" کا عظیم نمونہ سیف بن علی العصری کا القول التمام ہے۔ جس پر بے شمار نام نہاد مشاہیر نے اپنی تقریظات ثبت کی ہیں۔ اللہ تعالی نے زندگی دی تو اس کا جواب عربی میں تحریر کریں گے۔ یہاں مقصود یہ تھا کہ ابو البقاء نے امام ابو حنیفہؒ کی اس عبارت سے "تاویل تفصیلی" کا منع ثابت کیا ہے اور جناب "استاذ المحدثین" نے اسی عبارت سے اس کا جواز ثابت کیا ہے اور دونوں ماشاء اللہ "جبال العلم" ہیں۔

کس کا یقین کیجئے کس کا یقین نہ کیجئے　　　لائے ہیں بزم ناز سے یار خبر الگ الگ

ہمارے نزدیک یہ ساری سخن سازی ہے۔ حقیقت سے اس سخن سازی کا دور کا بھی تعلق نہیں ہے۔ احباب اس بات پر غور کریں کہ امام ابو حنیفہؒ نے تاویل کی نفی کی تھی۔ یہ لوگ تاویل کے ایسے دلدادہ ہو گئے کہ ان کے اس قول میں بھی تاویل کرنے لگ گئے ہیں۔ "فقہ اکبر" کن کی کتاب ہے اس بارے میں ہم پہلے لکھ چکے ہیں ادھر سقاف کا ایک قول دیکھ لیں وہ لکھتے ہیں "والتحقیق عندنا ان الامام ابو حنیفة لم یصنف شیئا فی علم الکلام "(۱)۔ مگر عام لوگ اسے امام ابو حنیفہؒ صاحب کی تصنیف سمجھتے ہیں۔ اس لیے ہم بھی عموماً ان کا نام لیتے ہیں۔ ہم اس جواب کے حوالے سے چند گزارشات احباب کے حضور پیش کرنا چاہتے ہیں۔ تاکہ دودھ کا دودھ پانی کا پانی ہو جائے۔

**فقہ اکبر ہم نے پڑھی ہے:**

جناب سلیم اللہ صاحب نے بطور طنز یہ لکھا ہے

"اگر فقہ اکبر کی مکمل عبارت پڑھ لی جاتی تو اشکال پیدا نہ ہوتا"

ہم کہتے ہیں کہ ہم نے "فقہ اکبر" کی مکمل کتاب بمع شرح پڑھ لی ہے۔ مگر پھر بھی یہ اشکال علی حالہ قائم ہے۔ یہ محض تفنن کے لیے نہیں کہہ رہے ہیں بلکہ حقیقت یہی ہے۔ آیئے چند شروح سے اس مقام کا مطالعہ کریں۔ ملا علی قاریؒ نے متن کے الفاظ "ولا یقال ان یده قدرته او نعمته لان فیه ابطال الصفة " کی شرح میں لکھا ہے

"ولا یقال ای فی مقام التاویل کما علیه بعض الخلف مخالفین للسلف

(۱) صحیح شرح الطحاویہ ص ۲۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ان یده قدرته ای بطریق الکنایة او نعمته ای بناء علی ان الید تطلق علی النعمة ......وکذا لا یقال ای وجهه ذاته وعینه وبصره واستواءه علی العرش استیلاءه لان فیه ای فی تاویله ابطال الصفة ای فی الجهلة لانه تعالی حیث اطلق الید ولم یذکر القدرة والنعمة بدلها فالظاهر انه اراد بها غیر معنییهما وهو ای ابطال الصفة من أصلها وباسرها قول اهل القدر ای عموما والاعتزال ای خصوصا......ثم اکد القضیة ولکن یده بلا کیف ای بلا معرفة کیفیة کعجزنا عن معرفة کنه بقیة صفاته فضلا عن معرفة کنه ذاته"[1]

خلاصہ اس عبارت کا یہ ہے کہ مقام تاویل میں یہ نہیں کہا جائے گا کہ ان کے ہاتھ سے مراد قدرت ہے بطور کنایہ یا نعمت ہے۔ اس بنا پر کہ "ید" کا اطلاق نعمت پر ہوتا ہے جیسا کہ بعض خلف نے سلف کے منہاج سے ہٹ کر لیا ہے۔ ...اسی طرح یہ بھی نہیں کہا جائے گا کہ "وجہ" سے ان کی ذات مراد ہے اور "عین" سے ان کا بصر مراد ہے اور "استواء علی العرش" سے ان کا غلبہ مراد ہے۔ کیونکہ اس تاویل میں صفت کا بطلان جاہل لوگوں کے ہاں ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جب "ید" کا ذکر کیا ہے تو اس کے بدل میں نعمت اور قدرت کا ذکر نہیں کیا ہے۔ تو ظاہر یہی ہے کہ اس نے ان دو کے علاوہ معنیٰ کا قصد کیا ہے اور اس صفت کا اصل سے باطل قرار دینا بالعموم قدریہ کا اور بالخصوص معتزلہ کا قول ہے۔ ... پھر اس قضیہ کو مؤکد کرتے ہوئے فرمایا کہ "ہاتھ" ان کی بلا معرفت کیفیت صفت ہے جیسا کہ ہم ان کے بقایا صفات کی کنہ سے عاجز ہیں اس کی ذات کی کنہ کی معرفت تو تو جانے دیجئے۔ اس عبارت میں ملا علی قاری نے اگرچہ ٹھوکر کھائی ہے۔ مگر اس کا تذکرہ ہم دوسرے مقام میں کریں گے ان شاء اللہ۔

یہ پوری عبارت کا خلاصہ ہم نے بیان کیا ہے اس میں وہ مفہوم کہاں ہے جس کا جناب سلیم اللہ صاحب نے دعویٰ کیا ہے؟ اب مغنیساوی کی عبارت ملاحظہ کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

"ولا یقال ان یده قدرته او نعمته لان فیه ای فی هذا القول ابطال الصفة التی دل علی ثبوته القرآن وهو ای ابطال الصفة قول اهل القدر والاعتزال عطف الخاص علی العام لان اهل القدر هم المعتزلة والامامیه من الشیعة فکل معتزلی قدری ولیس کل قدری معتزلیا

---

[1] شرح الفقه الاکبر ص ۶۷-۶۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ولكن يده صفته بلا كيف وكذا وجهه ونفسه قال الامام فخر الاسلام علىٰ البزدوى فى أصول الفقه وكذا اثبات اليد والوجه عندنا معلوم باصله ومتشابه بوصفه ولا يجوز ابطال الاصل بالعجز عن درك الوصف وانما ضلت المعتزلة من هذا الوجه فانهم ردوا الاصل لجهلهم بالوصف "(۱)

اس عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ "یہ نہیں کہا جائے گا کہ ان کے "ید" سے قدرت یا نعمت مراد ہے کیونکہ اس قول میں اس صفت کا بطلان ہے جس کے ثبوت پر قرآن دلیل ہے۔ اور اس صفت کو باطل قرار دینا قدریہ اور معتزلہ کا قول ہے۔ یہ عام پر خاص کا عطف ہے کیونکہ اہل قدر معتزلہ اور شیعہ امامیہ دونوں ہیں۔ پس ہر معتزل قدری ہے ولا عکس ..... مگر "ید" ان کی بلا بیان کیفیت صفت ہے۔ اسی طرح اس کا "وجہ" اور "نفس" بھی ہے۔ فخر الاسلام بزدویؒ نے لکھا ہے کہ "وجہ" اور "ید" کا اثبات ہمارے نزدیک اس کا اصل معلوم ہے۔ مگر اس کا وصف متشابہ ہے۔ لیکن اصل کو اس بنیاد پر رد کرنا کہ ہم اس کے وصف کو نہیں سمجھتے۔ جائز نہیں ہے۔ معتزلہ اس طریقہ سے گمراہ ہو گئے کہ انہوں نے وصف کو نہ سمجھنے کیوجہ سے اصل کا انکار کیا۔

اس پوری عبارت کو بار بار غور و تامل سے ملاحظہ فرمالیں۔ آپ کو کہیں بھی وہ بات نہیں ملے گی۔ جس کا دعویٰ جناب سلیم اللہ صاحب نے کیا تھا۔ اب حکیم رومیؒ کی عبارت مطالعہ کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

"ان من قال بان يده تعالىٰ قدرته او نعمته فقد ابطل كون يده تعالىٰ صفة علىٰ حدة وقد علمت ان كل صفة من صفات الله تعالىٰ انما تمتاز من غيرها بحسب مغائرة مفهومها وانت تعلم ان مفهوم يده تعالىٰ غير مفهوم قدرته ونعمته وكذالك لم يذهب احد من اهل السنة والجماعة علىٰ ذالك التاويل فرده المصنف بقوله وهو قول اهل القدر والاعتزال"(۲)

اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ "یعنی جو شخص یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا "ید" قدرت یا نعمت ہے۔ تو اس نے اس صفت کو باطل قرار دیدیا ہے کہ "ید" اللہ تعالیٰ کا علیحدہ صفت ہے اور تو جانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ہر صفت ان کی صفات میں دوسری صفت سے باعتبار مفہوم غیر ہوتی ہے اور تو یہ بھی جانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے "ید" کا مفہوم اس کی قدرت اور نعمت کے مفہوم سے جدا ہے۔ اسی لیے اہل سنت والجماعت میں سے کوئی بھی شخص اس تاویل پر نہیں گیا ہے پس مصنف نے اس تاویل کو اپنے اس قول سے رد کر دیا ہے کہ یہ تاویل قدری

(۱) شرح الفقہ الاکبر ص ۳۴۔ (۲) شرح الفقہ الاکبر ص ۴۴۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



اور معتزلی لوگوں کی رائے ہے۔

اس عبارت میں بھی وہ مفہوم نہیں ہے جس کا دعویٰ جناب سلیم اللہ صاحب نے کیا ہے گویا تینوں شارحین نے وہ مفہوم نہیں سمجھا جو ''استاذ المحدثین'' نے برآمد کیا ہے۔ ہم اس پر یہی کہہ سکتے ہیں کہ ''فقہ اکبر'' کی شرحیں پڑھ لی جاتی تو وہ اشکال (جناب کو) پیش نہ آتا۔ جواب ان کو پیش آیا کہ ''امامؒ صاحب'' نے صفات متشابہات میں اس تاویل کو ناجائز فرمایا ہے جیسے قطعیت کے درجے پر فائز کر دیا گیا ہو۔ ہم کہتے ہیں کہ بالفرض اگر یہی مفہوم ہو تو بھی آپ کے اکابر کی تاویلات میں قطعیت ہوتی ہے جیسا کہ ہم نے اس دعویٰ کو جناب رازیؒ، اور جناب میمون نسفیؒ کے عبارتوں سے مبرھن اور مدلل کیا ہے اور وہ بحث قریب ہی گزر گئی ہے احباب دیکھ لیں۔ الحمدللہ رب العالمین

## یہ بات متاخرین کی ہے:

جناب سلیم اللہ خان نے جو بات لکھی ہے کہ وہ تاویل ناجائز ہے جیسے قطعیت کے درجے پر فائز کر دیا گیا ہو تو یہ بات متاخرین نے کہی ہے۔ اسی لیے انہوں نے جناب حسینؒ احمد صاحب سے جنہیں دیوبندی ''شیخ الاسلام'' قرار دیتے ہیں، سے یہ نقل کیا ہے کہ اعتراض ہوتا ہے کہ جس طرح گروہ اشاعرہ وماتریدیہ تاویلات کرتے ہیں۔ معتزلہ اور جھمیہ بھی تاویلات کرتے ہیں ان میں اور ان میں کیا فرق ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں کی تاویلات میں فرق یہ ہے کہ اشاعرہ وماتریدیہ تاویلات پر جزم نہیں کرتے برخلاف معتزلہ وغیرہ کے کہ وہ تاویلات کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بس یہاں یہی معنی مراد ہے[1] حالانکہ مسائل ایسے ثابت نہیں ہوا کرتے۔ بلکہ جناب سلیم اللہ صاحب اور ان کے ''شیخ الاسلام'' جناب حسینؒ احمد صاحب کو اس بات کے دلائل دینے چاہیے تھے کہ امام ابوحنیفہؒ المتوفی ۱۵۰ھ سے پہلے قدریہ اور معتزلہ جو تاویلات کرتے تھے وہ انہیں اللہ تعالیٰ کا قطعی مراد اور مقصود قرار دیتے تھے اور اہل سنت والجماعت کے افراد جو تاویلات کرتے تھے ان میں وہ جزم نہیں کرتے تھے۔ اس لیے امام ابوحنیفہؒ نے لوگوں کو تاویلات پر جزم کرنے سے منع کر دیا اور اسے قدریہ اور معتزلہ کا قول قرار دیا۔ اگر یہ علماء کرام ایسے دلائل پیش فرمائے۔ تو ان کا مقدمہ ثابت ہو جائے گا ورنہ کبھی نہیں اور قطعی نہیں۔ اور ایسا کرنا بھی آسمان سے ستارے توڑ کر لانے کے مترادف ہیں۔ جو ان حضرات کے بس میں نہیں ہے۔ باقی یہ جو جناب حسین احمد صاحب نے فرق کیا ہے تو وہ متاخرین کا تراشا ہوا اصول ہے جس سے صرف وہ ان لوگوں کا منہ بند کرنا چاہتے تھے جو انہیں اعتزال و قدریت سے متاثر ہونے کا طعنہ دیتے تھے۔ تو ان لوگوں نے ''جزم'' کی بات کو بطور فرق ان کے سامنے رکھا

(۱) کشف البیان، ص ۱۶۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ہم نے پیچھے بہت سارے مقامات میں یہ بات ان کے سامنے رکھی ہے کہ اپنی تاویلات پر جزم نہ کریں اور اپنے اصول کی مخالفت نہ کریں مگر یہ فرق متاخرین سے ثابت ہے۔ ہمارے علم کی حد تک یہ بات سب سے پہلے ابومنصور ماتریدیؒ نے لکھی ہے کہ تاویل پر ہم جزم نہیں کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہو

"ثم لا نقطع فی تاویله علیٰ شیء لاحتماله غیره مما ذکرنا واحتماله ایضا مالم یبلغنا مما یعلم انه غیر محتمل شبه الخلق ونؤمن بما اراد الله به وکذالك فی کل امر ثبت التنزیل فیه نحو الرؤیة وغیر ذلك یجب نفی الشبه عنه والایمان بما اراده من غیر تحقیق علیٰ شیء دون شیء والله الموفق"(۱)

اسی عبارت سے تفویض المعنیٰ کا ثبوت بھی ہوتا ہے اور ہماری تحقیق میں ابومنصورؒ وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے اس ''فاسد مذہب'' کو رائج کر دیا ان سے پہلے اس مذہب کا ثبوت نہیں ملتا۔ خیر ہم یہ بات کر رہے تھے کہ تاویل پر جزم اور قطع نہ کرنے کی بات ابومنصور نے کی ہے بعد میں اس کو میمون نسفیؒ وغیرہ نے قاعدے کی شکل دیدی۔ اور لکھا کہ

"ثم ماکان من ذلك لا یحتمل سوی الظاهر ولا تاویلا واحدا ملائما للتوحید ودلائله قطعوا علی کونه مراد الله وما یحتمل من ذلك تاویلات کثیرة یلایم کل واحد منها مایثبت من الدلائل لم یقطعوا علیٰ واحد منها لکونه مرادا لانعدام دلیل یوجب تعیین ذلك"(۲)

خلاصہ اس عبارت کا یہ ہے کہ جو نص ظاہر کے سوئی کسی تاویل کی گنجائش نہ رکھے۔ تو اس کو وہ قطعی مراد الٰہی بتاتے ہیں اور جو زیادہ تاویلات کا متحمل ہو تو اس میں وہ ایک مراد پر قطع اور جزم نہیں کرتے کیونکہ تعیین کو واجب قرار دینے والی کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔

اس بات کو سب جانتے ہیں کہ یہ لوگ امام ابوحنیفہؒ کے بہت بعد میں آئے ہیں۔ لہٰذا جناب سلیم اللہ صاحب اور ان کے ''شیخ الاسلام'' کو یہ بات امام ابوحنیفہؒ سے پہلے ثابت کرنی پڑے گی۔

## تاویل اہل سنت کے ہاں:

جناب سلیم اللہ صاحب نے اہل سنت کے ہاں تاویل کے شرائط یوں بیان کی ہے

''جہاں تک اہل سنت والجماعت کی بات ہے وہ جب کسی لفظ کی تاویل کرتے ہیں تو اس سے ایسے

(۱) کتاب التوحید ص ۱۳۸۔ (۲) تبصرۃ الادلۃ ص ۲۸۶، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



معنیٰ مراد لیتے ہیں۔ ا۔ جس کا وہ لفظ احتمال بھی رکھتا ہو۔ ۲۔ لفظ کے اصل معنی کی نفی بھی نہ ہوتی ہو۔ ۳۔ اور وہ تفسیر ظن اور احتمال کے درجے میں ہو۔ مثلاً آیت کریمہ ''ومما رزقناھم ینفقون'' کا معنیٰ یہ ہے کہ جو رزق ہم نے ان کو دیا ہے اس میں خرچ کرتے ہیں لیکن علماء اس کی تفسیر عمومی معنی میں کرتے ہیں۔ جو ہم نے ان کو مال وعلم دیا ہے۔'' یہاں علم سے مراد لینے سے مال کی نفی نہیں ہوتی۔ اسی طرح ''ید'' سے قدرت ونعمت اور ''وجہ'' سے ذات مراد لینے سے بھی لفظ کے اصل معنیٰ ہاتھ اور چہرے کی نفی نہیں ہوتی۔ اہل سنت والجماعت اور فرقہائے باطلہ میں یہی بنیادی فرق ہے۔''(۱)

ہم یہاں صرف دو باتیں عرض کرنا چاہتے ہیں۔

## اصل معنیٰ کی نفی کرتے ہیں:

جناب خان صاحب دن کی روشنی میں لوگوں کو دھوکہ دیتے ہیں۔ جن اشاعرہ وماتریدیہ کو وہ اہل سنت کا نام دیتے ہیں انہوں نے اصل معنیٰ کے نفی کرنے کی بار بار بات کی ہے۔ مثلاً میمون نسفیؒ کی جو عبارت ابھی کچھ دیر پہلے ہم نے نقل کی ہے اس کا بقایا حصہ ملاحظہ ہو، لکھتے ہیں

''وما یحتمل من ذلك تاویلات کثیرة یلائم کل واحد منها ما یثبت من الدلائل لم یقطعوا علیٰ واحد منهما بکونه مرادا لانعدام دلیل یوجب تعیین ذلك فامتنعوا عن الشهادة علیٰ الله تعالیٰ عندانعدام الدلیل الموجب العلم و قالوا نعم ان المراد بعض ذالك الوجوه لاالظاهر''(۲)

یعنی جو نص زیادہ تاویلات کا محتمل ہو اور ان سے ہر تاویل دلائل عقلیہ کے مناسب ہو۔ تو پھر وہ ان وجوہات میں سے کسی پر قطع نہیں کرتے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی مراد ہے۔ کیونکہ ایسی دلیل نہیں ہے۔ جو اس تعیین کو لازم کرلے۔ تو اللہ تعالیٰ پر گواہی دینے سے منع ہو گئے کہ علم کو لازم کرنے والی دلیل نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں ہاں ان وجوہ میں سے بعض مراد ہے۔ مگر ظاہر مراد نہیں۔

اس قول سے معلوم ہوا کہ وہ تاویلات میں سے تو کسی ایک پر ''جزم'' نہیں کرتے۔ مگر نص کے ''ظاہر'' کو رد کرتے ہیں۔ پیچھے ایک قاعدہ ہم نے ذکر کیا ہے اس کے الفاظ ادھر پھر ملاحظہ ہوں۔

''کل لفظ یرد فی الشرع مما یسند الی الذات المقدسة او یطلق اسما او صفة لها وهو مخالف للعقل ویسمیٰ المتشابه لا یخلواما ان یتواتر وینقل احادا والاحاد ان کان نصا لا یحتمل التاویل قطعنا بافتراء

(۱) کشف البیان، ص ۱۶۸، ج ۱۔ (۲) تبصرۃ الادلۃ، ص ۲۸۶، ج ۱۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



ناقله او سهوه او غلطه وانكان ظاهرا فظاهره غير مراد"

(یہ تو اخبار احاد کا نام نہاد اہل سنت نے علاج کیا اب آگے متواتر نص قرآنی کے باب میں لکھتے ہیں۔)

"وان كان متواترافلا يتصور ان يكون نصا لا يحتمل بل لا بد وان يكون ظاهرا وحينئذنقول الاحتمال الذى ينفيه العقل ليس مرادا منه ثم ان بقى بعد انتفاء ه احتمال واحد تعين انه المراد بحكم الحال وان بقى احتمالان فصاعدا فلا يخلوا اماان يدل قاطع علىٰ واحد منهما اولا فان دل حمل عليه وان لم يدل قاطع علىٰ التعيين فهو يعين بالنظر.........اولا الاول مذهب الخلف والثانى مذهب السلف "(۱)

عبارت کے پہلے ٹکڑے میں تو خط کشیدہ الفاظ صریح ہیں کہ "ظاہر مراد نہیں ہے" اور دوسرے ٹکڑے میں کہتے ہیں کہ جس احتمال کو عقل نفی کرتی ہو تو وہ مراد نہیں ہے۔ الاحتمال الذی ینفیہ العقل لیس مرادا منہ اور ظاہر کے بارے میں تو وہ صاف وصریح الفاظ میں کہتے ہیں کہ مخالف عقل ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ یہاں بھی "ظاہر" مفہوم مراد نہیں ہے۔ مگر خان صاحب ہے کہ دعاوی کرتے رہتے ہیں۔ ایک عبارت ابو حامد غزالیؒ کی بھی ملاحظہ ہو جو ہم نے پہلے ذکر کی ہے کہ انہوں نے "ید" کے دو مصداق قرار دیئے ہیں۔ پہلا انسانی ہاتھ ، اور دوسرا قبضہ وقدرت۔ پھر پہلے وظیفے کے تفصیل کے بارے میں لکھا ہے کہ "فوقیت" سے حسی فوقیت قطعا مراد نہیں ہے۔

"والثانى لا يستدعيه فليعتقد المؤمن قطعا ان الاول غير مراد وانه علىٰ الله تعالىٰ محال فانه من لوازم الاجسام او لوازم اعراض الاجسام واذا عرف نفي هذا المحال فلا عليه ان لم يعرف انه لماذا اطلق وما ذا اريد"(۲)

حاصل یہ ہے کہ "حسی فوقیت" اللہ تعالیٰ پر محال ہے اور یہ مراد نہیں ہے۔ مؤمن یہ عقیدہ رکھے پھر دوسرا معنیٰ اگر نہ جانے تو کوئی مضائقہ نہیں۔

کیا کسی مفہوم کو محال قرار دینا بھی اس کی نفی نہیں ہے؟ احباب خط کشیدہ الفاظ کو غور وتامل سے ملاحظہ فرمالیں۔ کیا "فوقیت" کے اصل معنیٰ کی نفی ہوئی ہے یا نہیں۔ امید ہے احباب کرام اصل مسئلے کو سمجھ گئے ہوں گے اور یہ بھی سمجھ گئے ہوں کہ جناب سلیم اللہ صاحب اپنے "جہمی خیالات" سلف کے نام سے پیش کرتے ہیں۔

(۱) المسامرۃ، ص ۴۵۔ (۲) الجام العوام، ص ۴۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



## جہمی تدلیس کی وضاحت:

ہمارے مخالف یعنی ماتریدیہ جب ''صفات خبریہ'' پر بحث کرتے ہیں تو ان کو ''صفات متشابہات'' کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ اب یہ عجیب بات ہے کہ وہ ان کو صفات بھی قرار دیتے ہیں اور ساتھ ان کو متشابہات بھی کہتے ہیں۔ مثلاً جناب سلیم اللہ صاحب لکھتے ہیں:

''البتہ جہاں تک بحث قرآن وحدیث کے ان الفاظ سے متعلق ہے جو اللہ تعالیٰ کے لیے عرش پر قرار پکڑنے ''ثم استوىٰ على العرش'' یعنی پھر قرار پکڑا عرش پر اور چہرہ ''ویبقیٰ وجہ ربک'' اور باقی رہے منہ تیرے رب کا، ہاتھ ''ید اللہ فوق أیدیھم'' اللہ کا ہاتھ ہے اوپر ان کے ہاتھ کے، آنکھ ''ولتصنع على عيني اور تاکہ پرورش پائے تو میری آنکھ کے سامنے، پنڈلی، یوم یکشف عن ساق جس دن کھولی جائے پنڈلی، وغیرہ ہونے پر دلالت کناں ہیں تو انہیں اسلاف نے صفات متشابہات قرار دے دیا ہے۔''(۱)

یہ بات تو ہم نے پہلے تفصیل سے لکھی ہے کہ سلف طیب سے ایسی کوئی بات بہر حال ثابت نہیں ہے۔ یہاں ہم اس بات سے اپنے احباب کو آگاہ کرنا چاہتے ہیں کہ ہمارے مخالفین صرف تدلیس کے لیے ''صفات متشابہات'' اسے کہتے ہیں ورنہ ان کے یہاں یہ صرف اور صرف متشابہات ہیں۔ صفات نہیں ہیں۔ یہاں ایک دو عبارتیں ان کے اکابر کی دیکھتے ہیں۔ قاسمؒ بن قطلو بغا لکھتے ہیں:

"وقال سلفنا فی جملة المتشابه نؤمن به ونفوض تأويله الى الله تعالىٰ مع تنزيه عما يوجب التشبيه والحدوث بشرط ان لا يذكر الا ما فی القرآن والحديث ای لا نزيد علىٰ التلاوة فلا نقول الاستواء صفة ولا نشتق منه الاسم ولا نبدله بلفظ آخر."(۲)

یعنی ہمارے سلف نے جملہ متشابہات کے بارے میں کہا ہے کہ ہم ان پر ایمان رکھتے ہیں اور ان کی کیفیت کو ہم اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں مگر تشبیہ وحدوث سے تنزیہ کرتے ہوئے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ صرف قرآن وحدیث میں موجود الفاظ ذکر کیا جائے یعنی ہم تلاوت پر اضافہ نہیں کریں گے اور یہ نہیں کہیں گے کہ استواء صفت ہے۔ اس سے کسی اسم کو مشتق نہیں کریں گے اور نہ کسی دوسرے لفظ سے اس کو بدلیں گے۔ احباب عبارت میں صراحتاً فلا نقول الاستواء صفة دیکھ رہے ہیں۔ اسی طرح عبدالشکور سالمیؒ نے لکھا ہے کہ

(۱) کشف البیان، ص ۱۶۴۔

(۲) حاشیہ المسایرۃ، ص ۴۵۔

''محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ''

www.KitaboSunnat.com



"وقال ابو الحسن الاشعری والمتقدمین من مشائخ بخاریٰ بان المتشابهات صفات الله تعالیٰ من غیر تفصیل ولا تشریح ولا کیفیة وقالوا بان الله موصوف بصفة الید وموصوف بصفة النزول والقدم وغیره ذلك مما ورد فی الاخبار والایات فان الله تعالیٰ موصوف بتلك ا لصفة بلا کیف وهذا ایضا لا یسقیم لان الله تعالیٰ قال وأخر متشابهات والمتشابه أراد به اشتباه المعنیٰ اشتبهت علیهم معناه ولو قلنا بان هذه صفات الله خرجت من حد الاشتباه فیکون مفسرا"(۱)

ابوالحسن اشعریؒ اور بخارا کے قدیم مشائخ نے کہا ہے کہ متشابہات اللہ کی صفات ہیں مگر بغیر تفصیل و تشریح اور بغیر کیفیت کے اور وہ کہتے ہیں کہ اللہ صفت ید سے موصوف ہے۔ صفت وجہ سے موصوف ہے ،صفت نزول سے موصوف ہیں اور قدم وغیرہ سے بھی جو آیات اور احادیث میں وارد ہیں اور اللہ تعالیٰ ان صفات سے بلا کیفیت موصوف ہے مگر یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ "دوسرے متشابہات ہیں۔" متشابہ سے انہوں نے اس کا ارادہ کیا ہے جس کے معنی میں اشتباہ ہو۔ یعنی لوگوں پر اس کے معنی مشتبہ ہو، اگر ہم کہیں کہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں تو پھر یہ حد اشتباہ سے نکل گیا اور مفسر بن گئے۔ اس باب کے ابتداء میں لکھا ہے

"قال اهل السنة والجماعة الایمان بالمتشابه واجب .........ولا یجوز ان یقال بان الله تعالیٰ موصوف بهذه الصفة بل نقول هذا کلام الله ونحن نؤمن بما انزل الله(۲)

مگر ان لوگوں کو داد دیجئے کہ دن کی روشنی ایسے ایسے کھیلے کرتے ہیں تا کہ ان کی ساکھ بھی سلامت رہے اور مذہب ماتریدیت کو بھی ترویج ملے ،اور ساتھ ہی مخالف کے مقابلے میں بھی کامیابی ملے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون

## تاویل سے اصل کا بطلان:

جناب سلیم اللہ صاحب نے تو یہ بات لکھی ہے کہ اس تاویل سے "اصل معنی کی بھی نفی نہ ہوتی ہو" پھر ومما رزقناھم ینفقون کی آیت سے اپنی اس بات کی توضیح کی ہے۔ ہمارے نزدیک یہ مثال بھی غلط ہے اور یہ مسئلہ بھی غلط ہے۔ پہلی وجہ اس کی یہ ہے کہ سیاق وسباق میں اس بات کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے کہ یہاں

(۱) التمہید ص۵۲۔ (۲) ایضاً۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



''علم'' کا خرچ کرنا مراد ہو۔ یہاں ''قرآن'' سے فائدہ اٹھانے کے لیے ضروری ہے کہ آدمی میں یہ صفات پائی جاتی ہوں ہاں اگر اس سے صوفیانہ ''اشارات'' کے طور پر علم کو بھی شامل کیا گیا ہو تو پھر گنجائش ہے کیونکہ وہ سیاق وسباق اور الفاظ کے دروبست سے مقید نہیں ہوتے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ''علم'' کو سکھانے کے لیے ''انفاق'' کا لفظ بالکل اجنبی ہے اور پھر اس طرح کی ترکیب میں جیسے ومما رزقناھم ینفقون جناب سلیم اللہ صاحب پر لازم ہے کہ جاھلی ادب سے ایسی ترکیب ''علم'' کو سکھانے کے لیے فراہم کردیں۔ یہ بات ضمناً بحث میں آگئی۔ ہم دراصل یہ کہنا چاہ رہے تھے کہ تاویل کرنے سے اصل معنی کا بطلان لازم آتا ہے۔ یہ بات ہم نے کئی جگہ پہلے نقل کی ہے کہ ''ید'' کی تاویل سے آیت کا مفہوم بگڑتا ہے۔ دیکھئے کوئی بندہ آیت قرآنی ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی کی تاویل سے قدرت سے کرلیں تو اللہ تعالیٰ کا ''ملزم'' ہونا لازم آتا ہے کیونکہ شیطان بھی کہے گا کہ میں بھی تو آپ کی قدرت اور نعمت کا پیدا کردہ ہوں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کی دو قوتیں ہے بھی نہیں۔

عبدالشکور سالمیؒ لکھتے ہیں:

"وقالوا المراد من يد القوة والنعمة وهذا لا يستقيم لان الله تعالیٰ قال لما خلقت بيدی استكبرت فلو كان اليد قوة لكان ابليس يقول انا مخلوق بقوتك وبنعمتك فثبت ان المراد من اليد ليس بقوة"(۱)

یہ عبارت تو ہم نے صرف بطور ارخاء العنان کے نقل کی ہے۔ ورنہ ہمارے نزدیک فی الواقع یہ بات ہی فاسد ہے کہ اس تاویل سے اصل معنیٰ کی نفی بھی نہ ہوتی ہو اور وہ تفسیر ظن و احتمال کے درجے میں ہو ''کیونکہ اشاعرہ و ماتریدیہ جہمیوں کی اتباع میں صفات خبریہ کے ''ظاہر'' کو انسانی مزایا وخصائص قرار دیتے ہیں۔ پھر وہ یہ بات کس طرح کرسکتے ہیں کہ ہم تاویل کو ''ظن واحتمال'' کے درجے میں رکھتے ہیں اور ہماری تاویل سے اصل مفہوم کی نفی نہیں ہوتی ہے؟ یہ درحقیقت ان جہمیوں کی تدلیس وتلبیس ہے۔ خود اس ''استاذ المحدثین'' نے لکھا ہے کہ یہ شبہ غلط ہے کہ

''محکم صفات صفات، علم، قدرت، حیات کا تصور جسم کے بغیر نہیں ہوسکتا کیونکہ ان صفات کا اطلاق جب باری تعالیٰ پر کیا جاتا ہے تو اس کی اولین دلالت جسم پر نہیں ہوتی بلکہ ان الفاظ کے کانوں میں پڑتے ہی جو معانی اخذ ہوتے ہیں اس میں تنزیہ وتجرید کے تقاضے پوری طرح جلوہ گر ہوتے ہیں اور دل ودماغ کے کسی گوشے میں جسم کا تصور نہیں ابھرتا۔ برخلاف صفات متشابہات، استواء، ید، وجہ

(۱) التمہید ص ۵۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کے کہ ان الفاظ کی اولین دلالت ہی جسمانیت پر ہوتی ہے۔ ان کے ظاہری معنیٰ مراد لینے کے بعد جسمانی لوازم کو وہم وخیال سے دور نہیں رکھا جا سکتا"(۱)

خط کشیدہ الفاظ احباب مطالعہ فرمالیں۔ ایک اور جگہ لکھتے ہیں

"استواء، وجہ، ید، عین، ساق وغیرہ الفاظ قرآن وحدیث جو ان پر دلالت کناں ہیں تو انہیں اسلاف نے صفات متشابہات قرار دیدیا ہے کیونکہ اگر انہیں حقیقی معنیٰ پر محمول کیا جائے تو تجسیم وتشبیہ کی راہیں کھلتی ہیں۔"(۲)

ایک اور جگہ لکھتے ہیں کہ

"کیونکہ صفات متشابہات کے ظاہری معنیٰ مراد ہونے سے قرآن کی کئی آیات تضاد وتناقض کا شکار ہوتی نظر آتی ہیں۔ مثلاً ثم استویٰ علی العرش اور وھو القاھر فوق عبادہ کا ظاہری معنیٰ یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ حسی طور پر عرش پر بیٹھے ہوئے ہیں اور جھت فوق میں ہیں۔"(۳)

ایک اور جگہ بھی لکھتے ہیں:

"اگر ان صفات متشابہات کو مجازی معنوں پر محمول نہ کیا جائے بلکہ وہ ظاہری معنیٰ مراد لیے جائیں جیسے آپ زاہد معنیٰ سے تعبیر کر رہے ہیں تو ظاہر ہے کہ وہ کھلی ہوئی تجسیم پر دلالت کناں ہیں۔"(۴)

ان تینوں خط کشیدہ عبارات کا مطالعہ کریں تو یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ صفات متشابہات کی اولین دلالت جسمانیت ہی پر ہوتی ہے اور جسمانیت ہی ان کا حقیقی اور ظاہری معنیٰ ہے۔ یہ "استاذ المحدثین" کی عبارتیں ہیں۔ اب چند دیگر لوگوں کی عبارتیں بھی دیکھتے ہیں۔ ایک صاحب عزیز الرحمٰن مذہبی لکھتے ہیں کہ صفات کی تین قسمیں ہیں پھر تیسری قسم کے بارے میں لکھتے ہیں:

"وہ صفات جو بظاہر (یعنی ظاہری اور حقیقی معنیٰ کے اعتبار سے) نقائص ہیں کیونکہ وہ صفات اجسام پر دال ہیں۔ مگر لغت عرب میں ان کے دوسرے ایسے معانی بھی ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے لائق ہیں اور دوسرے معانی بشریت اور مخلوق کے ساتھ خاص بھی نہیں ہیں کیونکہ نہ تو وہ اجزاء اور اعضاء وجوارح پر دال ہیں اور نہ جسم کے انفعالات وغیرہ پر بلکہ ایسی صفات ومعانی پر دال ہیں جن میں سے اکثر اللہ تعالیٰ کے لائق ہیں۔ مثال کے طور پر لفظ "ید" کہ اس کے بہت سارے معانی ہیں مگر حقیقی معنیٰ اس کا "ہاتھ" ہے۔ (جو ظاہر ہے جوارح واعضاء انسانی میں سے ہے) اب اس معنیٰ

(۱) کشف البیان ص ۱۶۵، ج ۱۔ (۲) ایضاً ص ۱۶۲، ج ۱۔

(۳) کشف البیان ص ۱۷۲، ج ۱۔ (۴) کشف البیان ص ۱۶۹، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کی تو اللہ تعالیٰ سے نفی ضروری ہے۔ سلف اور خلف سب کے ہاں[1]

ایک اور جگہ یہ ''مذہبی مقلد'' لکھتے ہیں:

''جبکہ اہل سنت والجماعت کی طرف سے ان سے یہ کہا جاتا ہے کہ صفات خبریہ کو معہود معانی پر حمل کرنا حقائق لغویہ پر حمل کرنا تجسیم کے لیے مستلزم ہیں۔ اس لیے کہ عرب لفظ ''ید'' سے ''ید جسمانی'' کو ہی مراد لیتے ہیں۔ اور ''عین'' سے ''حدقہ'' آنکھ کی پتلی اور ''اذن'' سے ''صماخ'' کان کا سوراخ مراد لیتے ہیں۔ یہی معانی ان الفاظ کے معہود و معروف ہیں اور ان معانی کو اللہ کے لیے ثابت کرنا ہی ''تجسیم'' ہے۔''[2]

احباب خط کشیدہ الفاظ نظر میں رکھیں۔ خصوصاً آخری دو جملے، کہ اس میں اس ''مذہبی'' شخص نے حقیقی مفہوم کے نفی کو ضروری قرار دیا ہے۔ ایک اور صاحب جناب ڈاکٹر عبدالواحد صاحب ہے جو خیر سے ''رئیس دارالافتاء والتحقیق'' بھی ہے لکھ[redacted] ہیں:

''اشاعرہ و ماتریدیہ بھی عقل سے کام لیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان (صفات) کا ظاہری مطلب لیں تو اللہ کی ذات اجزاء سے مرکب قرار پائے گی''[3]

آگے ایک جگہ لکھتے ہیں:

''علامہ (ابن عثیمینؒ) امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو تمام صفات کے لیے معیار و میزان کہتے ہیں۔ یہ بات ہمیں بھی تسلیم ہے لیکن صفات تو ہوں غیر صفات اور اجزائے ذات میں تو معیار نہیں ہے لیکن علامہ (ابن عثیمینؒ) اجزائے ذات کو صفات باور کرانے پر مصر ہیں۔ غرض امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ضابطہ صفات مثلاً استواء، حیات اور کلام وغیرہ میں تو چلتا ہے۔ ہاتھ، پاؤں اور چہرے وغیرہ میں نہیں چلتا، کیونکہ وہ حقیقت میں صفات نہیں ہیں۔ اجزائے ذات ہیں۔''[4]

ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

''جب صفات ذاتیہ خبریہ سے سلفیوں کے نزدیک ان کے حقیقی معنی مراد ہیں تو یہ صفات نہ ہوں گی۔ بلکہ ذات کے اجزاء و ابعاض ہوں گے جیسا کہ انسان میں ہوتے ہیں۔ البتہ تشبیہ سے بچنے کے لیے سلفی ساتھ میں یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ پاؤں وغیرہ مخلوق کے سے نہیں ہیں۔ یعنی ان کی شکل کے نہیں ہیں۔''[5]

(۱) لا مذہبیت، ص ۱۸۳۔ (۲) لا مذہبیت، ص ۱۹۹۔

(۳) صفات متشابہات اور سلفی عقائد، ص ۶۱۔ (۴) ایضاً، ص ۸۵۔ (۵) ایضاً، ص ۹۵۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



احباب ان کو بھی نظر میں رکھیں تاکہ آگے کام آجائیں۔ ایک اور صاحب جس کا نام اعجاز اشرفی ہے وہ لکھتے ہیں:

"اللہ تعالیٰ کی صفات دو قسم کی ہیں۔ ا۔ ایک وہ صفات جن کا ظاہری معنیٰ اللہ تعالیٰ کی شان سے بعید ہے۔ یہ متشابہ صفات کہلاتی ہیں۔ مثلاً ید (ہاتھ) وجہ (چہرہ) قدم (پاؤں) رحمت (دل کا نرم پڑھنا اور پسیجنا) غضب (دل کا ابال) استواء علی العرش (اللہ کا عرش پر قرار پکڑنا یا بلند ہونا) اور آسمان دنیا پر نزول۔ ۲۔ دوسری وہ صفات ہیں جن کا معنیٰ اللہ تعالیٰ کی شان سے بعید نہیں ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی بنیادی صفات مثلاً علم، حیات، قدرت، سمع، بصر، کلام اور ارادہ ان میں صفات فعلیہ بھی شامل ہیں۔ مثلاً پیدا کرنا رزق دینا، عزت دینا، ذلت دینا، حیات دینا، موت دینا وغیرہ سلفی اور غیر مقلدین دونوں قسم کی صفات کا اللہ تعالیٰ کے لیے ظاہری معنی مراد لیتے ہیں ......... اشاعرہ و ماتریدیہ دونوں صفات کی تفسیر میں فرق کرتے ہیں ..... غیر متشابہ صفات کے برعکس متشابہ صفات کا ظاہری مطلب لینے میں ان کو فساد اور خرابی نظر آتی ہے۔ دو مثالیں ملاحظہ ہوں "ید" ہاتھ سے جب ظاہری معنی مراد ہو تو وہ ذات کا جزو عضو بنتا ہے۔"(۱)

ان اقوال سے نصف النھار کے سورج کیطرح یہ بات عیاں ہوگئی کہ ان کے ہاں "صفات خبریہ" کا حقیقی اور ظاہری معنی اعضاء و جوارح ہیں۔

## کشف تلبیس جھمیہ:

چند اقوال ہم نے اردو کتابوں سے اس لیے پیش کیے کہ خوانندگان محترم کو اصل حقیقت کا پتہ چلے کہ اصل الاصول ان جھمیوں کے مسلک کا کیا ہے؟ اور یہ لوگوں کے سامنے کہتے ہیں کیا؟ جب کسی گروہ کا یہ عقیدہ ہو کہ صفات خبریہ کی اولین دلالت جسمانیت پر ہی ہوتی ہے اور ان کا حقیقی اور ظاہری معنی جسمانیت ہی ہیں۔ تو اب یہ گروہ یا تو اس جسمانیت کی قطعی نفی کریں گے۔ اگر ایسا کریں گے تو انہوں نے تاویل کو ضروری قرار دیا ہے جیسا کہ ایک مذہبی مقلد نے لکھا کہ "اس معنی کی تو اللہ تعالیٰ سے نفی کرنا ضروری ہے سلف و خلف کے ہاں اور جب تاویل ضروری ہوگئی تو پھر وہ ظن و احتمال کے درجے میں کیونکر رہی؟ اور لفظ کے اصل معنی کی نفی کیسے نہیں ہوئی؟ یا اگر پھر یہ لوگ "جسمانیت کے مفہوم" کو بھی باقی رکھتے ہیں۔ تو پھر وہ مجسم کیسے نہیں ہوئے؟ اصل حقیقت یہ ہے کہ مجسم وہ خود ہیں کہ یہ بھی کہتے ہیں کہ صفات خبریہ کے نصوص جسمانیت پر ہی اولین دلالت کرتے ہیں اور یہ بھی کہتے ہیں کہ ہم "اصل معنی" کو بھی نفی نہیں کرتے کیونکہ ہم تاویل پر جزم

(۱) صفات متشابہات اور غیر مقلدین، ص ۲۴۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



نہیں کرتے۔ اگر یہ بھی جسمانیت نہیں ہے تو ''تجسیم'' ہے کیا؟ سلفی صفات خبریہ کو انسانی صفات میں ظاہر نہیں مانتے۔ پھر بھی تجسیم وتشبیہ کے قائل ہیں۔ مگر جہمی حضرات نصوص خبریہ کی ''اولین دلالت جسمانیت'' پر مانتے ہیں۔ پھر اس اصل معنی کو نفی بھی نہیں کرتے، مگر وہ تجسیم کے نہیں بلکہ تفویض وتاویل کے قائل ہیں؟ واہ جی واہ

جناب سلیم اللہ خان نے ایک کتاب پر تقریظ کے دوران لکھا ہے کہ

''مولوی صاحب نے دلائل سے ثابت کیا کہ غیر مقلد تجسیم وتشبیہ (وتعطیل) جب کہ اہل سنت تفویض یا تاویل کے قائل ہیں۔''(۱)

ہم نے قوسین میں ''تعطیل'' کو اس لیے لکھا ہے کہ ہمارے نزدیک یہ لغزش قلم ہے اور اگر ایسا نہ ہوتو پھر ''مطلب الشعر فی بطن الشاعر'' ہم کہتے ہیں کہ جناب من اس ''مولوی'' صاحب نے لکھا ہے

''اہل بدعت کی تاویلات کا دائرہ اگرچہ متشابہات ہیں لیکن یہ لوگ اپنی تاویلات میں جزم اختیار کرتے ہیں۔ اس کے برعکس تاویلات میں اہل سنت جزم اختیار نہیں کرتے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں۔ ولیس من سلك طريق الخلف واثقا بان الذى يتاؤله هو المراد ولا يمكنه القطع بصحة تاويله یعنی متاخرین کے طریقے میں جو تاویل ہے اس کا قائل۔ اس تاویل کو حتمی مراد خداوندی نہیں سمجھتا۔ ایک جگہ فرماتے ہیں ولو لم يكن فى ترجيح التفويض علىٰ التاويل الا ان صاحب التاويل ليس جازما بتاويله بخلاف صاحب التفويض پس جب اہل بدعت اور ملاحدہ کی تاویلات اور نصوص کے فہم میں ان کے طریقہ کے علم ہونے کے بعد اہل سنت کا مسلک واضح ہو گیا کہ تاویل کا دائرہ کار صرف متشابہات یا متعارض قطعیات ہیں اور تاویل کا قول حتمی مراد خداوندی نہیں ہوسکتا۔''(۲)

حافظ ابن حجرؒ کی عبارت کے حوالے سے ہم کہیں گے کہ ''شاید وہ مؤول صفات خبریہ کے نصوص کی اولین دلالت جسمانیت پر نہیں مانتے ہوں گے۔ ورنہ اگر وہ بھی اس جہمی فکر کا حامل ہوتو پھر یہی شبہ حافظؒ کے کلام پر بھی وارد ہے کہ وہ پھر اگر جسمیت کو اللہ تعالیٰ سے نفی نہیں کرتے ہیں۔ تو مجسم بن جائیں گے۔ واللہ أعلم وعلمہ اتم واحکم۔ حافظ ابن حجرؒ کے بارے میں یہ بھی یاد رکھنے کی بات ہے کہ وہ صفات کے بارے میں ایک منہج پر نہیں رہے ہیں جیسا کہ آگے کسی مقام پر تفصیل آئے گی۔

یہی بات جناب من اسی ''مولوی صاحب'' نے حنفیوں پر ایک اعتراض کے جواب میں لکھی ہے کہ

''امام ابوحنیفہؒ کے اس فرمان پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ''ید'' کی تاویل سے اس لیے منع

(۱) صفات متشابہات، ص ۸۔ (۲) صفات متشابہات، ص ۹۲

''محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ''

www.KitaboSunnat.com



فرمار ہے ہیں کہ اس سے ابطال صفت لازم آتا ہے اور تاویل سے صفت کا باطل ہونا تب ممکن ہے۔ جب تاویل کو حتمی سمجھ لیا جائے یہی معتزلہ کرتے ہیں اس لیے امام صاحب نے ان کا ذکر بھی فرمایا ہے ان کے مقابل اہل سنت اپنی تاویل میں جزم اختیار نہیں کرتے۔ اس لیے ان کے لیے یہ حکم نہ ہوگا۔''(۱)

ہم اس سلسلے میں دو باتیں عرض کرتے ہیں۔ ا۔ پہلی بات یہ ہے کہ ''جزم'' والی بات متاخرین جہمیوں کی ہے۔ آپ لوگ پہلے یہ ثابت کرلیں کہ امام صاحب سے پہلے قدریہ اور معتزلہ تاویل پر ''جزم'' کرتے تھے اور اہل سنت ''تاویل'' کرتے تھے مگر اس پر جزم نہیں کرتے تھے۔ اگر یہ بات ثابت ہوگئی۔ تب آپ کا مقدمہ ثابت ہے۔ ورنہ ان جہمی مغالطات سے مسائل حل نہیں ہوں گے۔ ۲۔ دوسری بات یہ ہے کہ آپ لوگ صفات خبریہ کے نصوص میں انسانی خصائص کو اصل قرار دیتے ہیں۔ ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ ہم اصل معنیٰ کی نفی بھی نہیں کرتے۔ اور تاویل پر ''جزم'' بھی نہیں کرتے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ صفات خبریہ کے اصل معنی جو آپ کے نزدیک انسانی خصائص یعنی ''جسمانیت'' ہے۔ اللہ تعالیٰ سے نفی نہیں کرتے تو پھر آپ مجسمہ کیوں نہیں ہیں؟ جب کہ آپ اللہ تعالیٰ سے ''جسمانیت'' نفی نہیں کرتے۔ ''تجسیم'' درحقیقت یہی ہے کہ ''صفات خبریہ'' کو جسمانیت پر دال اور مشتمل بھی مان لیں اور پھر اللہ تعالیٰ کے لیے ان کو ثابت بھی کریں۔ اقبال صان اللہ قدرہ نے فرمایا تھا

بتوں سے تجھ کو امیدیں خدا سے نومیدی مجھے بتا تو سہی اور کافری کیا ہے؟

اور اگر یہ معانی تم اللہ تعالیٰ سے نفی کرتے ہو اور اس نفی کو واجب قرار دیتے ہو۔ تب ''تاویل'' قطعی اور حتمی ہوگئی کیونکہ آپ نے اصل حقیقی اور ظاہری معنی کو چھوڑ کر اور نفی کر کے مجازی معنیٰ کو لیا۔ اب یہ کہنا کہ ''تاویل سے صفت کا باطل ہونا تب ممکن ہے جب اس تاویل کو حتمی سمجھ لیا جائے'' بالکل مطابق واقع نہیں ہے۔ اس لیے کہ آپ نے حقیقی معنی کی نفی کو واجب قرار دیدیا ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اصل معنی باطل ہوگیا اور اگر یہ مراد ہو کہ ہم مجازی معانی میں سے کسی پر ''جزم'' نہیں کرتے۔ اس لیے صفت کا باطل ہونا لازم نہیں آتا تو اس ''مراد'' کے مرید کے ''علم'' پر جتنا ماتم کیا جائے کم ہے۔ اس کو سمجھنے کے لیے ایک مثال پیش خدمت ہے۔ مثلاً ہم ایک جہمی شخص کے سامنے ایک صاحب کو حاضر کردے اور اس سے کہے کہ یہ ''انسان'' ہے۔ وہ کہے کہ یہ ''انسان'' تو قطعاً نہیں ہے۔ باقی یہ بھی ممکن ہے کہ وہ بیل ہوں یا اونٹ ہوں یا گھوڑا ہو۔ میں ان تینوں میں سے کسی پر جزم نہیں کرتا تو کیا اس جہمی شخص نے اصل مفہوم کو نفی نہیں کیا ہے؟ اور حتمی تاویل

(۱) صفات متشابھات، ص ۹۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



نہیں کی ہے؟ یقیناً اسے نفی کیا ہے اور ''انسان'' کے اصل حقیقی اور ظاہری معنی و مصداق کو جب اس نے رد کر دیا تو صفت باطل ہوگئی۔ مجازات میں کسی پر جزم نہ کرنا۔ صفت کے اصل مفہوم کے بطلان سے تعلق نہیں رکھتا ہے اور یہ کوئی ایسی بات ہے بھی نہیں کہ اس کے لیے طول طویل مبحث کی ضرورت ہو۔ الحمد للہ رب العالمین۔

دوسرا شبہ اور جواب:

اس عنوان کے تحت جناب سلیم اللہ صاحب نے لکھا ہے کہ

> ''علامہ تفتازانی رحمہ اللہ تعالیٰ شرح عقائد نسفیہ میں لکھتے ہیں: صفات باری تعالیٰ کے متعلق اشاعرہ اور ماتریدیہ کا مؤقف یہ ہے کہ ہر ہر صفت اپنے معنیٰ و مراد کے اعتبار سے دوسری صفت کے مقابلے میں ایک جداگانہ حیثیت رکھتی ہے۔ کسی بھی صورت میں دو صفات کو ہم معنیٰ اور مترادف نہیں قرار دیا جا سکتا۔ لہٰذا مذکورہ مؤقف کی روشنی میں ''ید'' اور استویٰ کو ایک معنیٰ زاید پر دلالت کناں ہونا چاہیے۔ انہیں نعمت و قدرت یا استیلاء و غلبہ کے ہم معنیٰ قرار دینا خود اشاعرہ کے مؤقف کی رو سے بھی درست نہیں ہے۔''(۱)

ہم جناب عالی کے جواب کو تو بعد میں پیش کریں گے یہاں سوال میں کچھ اضافہ کرنا چاہ رہے ہیں کہ اشاعرہ کے نزدیک خبریہ صفات عقلیہ سے الگ ہیں۔ ابو بکر بیہقیؒ لکھتے ہیں:

> ''وهي علىٰ قسمين أحدهما صفات ذات والآخر صفات فعل وصفات ذاته مايستحقه فيما لم يزل ولا يزال وهو علىٰ قسمين احدهما عقلى والآخر سمعي فالعقل ماكان طريق اثباته ادلة العقول مع ورد السمع به ...... واما السمعي فهو ماكان طريق اثباته الكتاب والسنة فقط كالوجه واليدين والعين''(۲)

صفات کی دو قسمیں ہیں۔ ایک صفات ذاتیہ اور دوسرے صفات فعلیہ، صفات ذاتیہ وہ ہیں کہ جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ ازلاً و ابداً ملازم ہوتے ہیں۔ اس کی پھر دو قسمیں ہیں ایک صفات ذاتیہ عقلیہ ہیں اور دوسرے صفات ذاتیہ سمعیہ (خبریہ) صفات ذاتیہ عقلیہ وہ ہیں جن کے اثبات میں عقلی اور شرعی دلائل دونوں شامل ہوں اور صفات ذاتیہ سمعیہ وہ ہیں۔ جن کا اثبات صرف قرآن و سنت کے نصوص سے ہوں۔ جیسے ''وجہ'' ''یدین'' اور ''عین''۔

یہ بات ہم نے سوال میں اس لیے اضافہ کی ہے کہ ماتریدیہ تو صفات خبریہ کو صفات مانتے ہی نہیں ہے

---

(۱) کشف البیان، ص۱۲۸، ج۱۔ (۲) الاعتقاد، ص۵۶، ۵۷۔

''محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ''

www.KitaboSunnat.com



اور نہ ان کی کتاب ''شرح عقائد'' میں اس عنوان پر کوئی مبحث ہے۔ اب جناب عالی کا جواب ملاحظہ ہوں ''جواب'' پہلی بات تو یہ ہے کہ تمیز صفات کا مذکورہ موقف محکم صفات (علم قدرت، سمع و بصر) کے متعلق ہے۔ نہ کہ صفات متشابہات کے متعلق علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ تعالیٰ نے بھی محکم صفات کے ضمن میں اس موقف پر روشنی ڈالی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اشاعرہ اور ماتریدیہ جب صفات متشابہات ''ید'' اور استویٰ سے نعمت اور استیلاء و غلبہ مراد لیتے ہیں۔ تو اسے مجازی معنیٰ قرار دیتے ہیں نہ کہ مترادفات اور مجازی معنیٰ کا استعمال تو عرف اور لغت سے ثابت ہے ...... اگر ان صفات متشابہات کو مجازی معنوں پر محمول نہ کیا جائے بلکہ وہ ظاہری معنیٰ مراد لیے جائیں جسے آپ زائد معنیٰ سے تعبیر کر رہے ہیں تو ظاہر ہے کہ وہ کھلی ہوئی تجسیم پر دلالت کناں ہیں اس لیے اہل سنت والجماعت نے اس تعبیر سے گریز فرمایا۔''(۱)

ہم اس جواب کے حوالے سے چند گزارشات پیش کرتے ہیں۔

## تفتازانیؒ کی عبارت کا مفہوم:

یہ بات جناب سلیم اللہ صاحب کی صحیح ہے کہ تفتازانیؒ نے صفات الٰہیہ کی بحث میں یہ لکھا ہے کہ ولہ صفات لما ثبت من انه تعالیٰ عالم قادر حیی الی غیر ذلك معلوم ان کلا من ذلك یدل علی معنیً زائد علیٰ مفهوم الواجب ولیس الکل الفاظ مترادفة''(۲)

اس عبارت میں صریح طور پر یدل علیٰ معنیٰ زائد کے الفاظ موجود ہیں مگر جناب عالی اپنے مخاطب ''سلفی'' سے کہہ رہے ہیں کہ ''جسے آپ زائد معنیٰ سے تعبیر کر رہے ہیں'' جناب کی اس عبارت سے یہی مترشح ہوتا ہے کہ وہ اس ''زائد معنیٰ'' کی بات ''سلفی'' کا کارنامہ قرار دے رہے ہیں۔ حالانکہ یہ تو اشاعرہ کا مذہب ہے۔ ابوبکر بیہقیؒ لکھتے ہیں:

''والثاني ما یدل خبر المخبر به عنه ووصف الواصف له به علیٰ صفات زائدات علیٰ ذاته قائمات به وهو کوصف الواصف له بانه حیی عالم قادر مرید سمیع بصیر متکلم باق فدلت هذه الاوصاف علیٰ صفات زائدة علیٰ ذاته قائمة به کحیاته وعلمه وقدرته الخ ''(۳)

احباب اس عبارت کو بالخصوص اس کے خط کشیدہ الفاظ کو نظر میں رکھیں تو صاف معلوم ہو جائے گا کہ ان

(۱) کشف البیان، ص ۱۶۹، ج ۱۔ (۲) شرح العقائد، ص ۱۳۳۔
(۳) الاعتقاد، ص ۵۷۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



کو ''زائد معانی سے تعبیر'' کیا جا رہا ہے۔ یہاں یہ بات بھی خیال میں رہے کہ سوال میں ''اشاعرہ'' کا لفظ موجود ہے۔ یہی بات شرح عقائد کے مختلف محشیوں نے لکھی ہے۔ مثلاً بحر آبادیؒ لکھتے ہیں:

"ومعلوم ان ليس مفهوم شیء من تلك المحمولات عليه عين مفهوم واجب الوجود الذی قد علم اتصاف ذاته الذی هو مبدء الممكنات بل زائد عليه وان مفهوماتها فی انفسها ايضا متغائرة"(۱)

یعنی ان محمولات کا مفہوم عین واجب الوجود کا مفہوم نہیں ہے بلکہ اس پر زائد ہیں اور ان کے مفہوم اپنے درمیان میں بھی ایک دوسرے سے متغائر ہیں۔

عصام الدین اسفرائنیؒ نے لکھا ہے کہ

"فكانه قال يدل علىٰ معنی زائد علىٰ الذات الواجب وهو المرجع فی قوله "لما ثبت من انه تعالىٰ عالم" وانما عبر عنه بمفهوم الواجب لانه فسر الله سابقا بالذات الواجب الوجود وتنكير زائد يشعر بان كلا يدل علىٰ زائد آخر كما صرح به بقوله "وليس الكل الفاظ مترادفة والاولىٰ ان يقول ان كلا يدل علىٰ مفهوم مغائر لمفهوم الواجب"(۲)

اس میں خط کشیدہ الفاظ اس مفہوم کو ڈنکے کی چوٹ ثابت کر رہے ہیں مگر ایک عبارت عبدالعزیزؒ فرہاروی کی بھی ملاحظہ ہوں جو لکھتے ہیں

"ثم الاشاعره علىٰ ان صفاته تعالىٰ زائده علىٰ ذاته لكن دلائلهم انماتدل علىٰ زيادة مفهوم الصفات علىٰ مفهوم الذات لا علىٰ زيادة حقائق الصفات علىٰ حقيقة الذات"(۳)

یعنی اشاعرہ اس بات پر قائم ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اللہ تعالیٰ کی ذات پر زائد ہیں۔ مگر ان کے دلائل صرف اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ صفات کا مفہوم ذات کے مفہوم پر زائد ہے۔ اس بات پر دلالت نہیں کرتے کہ صفات کے حقائق ذات کی حقیقت پر زائد ہیں۔

یہی بات شمس الدین خیالی نے بھی لکھی ہے مگر ہمارا مقصود تو اس مقام میں صرف یہ تھا کہ اشاعرہ کے نزدیک صفات باری تعالیٰ ''زائد معنیٰ'' پر دلالت کرتے ہیں اور یہ بات درج بالا عبارتوں سے بخوبی ثابت ہو

(۱) حاشیہ شرح العقائد ص ۱۳۳۔ (۲) شروح وحواشی ص ۴۰۹، ج ۳۔

(۳) النبراس ص ۱۹۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



گئی ہے۔ جناب سلیم اللہ کی بات تفتازانی کی عبارت کے حوالے سے تھی۔ ہم نے ''فقہ اکبر ہم نے پڑھی ہے'' کے عنوانات کے تحت حکیم الدولی کا یہ قول پیش کیا ہے کہ

"وقد علمت ان کل صفة من صفات الله تعالیٰ انما تمتاز من غیرها بحسب مغائرة مفهومها"(۱)

یہ بات صفات خبریہ کی بحث میں لکھی ہے۔ اس کا جواب دیں گے۔ الحمد للہ رب العالمین

باقی جو جناب سلیم اللہ صاحب نے یہ تو ہم لوگوں کو دیا ہے کہ ''تفتازانی'' نے بھی محکم صفات کے ضمن میں اس موقف پر روشنی ڈالی ہے۔ کہ انہوں متشابہ صفات کا بھی کوئی ذکر کیا ہے تو یہ تو ہم قطعا درست نہیں ہے۔ انہوں نے صفات متشابہات کے نام سے صفات خبریہ کا کوئی ذکر نہیں ہے البتہ ان نصوص کا ذکر کیا ہے جن میں یہ صفات موجود ہیں۔ وہ بھی اس لیے کہ ان کے خیال میں ان سے تشبیہ و تجسیم کا شبھہ پیدا ہو رہا تھا۔ اس لیے یہ کہہ کر ان کو رد کر دیا ہے کہ والادلة القطعیة قائمة علیٰ التنزیهات فیجب ان یفوض علم النصوص الیٰ الله تعالیٰ علیٰ ما هو دأب السلف ایثارا للطریق الاسلم او یؤول بتاویلات صحیحة علیٰ ما اختاره المتاخرون "(۲)

لہٰذا جناب عالی کا وہ تو ہم دینا صحیح نہیں ہے اور نہ ہی اس سے کوئی معقول آدمی مغالطہ میں پڑ سکتا ہے۔

## تسلیم کے باوجود اشکال:

اگر ہم جناب سلیم اللہ صاحب کی بات من وعن تسلیم کر لیں تو پھر ہم کہیں گے کہ تفتازانی نے ''معلوم'' کا لفظ رکھا ہے۔ ومعلوم ان کلا من ذلک یدل علیٰ معنی زائد علیٰ مفهوم الواجب اس ''معلوم'' سے کیا مراد ہے؟ فرھاروی لکھتے ہیں کہ

و معلوم بحسب اللغة والعرف"(۳)

یعنی لغت اور عرف کی رو سے یہ معلوم ہے کہ ہر صفت زائد معنی پر دلالت کر رہا ہے۔ یہی بات ملا احمد الجنیدی نے بھی لکھی ہے

"ای بحسب العرف واللغة "(۴)

تو کیا عرف اور لغت سے یہ معلوم نہیں ہے کہ صفات خبریہ بھی زائد مفہوم پر دلالت کرتے ہیں اور اگر عرف ولغت اس کے بارے میں یہی کہتا ہے تو پھر اس سے کیوں انکار ہے؟ حق یہ ہے کہ اس سے بھی انکار

(۱) شرح الفقہ الاکبر ص ۲۳۶۔　　(۲) شرح العقائد ص ۱۲۸۔

(۳) النبراس ص ۱۹۳۔　　(۴) شروح وحواشی ص ۲۰۶، ج ۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ ایک زائد بات یہ ہے کہ جب ''ید''، ''استویٰ''، ''عین'' کا حقیقی اور اصل مفہوم جب آپ لوگوں نے نفی کیا ہے۔ اور پھر ''ید''، ''استواء'' اور ''عین'' کا مفہوم قدرت، غلبہ واستیلاء اور نگرانی اور رویت کا لیا۔ تو پھر وہ صفات خبریہ رہیے ہی نہیں ہے۔ وہ تو صفات عقلیہ بن گئے ہیں۔ یعنی ایک نوع کے صفات دوسری نوع میں داخل ہو گئے۔ اس کا کیا کریں گے؟ اس بات سے جان کو نہیں چھڑایا جا سکتا۔ کہ ''ہم تو اسے مجازی معنی قرار دیتے ہیں'' وجہ اس کی یہ ہے کہ آپ کے ہاں صفات خبریہ کا حقیقی، اصل اور ظاہری معنی تو واجب النفی ہے اور آپ لیتے ہی مجازی معنی ہے اور وہی آپ کا مطلوب ومقصود بھی ہے۔ ایک اور بات اس بحث میں یہ ہے کہ آپ کے نزدیک صفات سمع وبصر بھی صفات ذاتیہ عقلیہ میں شامل ہیں جیسا کہ جناب سلیم اللہ صاحب نے بھی جواب کے پہلی بات میں ''علم، قدرت، سمع وبصر'' کا نام لیا ہے اور ''سمع وبصر'' تو محض جوارح ہیں اور آپ کے مذہب میں تو وہ خالص ''تجسیم'' ہے۔ یعنی اس کا اقرار کرنا کیونکہ ''سمع وبصر'' انسانوں میں جوارح ہیں جیسا کہ ''ید''، ''عین''، ''وجہ'' وغیرہ۔

شیخ شنقیطیؒ فرماتے ہیں:

"فانا لا نعلم فی الدنیا سمعا و لا بصرا الا هما حادثان خسيسان يموت صاحبهما ویاکلهما الدود فاذا نذهب بكل شیء فلقائل ان يقول السمع والبصر ظاهره التشبيه بسمع الحمار وبصره وسمع الانسان وبصره فلننفه ونثبت غيره"(۱)

ہم دنیا میں سمع وبصر کو صرف وہ دو خسیس اور حادث جوارح کو جانتے ہیں جن کا مالک مر جاتا ہے اور ان کو کیڑے مکوڑے کھا لیتے ہیں جب ہم (صفات خبریہ کے) ہر صفت کو نفی کرتے ہیں تو پھر قائل کے لیے اس بات کی گنجائش ہے کہ وہ کہے کہ سمع وبصر کا ظاہر تشبیہ ہے۔ انسان کے سمع وبصر کے ساتھ اور حیوان یعنی گدھے کے سمع وبصر کے ساتھ تو ہمیں چاہیے کہ ہم ان صفات کو بھی نفی کریں اور اس کے علاوہ کو ثابت کریں۔

امام ابو جعفر طبریؒ نے ایک طویل عبارت لکھی ہے اس کا ایک حصہ یہ ہے کہ

"فنثبت كل هذه المعانی التی ذكر انها جاء ت بها الاخبار والكتاب والتنزيل علىٰ ما يعقل من حقيقة الاثبات وننفی عنه التشبيه يسمع جل ثناء ه الاصوات لا بخرق فی أذن ولا جارحة كجوارح بنی آدم وكذالك يبصر الاشخاص ببصر لا يشبه ابصار بنی آدم التی هی جوارح لهم وله

---

(۱) العذب النمیر ص ۵۸۳، ج ۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com


یدان ویمین واصابع ولیست جارحة ولکن یدان مبسوطتان بالنعم علیٰ الخلق لا مقبوضتان عن الخیر ووجه لا کجوارح الخلق التی من لحم ودم "(۱)

یعنی ہم جس طرح ''یدین''، یمین، اصابع اور وجہ کو اللہ تعالیٰ کے شایان شان سمجھتے ہیں اور جوارح نہیں قرار دیتے ہیں۔ ایسے ہی سمع وبصر کو بھی اس کے شایان شان خیال کرتے ہیں۔ جوارح نہیں سمجھتے ہیں۔

خلاصہ اس مبحث کا یہ نکلا کہ جس طرح ''سمع و بصر'' کو یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے وجود کے مفہوم پر زائد مانتے ہیں۔ اس سے کوئی فساد لازم نہیں آتا۔ ایسا ہی صفات خبریہ میں کرنے سے کچھ فساد لازم نہیں آئے گا۔ جس طرح سمع وبصر کو ''ظاہر'' پر چلانے سے تجسیم میں آپ لوگ مبتلا نہیں ہوتے اور نہ اپنے آپ کو مجسم خیال کرتے ہو۔ ایسا ہی صفات خبریہ کو ظاہر پر چلانے سے آپ مجسم نہیں بنیں گے۔ کیونکہ صفات خبریہ کا ''ظاہر مفہوم'' جس طرح جوارح تم لوگ قرار دیتے ہیں۔ ایسا ہی ''ظاہر'' مفہوم سمع وبصر کا بھی جوارح ہیں۔

جناب سلیم اللہ صاحب کا یہ کہنا کہ ''اگر ان صفات متشابہات کو مجازی معنوں پر محمول نہ کیا جائے بلکہ وہ ظاہر معنی مراد لیے جائیں جسے آپ زائد معنی سے تعبیر کررہے ہیں۔ تو ظاہر ہے کہ وہ کھلی ہوئی تجسیم پر دلالت کناں ہیں۔'' ہم کہتے ہیں یہی مسئلہ سمع وبصر میں بھی ہے حالانکہ تم لوگ ان کا ''ظاہری معنیٰ'' لیتے ہو جو آپ لوگوں کے جانب سے سمع وبصر کا جواب ہے۔ وہ ہماری طرف سے تمام صفات خبریہ کا جواب ہے کیونکہ دونوں مخلوق میں جوارح ہیں۔

## ڈاکٹر صاحب کی یاد آئی:

اس مبحث پر لکھتے ہوئے ہمیں اپنے دیرینہ کرم فرما جناب ڈاکٹر عبدالواحد صاحب بہت یاد آئے ہیں۔ احباب سے عفو کی درخواست ہے کیونکہ انہوں نے اپنی عظیم کتاب میں لکھا ہے کہ

''علامہ (ابن) عثیمینؒ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کو تمام صفات کے لیے معیار و میزان کہتے ہیں۔ یہ بات ہمیں بھی تسلیم ہے لیکن صفات تو ہوں، غیر صفات اور اجزائے ذات میں معیار نہیں ہے۔ لیکن علامہ (ابن) عثیمینؒ اجزائے ذات کو صفات باور کرانے پر مصر ہیں۔ غرض امام مالکؒ کا ضابطہ صفات مثلاً استواء، حیات اور کلام وغیرہ میں تو چلتا ہے۔ ہاتھ، پاؤں اور چہرے وغیرہ میں نہیں چلتا کیونکہ وہ حقیقت میں صفات نہیں ہیں۔ اجزائے ذات ہیں۔''(۲)

اس عبارت سے یہ بات معلوم ہوگئی ہے کہ جہمیہ فرقہ کے لوگ صفات خبریہ میں امام مالکؒ کے ضابطہ کو

(۱) التعبیر، ص۱۴۲۔ (۲) سلفی عقائد، ص۱۰۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



نہیں مانتے ہیں۔ وہ ان کو صفات ذاتیہ عقلیہ میں تسلیم کرتے ہیں اور صفات ذاتیہ عقلیہ میں ''ظاہر معنیٰ'' کو لیتے ہیں اور صفات خبری کے ''ظاہری معنی'' کو وہ عقل کے خلاف سمجھتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

''اشاعرہ منصوص صفات کی نفی نہیں کرتے وہ ان کو مانتے ہیں۔ البتہ یہ دیکھ کر ان کے ''ظاہری معنی'' لینے کا عقل انکار کرتی ہے۔ اس لیے ان کے متقدمین ان کے حقیقی معنی کو اللہ تعالیٰ پر چھوڑتے ہیں۔ اس کو انکار سے تعبیر کرنا بڑی زیادتی ہے۔''(۱)

آگے پھر لکھتے ہیں

''مذکورہ صفات میں سلفی نصوص کا ظاہری مطلب لیتے ہیں۔ اشاعرہ بھی ان نصوص کو مانتے ہیں۔ ان کا انکار نہیں کرتے۔ لیکن ظاہری مطلب کو عقل کے خلاف سمجھتے ہیں۔ لہٰذا ان کے مطلب کو یا تو اللہ تعالیٰ پر چھوڑتے ہیں۔ یا ان کا کوئی ایسا مطلب لیتے ہیں۔ جو اللہ کے شایان شان ہو''(۲)

ہم کہتے ہیں کہ آپ جن صفات کے معانی ظاہرہ کو عقل کے خلاف جانتے ہیں۔ اس کی وجہ تو صرف یہ ہے کہ وہ نصوص آپ لوگوں کی نظر میں ''جوارح'' کا اثبات اللہ تعالیٰ کے لیے کرتے ہیں۔ اگر مسئلہ یہ ہے جیسا کہ آپ کے اکابر نے لکھا ہے تو اشاعرہ پھر اللہ تعالیٰ کے لیے سمع و بصر جیسے جوارح کے اثبات سے انکار کیوں نہیں کرتے؟ کیا وہ مجسمہ فرقہ کے ارکان ہیں؟ اور پھر آپ کے متقدمین نے مثبت ''اعضاء و جوارح'' نصوص کو اللہ تعالیٰ کے لیے اور اس کی طرف تفویض کیا ہے جو سمع و بصر میں تفویض کرتے ہیں؟ یہ تو خیر اس بات کی ایک جہت ہوئی۔

دوسری جہت یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں

''اشاعرہ و ماتریدیہ دونوں صفات کی تفسیر میں فرق کرتے ہیں۔ غیر متشابہ صفات کا ظاہری مطلب مراد لیتے ہیں ......اس کے برعکس متشابہ صفات کا ظاہری مطلب لینے میں ان کا فساد نظر آتا ہے۔ جس کو ہم پیچھے تفصیل سے بیان کر آئے ہیں''(۳)

اب ہم کہتے ہیں کہ جب سمع و بصر آپ لوگوں کے ہاں غیر متشابہ صفات میں داخل ہیں۔ تو آپ ان کا ظاہری مطلب لیں گے۔ حالانکہ ظاہری مطلب تو ان کا بھی جوارح ہیں۔ حاصل یہی ہے کہ آپ یا تو مجسم بنیں گے، یا پھر صفات خبریہ کو سمع و بصر کی طرح ثابت کریں گے اور ٹھیٹھ اہل سنت بنیں گے۔ اس بات کا ایک اور پہلو بھی ہے۔ کہ ڈاکٹر صاحب نے لکھا ہے

(۱) ایضاً، ص ۶۰۔ (۲) سلفی عقائد، ص ۹۱۔

(۳) سلفی عقائد، ص ۱۰۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



''اللہ تعالیٰ کی ذات جب متعدد اور مختلف حصوں پر مشتمل ہوئی۔ تو اس سے لازم آیا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مخلوق کی طرح مرکب ہو اور مرکب قابل تقسیم ہوتا ہے۔ اگر چہ تقسیم عقلی ہو۔ واقع میں نہ ہو۔''(۱)

ہم کہتے ہیں جناب عالی آپ کے مکتب کے ''استاذ المحدثین'' نے لکھا ہے کہ

''کہ تمیز صفات کا مذکورہ موقف محکم صفات (علم، قدرت، سمع و بصر) کے متعلق ہے نہ کہ صفات متشابھات کے''(۲)

خلاصہ یہ ہوا کہ یہاں تعدد موجود ہے۔ ''سمع و بصر'' جو کہ اعضاء و جوارح کا نام ہے اور علم و قدرت میں تمیز ہے۔ کیا خیال ہے؟ یعنی یہاں بھی ترکیب موجود ہے۔ کیونکہ سمع اور بصر الگ الگ ہو گئے ہیں۔ کوئی فتویٰ تجسیم و تشبیہ کا جعبہ میں ہے۔ کہ اسے ''استاذ المحدثین'' پر چسپاں کر لیں؟ وجہ اس کی یہ بھی ہے کہ سمع و بصر جوارح ہیں اور آپ کے اکابر ان کا آپ کے بقول ظاہری مطلب لیتے ہیں کہ ان میں کوئی فساد ان کو نظر نہیں آتا۔ ہم منتظر ہیں کہ محترم کیا سین دکھائیں گے؟۔

## جناب رازیؒ کی عبارت:

ہم جناب رازی کی تفسیر سے ایک عبارت احباب کے حضور میں پیش کرتے ہیں اور آخر میں اس سے استفادہ کی صورت واضح کریں گے۔ عبارت کا حاصل یہ ہے کہ ''سمع و بصر'' کا ظاہر پر چلانا ممتنع ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سماع و رویت ''حاسہ'' کے تاثر کا نام ہے اور یہ تو اللہ تعالیٰ پر محال ہے۔ تو ثابت ہوا کہ سمع و بصر کا اطلاق اللہ تعالیٰ کے علم بالمسموعات والمبصرات پر ناجائز ہے۔ جناب رازیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ سماع اور رویت تاثر حاسہ سے مغائر ہے۔ پھر اس کی فاسد دلیل دی ہے پھر لکھا ہے کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے حق میں امتناع تاثر سے یہ لازم نہیں آتا کہ سمع و بصر بھی ان کے حق میں ممتنع ہو پھر اعتراض نقل کیا ہے کہ اگر وہ لوگ کہیں کہ ٹھیک ہے۔ کہ سمع و بصر تاثر حاسہ سے مغائر ہیں۔ مگر ان دونوں کا حصول اس تاثر کے حصول سے مشروط ہے لیکن اس تاثر کا حصول جب اللہ تعالیٰ کے حق میں ممتنع ہے تو سمع و بصر کا حصول بھی اس کے حق میں ممتنع ہے۔ اس بات کا جواب جناب رازیؒ نے یہ دیا ہے کہ

"فنقول ظاهر قوله تعالىٰ "وهو السميع البصير" يدل علىٰ كونه سميعا بصيرا فلم يجزلنا ان نعدل عن هذاالظاهرالااذا قام الدليل علىٰ ان الحاسة المسماة بالسمع والبصر مشروطة بحصول التاثر والتاثر في حق الله تعالىٰ ممتنع فكان حصول الحاسة المسماة بالسمع والبصر

(۱) سلفی عقائد، ص ۳۵۔ (۲) کشف البیان، ص ۱۶۸، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ممتنعا وانتم المدعون لهذا الاشتراط فعليكم الدلالة علىٰ حصوله وانما نحن متمسكون بظاهر اللفظ الى ان تذكر واما يوجب العدول عنه"(۱)

ہم کہیں گے کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول "وھو السمیع البصیر" کا ظاہر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ "سمیع" اور "بصیر" ہے۔ پس ہمارے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ ہم اس ظاہر سے عدول کریں مگر اس صورت میں کہ جب اس بات پر دلیل قائم ہو جائے کہ وہ "حاسہ" جو سمع و بصر سے مسمّی ہے۔ وہ حصول تاثر سے مشروط ہے اور تاثر تو اللہ تعالیٰ کے حق میں ممتنع ہے۔ تو اس وجہ سے وہ حاسہ جو سمع و بصر سے مسمّیٰ ہے وہ بھی ممتنع ہے اور تم لوگ اس شرط کے مدعی ہو۔ تو تم اس کے حصول پر دلیل قائم کرو ہم تو اس وقت تک ظاہر الفاظ سے تمسک کرتے ہیں۔ جب تک تم ایسی دلیل ذکر نہ کرو جو اس سے عدول کو واجب کرتے ہیں۔

جب رازیؒ کے نزدیک حصول تاثر سمع و بصر میں شرط نہیں ہے اور جو لوگ ان صفات کو اس چیز سے مشروط قرار دیتے ہیں۔ وہ ان کو مدعی قرار دیتے ہیں اور ان سے دلیل کی اقامت کا مطالبہ کرتے ہیں اور اپنے بارے میں یہ کہتے ہیں ہم ظاہر الفاظ سے تمسک کرتے ہیں۔ صرف اقامت دلیل کی صورت میں اس سے ہٹیں گے تو پھر دیگر لوگوں کے لیے یہ کیوں جائز نہیں ہے کہ وہ صفت رحمت اور غضب وغیرہ میں یہی بات ان سے کہیں؟ ہم بھی ان صفات میں یہی کہتے ہیں کہ جب آپ دلیل کو قائم کریں گے۔ تو پھر بات ہو گی ورنہ نہیں۔ مگر خود رازیؒ نے جھمیت کا مظاہرہ کرتے ہوئے یہ لکھا ہے۔ یہاں ایک قاعدہ کلیہ ہے وہ یہ کہ تمام اعراض نفسانیہ یعنی رحمت، فرح، سرور، غضب، حیاء، غیرت وغیرہ ان کے لیے بدایات بھی ہیں اور غایات ونہایات بھی۔ مثال اس کا غضب ہے کہ اس کی بدایت دل کے خون کا جوش مارنا ہے اور غایہ اس کا مغضوب کو ضرر پہنچانا ہے تو غضب کا اول جو دل کے خون کا جوش مارنا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے حق میں ممنوع ہے۔ البتہ اس کا غایہ جو ارادہ اضرار ہے۔ اس کے حق میں ثابت ہے۔

"ههنا قاعدة كلية وهي ان جميع الاعراض النفسانية اعنى الرحمة والفرح والسرور والغضب والحياء والغيرة ....لها اوائل ولها غايات ومثاله الغضب فان اوله غليان دم القلب وغايته ارادة ايصال الضرر الى المغضوب عليه فلفظ الغضب في حق الله تعالىٰ لا يحمل علىٰ اوله الذى هو غليان دم القلب بل علىٰ غايته الذى هو ارادة الاضرار"(۲)

(۱) الکبیر ص ۵۸۵، ج ۹۔ (۲) الکبیر ص ۲۲۳، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



اس صفت ''غضب'' کی نفی رازیؒ نے کیوں کی ؟ اس لیے کہ اس میں ''تاثر حاسہ'' کی بات ہے اور حصول تاثر حاسہ تو اللہ تعالیٰ کے حق میں ممنوع ہے اور یہ اس حاسہ کے حصول میں شرط ہے۔ فلھذا حاسہ بھی منفی ہے۔ ہمارے اکابر نے یہی بات ان لوگوں کے جواب میں لکھی ہے کہ جو کوئی شخص غضب کی تاویل کر کے اس کا معنی انتقام کا ارادہ کرنے کو اور رضا کا معنی احسان کا ارادہ کرنے کو بتائے۔ اس سے اگر پوچھا جائے کہ تم یہ تاویل کیوں کرتے ہو۔ تو وہ ضرور یہ کہے گا کہ غضب کا ظاہری و حقیقی معنی ہے۔ دل کے خون کا جوش مارنا اور رضا کا ظاہری مطلب ہے دل کا میلان کرنا اور خواہش کرنا اور یہ مطلب اللہ تعالیٰ کے لائق نہیں ہے۔ اس پر ہم کہتے ہیں کہ دل کے خون کا جوش مارنا غضب میں شرط نہیں ہے۔ ہم اس ظاہر پر قائم ہیں جو قرآن و سنت میں وارد ہے۔ ہم صرف اس وقت اس ظاہر سے عدول کریں گے جب تم لوگ اس بات پر دلیل قائم کرو کہ ''غضب'' اس تاثر سے مشروط ہے۔ ونحن متمسکون بظاهر اللفظ الی ان تذکروا ما یوجب العدول عنہ۔ گویا رازیؒ کی اوپر درج عبارت تمام جھمیوں کے مقابلے میں کارآمد ہے۔ خود رازی کو بھی اسے ملزم کیا جاسکتا ہے۔ الحمدللہ رب العالمین۔

## تیسرا شبہ اور جواب :

دیوبندیوں کے جناب ''استاذ المحدثین'' لکھتے ہیں :

''غیر مقلدین اور نام نہاد سلفیوں کا صفات متشابہات کے متعلق کیا عقیدہ ہے؟ اس پر تفصیلی گفتگو تو چند صفحات آگے آرہی ہے۔ لیکن یہاں سردست ان کے اس اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔ جس کی آڑ میں یہ اہل سنت والجماعت کو اپنی تحریر و تقریر میں جا بجا مطعون کرتے ہیں۔ ان کا دعویٰ یہ ہے کہ صفات متشابہات کی تاویل کرنا بدعت اور ناجائز ہے۔ چونکہ اشاعرہ (واضح رہے کہ اشاعرہ کا اطلاق بطور اصطلاح اہل سنت والجماعت کے دونوں گروہ اشاعرہ و ماتریدیہ پر ہوتا ہے) نے اپنے مسلک کی بنیاد تاویل پر رکھی ہے۔ لہٰذا ان کے بدعتی اور گمراہ ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔''(۱)

ہم اس حوالے سے ایک دو باتیں عرض کرتے ہیں۔ ۱۔ پہلی بات یہ ہے کہ ''تاویل'' کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ تاویل ہے کہ جس سے متکلم کے مراد و مطلب کو متعین کیا جاتا ہے۔ اور اس کے کلام کی تفسیر و توضیح کی جاتی ہے۔ اس تاویل کا کوئی بھی معقول شخص منکر نہیں ہے۔ ہمارے اکابر اس کے قائل ہیں۔ ایک عبارت انہیں کی ملاحظہ ہو۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں :

''مسلمانوں کی اتفاق سے یہ جائز ہے کہ ایک آیت کی تفسیر دوسری آیت کی ظاہر ت کی جانے اور کلام

(۱) کشف البیان، ص ۷۰، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کو ظاہر سے پھیر دیا جائے۔ اس میں اہل سنت والجماعت کے نزدیک کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اگر چہ اس کو تاویل اور صرف عن الظاہر کا نام دیا جائے کیونکہ اس تفسیر اور تاویل پر قرآن پاک کی دلالت موجود ہے۔ سنت اس کے موافق ہے اور سلف طیب بھی اس پر قائم ہے۔ اس لیے کہ قرآن کی تفسیر قرآن کے ذریعے سے ہوتا ہے۔ قرآن کی تفسیر بالرائی نہیں ہے اور ممتنع وہ تاویل ہے۔ جو قرآن مجید کو اپنے فحواہ سے اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ اور سلف طیب کی راہنمائی کے بغیر پھیر دیا جائے۔ جیسا کہ پہلے اس کی تحقیق ہو چکی ہے۔

عبارت یہ ہے۔

"ویجوز باتفاق المسلمین ان تفسر أحدی الایتین بظاهر الاخری ویصرف الکلام عن ظاهره اذلا محذور فی ذلك عند أحد من اهل السنة وان سمی تاویلا وصرفا عن الظاهر فذالك لدلالة القرآن علیه ولموافقة السنة والسلف علیه لانه تفسیر القرآن بالقرآن ولیس تفسیرا له بالرأی والمحذور انما صرف القرآن عن فحواه بغیر دلالة من الله ورسوله والسابقین کما تقدم "(۱)

## جرکسی کی زیادتی بر اکابر:

جب ہم ہر "تاویل" کے منکر نہیں ہے تو جہمیوں کا وہ افسانہ خود بخود اڑ کر ہوا میں تحلیل ہو گیا جو ان کے "امام العصر جرکسی" نے لکھا تھا کہ

"فمن نفی التاویل جملة و تفصیلا فقد جهل الکتاب والسنة ومناحی کلام العرب فی التخاطب "(۲)

ہم نہ ہر جگہ تاویل کو جائز قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ وہ جہمیت ہے اور نہ "تاویل" کو ہر مقام میں ناروا رکھتے ہیں۔ کیونکہ یہ ظاہریت ہے۔ ہمارے اکابر ظاہری نہیں تھے۔ کیونکہ وہ تاویل کو اپنی شرائط کے ساتھ جائز قرار دیتے ہیں اور قیاس کے بھی قائل ہیں۔ لہذا یہاں اکابر پر ابن العربیؒ کا یہ شعر فٹ کرنا

قالوا الظواهر اصل لا یجوز لنا     عنها العدول الی رأی ولا نظر

بینوا عن الخلق لستم منهم ابدا     مالالانام و معلوف من البقر

صرف ظلم ہی نہیں ،خیانت یہودیانہ بھی ہے۔ جہمیہ کے "امام العصر جرکسی" نے یہاں تو ظاہریوں کو "بقر" قرار دیا ہے۔ مگر جب ضرورت پڑی تو وہاں وہ ان کے "ممدوح" بن جاتے ہیں۔ ایک جگہ امام ابن

(۱) مجموع الفتاوی ج ۶ ص ۲۱ (۲) العقیدۃ والکلام ص ۵۱۱

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com



حزمؒ ظاہری کے بارے میں لکھتے ہیں:

"وهو عدو لدود للمسجمة حتى انهم تراهم ينبزون هذا الظاهرى بالقرمطة وفى الفصل ابحاث جيدة تتعلق بقمع اهل التجسيم لعلها تكون كفارة عن بعض قسوته وشذوذه ومخالفاته لجمهور العلماء"(۱)

ہمارے اکابر نے اگر ان کو "قرمطی" قرار دیا ہے۔ تو تم لوگوں نے اسے "بقر" قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ تم عام لوگوں سے الگ ہو جاؤ۔ اور ان سے کبھی نہیں بنو گے۔ آخر انسان اور "بقر" میں کیا مناسبت ہے؟۔

ہم اور ہمارے اکابر امام ابن حزمؒ کا احترام کرتے ہیں۔ قرآن وسنت کے حوالے سے انہوں نے بہت بڑی خدمت انجام دی ہے لیکن عقائد میں ان کو سخت ٹھوکریں لگی ہیں۔ باقی جو جھمیہ کے "امام العصر جرکسی" نے ہمارے اکابر کو ظاہری فرض کر کے ان پر قاضی ابن العربیؒ کے اشعار منطبق کیے ہیں۔ تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ

ان كنت كاذبة الذى حدثتنى فعليك اثم ابى حنيفة او زفر
المائلين الى القياس تعمدا والراغبين عن التمسك بالخبر (۲)

اور دوسری وہ تاویل ہے کہ جس میں متکلم کی مراد کو واضح کرنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ اس کے حکم کو مخالف عقل سمجھ کر اس کی اصلاح کی جاتی ہے بالفاظ دیگر وہ نصوص کو اھل عقل و دانش کے لیے قابل قبول بناتے ہیں۔ اس قسم کی "تاویل" درحقیقت شارع پر "استدراک" کا حکم رکھتی ہے۔ مولانا ابو الاعلیٰ مودودیؒ لکھتے ہیں

"بالعموم قرآن میں ایسی تاویلیں اس وقت کی جاتی ہے جب ایک شخص کسی آیت کے صاف اور سیدھے مطلب کو دیکھ کر اپنی دانست میں یہ سمجھتا ہے کہ یہاں تو اللہ میاں سے بڑی بے احتیاطی ہو گئی ہے۔ لاؤ میں ان کی بات کو اس طرح بنا دوں کہ ان کی غلطی کا پردہ ڈھک جائے اور لوگوں کو ان پر ہنسنے کا موقع نہ ملے۔"(۳)

ہمارے نزدیک ان جھمیوں کی اکثر تاویلات اس لیے ہوتی ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے کلام کی اصلاح کرنا چاہتے ہیں کیونکہ وہ نصوص جو اللہ تعالیٰ نے صفات خبریہ وغیرہ کے بارے میں نازل کیے ہیں وہ ان کے نزدیک "تشبیہ وتجسیم" پر مشتمل ہے۔ اس لیے وہ "تاویل" سے ان کی اصلاح کرتے ہیں۔ ایسی تمام تاویلات ہمارے نزدیک صرف "بدعت" ہی نہیں۔ بلکہ "بدترین بدعت" ہے۔ جس کی جتنی مذمت کی جائے

(۱) العقیدۃ والکلام، ص۴۵۶۔ (۲) تاریخ بغداد، ص۴۷۷، ج۱۱۔

(۳) تفہیم القرآن، ص۴۷، ج۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کم ہے اور اس بات پر بھی اکابر جتنی ناک بھوں چڑھا سکتے ہیں، چڑھا لیں۔ اب اس توضیح کی روشنی میں جناب سلیم اللہ صاحب کی ''صفائی'' ملاحظہ فرمالیں۔ لکھتے ہیں:

''متاخرین سلف صالحین کے مسلک تاویل کی بنیاد وہ آیت کریمہ ہے جو متشابہات کے متعلق وارد ہے۔ ''وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم'' اس آیت کریمہ کی ایک قراءت میں الا اللہ پر وقف نہیں ہے۔ اس صورت میں الراسخون فی العلم کا لفظ اللہ پر عطف ہوگا اور آیت کے معنیٰ یہ ہوں گے کہ ''متشابہات کی تاویل کا علم اللہ کو اور علماء راسخین کو ہے۔ متاخرین نے اسی قرأت پر اپنے مسلک کی بنیاد رکھی ہے۔ جب ایک چیز کا شرعی جواز موجود ہو تو اسے ''بدعت'' کیسے کہا جاسکتا ہے؟''(۱)

ہم کہتے ہیں کہ جناب سلیم اللہ صاحب نے اس بات کو لکھ کر کلمۃ حق اُرید بھا الباطل کی یاد تازہ کردی ہے۔ اس قرأت کا کوئی منکر نہیں ہے بلکہ ہمارے نزدیک تو راجح بھی یہی ہے۔ جیسا کہ ہم نے پیچھے اس پر تفصیلا بحث کی ہے۔ جناب عالی کو اس بات سے پہلے کچھ کام کرنے چاہیے تھے۔ جو ان سے نہیں ہو سکے۔

۱۔ پہلا کام یہ تھا کہ وہ سلف طیب سے بسند صحیح یہ بات نقل کرتے۔ کہ وہ صفات خبریہ کو متشابہات میں داخل کرتے ہیں۔ لیکن ایسی کوئی بات سلف طیب سے ثابت نہیں ہے۔ الحمدللہ۔ ہم نے پہلی جلد ص ۶۷ ج ا پر سلف کے اقوال نقل کیے ہیں۔ بلکہ اگر غور و تامل سے کام لیا جائے۔ تو خود امام ابو حنیفہؒ کی عبارت فما ذکرہ اللہ تعالیٰ فی القرآن من ذکر الوجہ والید والنفس فھو لہ صفات بلا کیف''(۲) اس بات کی جڑ کاٹنے کے لیے کافی ہے کیونکہ اگر یہ متشابہات میں داخل ہیں تو پھر ان کا معنیٰ نہیں معلوم ہے اور جب ان کا معنیٰ معلوم نہ ہو تو ان کو آخر کس طرح صفات قرار دیا جاسکتا ہے؟ اور جب آپ نے ان کو صفات الٰہی قرار دیا ہے۔ پھر وہ متشابہات کیونکر رہے؟ اس بات کا احساس بعض اکابر ماتریدیوں کو بھی ہوا ہے جنہوں نے لکھا کہ

''وقالوا (ای الاشاعرۃ) بان اللہ موصوف بصفۃ الید و موصوف بصفۃ الوجہ وموصوف بصفۃ النزول والقدم وغیر ذلک فما ورد فی الاخبار والایات فان اللہ تعالیٰ موصوف بتلک الصفۃ بلا کیف وھذا لا تسقیم لان اللہ تعالیٰ قال ''واخر متشابہات '' والمتشابہ آراد بہ اشتباہ المعنیٰ ای اشتبھت علیھم معناہ ولو قلنا بان ھذہ صفات اللہ تعالیٰ لخرج من حد الاشتباہ فیکون مفسرا''(۳)

---

(۱) کشف البیان ص ۱۷۰۔ (۲) شرح الفقہ الاکبر ص ۶۷۔

(۳) التمہید ص ۵۶۔

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com



اس عبارت کا ترجمہ پہلے گزر گیا ہے۔ ایک ''شیخ الحدیث'' جن کی کتاب کے بارے میں جناب سلیم اللہ صاحب ''استاذ المحدثین'' نے اسے ''شاندار خدمت'' کا نام دیا ہے۔ ''متشابہ'' کے بارے میں لکھتے ہیں:

''ائمہ اربعہ اور جمہور امت کے ہاں ان نصوص کے بارے میں یہ نظریہ ہے کہ ان کے معانی اور کیفیات متشابہ ہیں۔ ان کو ظاہری معنی پر محمول نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ اس سے مخلوق کے ساتھ تشبیہ لازم آتی ہے۔''(۱)

اس مکتب فکر کا ایک دوسرا محقق لکھتا ہے:

''اللہ تعالیٰ کی وہ صفات جو قرآن پاک اور حدیث میں مذکور ہیں۔ ان میں سے وہ صفات جن کا ظاہری مطلب لینا درست نہیں ہے۔ جیسے ید (ہاتھ) وجہ (چہرہ) عین (آنکھ) اور ساق (پنڈلی) اور جیسے غضب، رضا اور استواء علی العرش وغیرہ ان کو اشاعرہ و ماتریدیہ صفات متشابہات کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں ان کی حقیقت ہمیں معلوم نہیں۔ بس اتنا جانتے ہیں کہ ان سے وہ مراد ہیں جو اللہ تعالیٰ کی شان ہے۔''(۲)

ان عبارات سے یہ بات واضح ہو گئی کہ صفات خبریہ کا معنیٰ ان کے نزدیک متشابہ ہے اور ان کو ان صفات کا معنی معلوم نہیں ہے۔ ڈاکٹر صاحب کی ایک اور عبارت بھی ملاحظہ ہو جس میں معنیٰ کے نہ جاننے کی بات کی ہے۔ لکھتے ہیں:

''اشاعرہ و ماتریدیہ میں متقدمین اور متاخرین صفات متشابہات میں تفویض کرتے تھے۔ یعنی یہ کہتے تھے کہ ہم ان صفات کو مانتے ہیں۔ لیکن ہم ان کا معنیٰ نہیں جانتے۔ اللہ تعالیٰ ہی ان کو جانتے ہیں۔''(۳)

اس کا صاف مطلب یہی ہے کہ تجہیل لازم آتی ہے۔ اس شبہ کا جواب پھر مذکور ''شیخ الحدیث'' نے یوں دیا کہ

''اگر تفویض سے تجہیل لازم آتی ہے۔ تو یہ تجہیل محمود ہے۔ مذموم نہیں۔ یہ خداوند کے مقابلے میں مخلوقات کی تجہیل ہے۔ جو محمود ہی محمود ہے۔ لاادری کو اکابر اہل علم نے نصف علم قرار دیا ہے۔ بہت سے ائمہ سے لاادری ثابت ہے۔ اگر اس سے ان کی تجہیل لازم نہیں تو مسئلہ صفات میں تفویض اختیار کرنے سے بھی نہیں آتی۔''(۴)

سنا ہے کہ کسی منطقی کو فقہ نہیں آتا تھا۔ تو جب کسی شخص نے ان سے کنویں میں چوہا گرنے کا مسئلہ پوچھا

(۱) صفات متشابہات، ص ۱۰۷۔ (۲) سلفی عقائد، ص ۹۔

(۳) سلفی عقائد، ص ۳۳۔ (۴) ایضاً، ص ۱۱۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



تو اس نے کہا یہ چوہے کا کنویں کی طرف جانا خالی نہیں ہے یا خود آیا ہوگا یا پھر کسی نے بھگایا ہوگا۔ پھر بھگانا خالی نہیں یا وہ معتدل بھاگا ہوگا۔ یا پھر سخت تیز، پھر یہ بھاگنا بھی خالی نہیں یا اس چیز نے اسے زخمی بھی کیا ہوگا یا نہیں وغیرہ بیچارہ عامی شخص حیران تھا کہ کیا علم ہے؟ شیخ الحدیث کا بھی یہی معاملہ ہے ہمارے اکابر کا تفویض المعنٰی کے بارے میں جو کہنا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ۔ ۱۔ ایک اس سے قرآن کے ''مبین اور تبیان'' ہونے پر اشکال آتا ہے کہ قرآن نے تو صفات الٰہی جیسے مہتم بالشان مسئلے کو بھی واضح نہیں کیا ہے دیگر مسائل حیات کو تو چھوڑیے۔ ۲۔ اللہ کے رسول ﷺ کی رسالت خطرے میں ہے کہ انہوں نے بقول نام نہاد اہل سنت یعنی اشاعرہ کے نصوص خبریہ کو ''اعضاء و جوارح'' پر مشتمل سمجھا۔ پھر ان کے خلاف یا ان کی توجیہ میں پوری زندگی میں کسی ایک بھی فرد سے کوئی بات نہیں کی ہے بلکہ خود بھی ایسے الفاظ بے شمار مرتبہ کہے ہیں کہ ان کا حقیقی مطلب ''اعضاء و جوارح'' ہیں۔ ایسے رسول کو کوئی کیوں مانیں گے جو اللہ تعالیٰ سے ''اعضاء و جوارح'' کی بھی نفی نہ کر سکے بلکہ خود بھی اس کے لیے وہ ثابت کریں جو کفر و ضلالت ہے۔ ۳۔ ائمہ کرام جب بقول نام نہاد اہل سنت اس کی تفویض کرتے ہیں تو وہ ان نصوص کو ''اعضاء و جوارح'' پر مشتمل سمجھ کر تفویض کرتے ہیں۔ تو وہ کفر و ضلالت پر کیوں خاموش ہو کر ان کی تفویض کرتے ہیں؟ کیا تفویض سے اس ''ضلالت'' کا ازالہ ہو جاتا ہے؟ ''تجہیل'' تو ثانوی مسئلہ ہے۔ پھر یہ بھی سوچ لیں کہ یہ ''تجہیل'' عقیدہ میں ہے کیا عقیدہ میں بھی تجہیل محمود ہے؟ اور پھر نصوص قرآن و سنت میں ہے؟ کیا ''لا ادری'' ان ائمہ سے قرآن و سنت کے واضح اور صریح نصوص میں ثابت ہے؟ اگر برا نہ مانے تو یہ صرف امام ابو حنیفہؒ سے ثابت ہے کہ وہ منصوص مسئلہ کے بارے میں بھی چپ ہو گئے تھے۔ اس جہمی خاتون زھرہ نے پوچھا

"انت تعلم الناس المسائل وقد تركت دينك اين الٰهك الذى تعبده؟ فسكت عنها ثم مكث سبعة ايام لايجيبها"(۱)

یہ تک نہ کہہ سکے کہ ''این'' کا استعمال تو اللہ تعالیٰ کے بارے میں ممنوع ہے۔ کما صرح بہ اساطین الجہمیہ، دیگر ائمہ کرام سے ایسا سلوک ثابت نہیں ہے جو یہ اوپر ہم نے بار بار ''کفر و ضلالت'' کی بات کی ہے تو یہ نوئی ہم نے افسانہ نہیں بنایا ہے۔ جناب علاء الدین بن عابدین شامی لکھتے ہیں:

"واما الخلف فنما ظهرت البدع والضلالات ارتكبوا تاويل ذلك وصرفه عن ظاهره مخافة الكفر فاختاروا بدعة التاويل على كفر الحمل على الظاهر الموهم للتشبيه والتجسيم"(۲)

(۱) الاسماء والصفات، ص ۵۳۵۔ (۲) الهدية [illegible] ص ۱۷۱۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com



اس عبارت سے صاف صاف ظاہر ہے کہ نصوص کو ظاہر پر محمول کرنا کفر ہے اور متاخرین نے بدعت تاویل کو صرف کفر کے مقابلے میں اختیار کیا ہے۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین شرع مبین بیچ اس مسئلہ کے؟ کہ علاء الدین شامی نے ''ایک چیز کے شرعی جواز ہونے کے باوجود اسے یعنی تاویل کو بدعت قرار دیدیا ہے۔''

جناب سلیم اللہ صاحب نے صرف سلفیوں کے اقوال کو نظر میں رکھا ہے ورنہ ان کے اپنوں نے بھی ان کے ساتھ اچھا سلوک نہیں کیا ہے۔ ان کا حافظ کا یہ شعر گنگنانا چاہئے۔

من از بیگانگان ہرگز ننالم
کہ بامن ہرچہ کرد آں آشنا کرد

۲۔ دوسرا کام یہ تھا کہ اپنے اہل مکتب کے ''رئیس دار الافتاء والتحقیق'' جیسے اصحاب کا جواب دیتے کیونکہ انہوں نے ابن قدامہ حنبلی کے اتباع میں لکھا ہے کہ علاوہ ازیں آیت

"هوالذی نزل علیك الكتاب محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاویله وما یعلم تاویله الا الله والراسخون فی العلم یقولون امنا به كل من عند ربنا وما یذكر الا اولو الالباب "(۱)

وہی ہے جس نے آپ پر کتاب الٰہی (یعنی قرآن) کو نازل کیا اس میں بعض آیتیں محکم (یعنی واضح معنی والی) ہیں (اور) وہی قرآن کی اصل مراد ہے اور دوسری متشابہ ہیں (جن کے معنی معلوم نہیں) سو جن کے دلوں میں کجی ہے وہ گمراہی پھیلانے کے لیے اور (غلط) مطلب نکالنے کی غرض سے متشابہات کے پیچھے لگتے ہیں۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی اوران کا مطلب نہیں جانتا اور مضبوط علم والے کہتے ہیں ہم نے یقین کیا ان پر۔ سب ہمارے رب کی طرف سے ہیں اور (سمجھانے) سے صرف وہی سمجھتے ہیں جو عقل والے ہیں۔

اس آیت میں ایسے قرائن موجود ہیں جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ متشابہ کے معنیٰ کو صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتے ہیں اور یہ کہ لفظ اور معنیٰ دونوں کے اعتبار سے وما یعلم تاویلہ الا اللہ پر ہی وقف کرنا صحیح ہے۔ لفظ کے اعتبار سے تو اس طرح کہ لفظ راسخون کا عطف لفظ اللہ پر مطلوب ہوتا۔ تو یقولون کے بجائے ویقولون آمنا بہ یعنی واؤ کے ساتھ کہتے۔ رہا معنیٰ کے اعتبار سے تو وہ اس طرح کہ اس آیت میں معنیٰ کے درپے ہونے والوں کی مذمت کی گئی ہے۔ اگر راسخین کو اس کا علم ہوتا تو اس کے درپے ہونے والوں کی تعریف کیجاتی مذمت نہ کی جاتی۔ علاوہ ازیں راسخین کا یہ کہنا کہ آمنا بہ (ہمارا اس پر ایمان ہے) یہ ایسی شے کی اللہ کو تفویض

(۱) آل عمران: ۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



وتسلیم ہے جس کے معنیٰ سے وہ واقف نہیں ہیں۔ خاص طور سے جب کہ اس کے بعد انہوں نے یہ کہا کہ کل من عند ربنا (یعنی سب کچھ ہمارے رب کی جانب سے ہے) یہاں ان کا اپنے رب کو ذکر کرنا اس پر اعتماد کرنے اور اسے تفویض وتسلیم کرنے کا فائدہ دیتا ہے۔ مزید بدایں اما کا لفظ جملہ کی تفصیل کے لیے ہوتا ہے۔ اس کو ذکر کرنا کہ ان کے دل میں کجی ہے اور پھر یہ بیان کرنا کہ وہ متشابہ اور اس کے معنیٰ کے درپے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ راسخین کے علاوہ لوگوں کی ایک اور قسم ہے۔ اگر یہ متشابہ کا مطلب جانتے ہوتے تو معنیٰ کی طلب میں یہ پہلی قسم سے مختلف نہ ہوتے اور جب ثابت ہو گیا کہ متشابہ کا معنیٰ کسی کو معلوم نہیں۔ تو اس کو ہماری ذکر کردہ صورت کے علاوہ معنیٰ پر محمول کرنا ناجائز ہے۔"(۱)

اب بندہ کسی رائے پر اعتماد کرلے؟ غالباً ان لوگوں نے 'ضرورت ایجاد کی ماں ہے" کے اصول کو اپنایا ہے کہ جب ضرورت پڑی تھی اس رائے پر عمل کیا اور اب جب ''تاویل'' کی ضرورت پڑی تو اس پر عمل کیا۔

مگر مؤمنوں پر کشادہ ہیں راہیں　　　　پرستش کریں شوق سے جس کی چاہیں۔

پھر ہم کہتے ہیں کہ جناب من اس قرأت سے تو زیادہ سے زیادہ یہی بات ثابت ہوئی کہ وہ متشابہات کے معنیٰ جانتے ہیں۔ کیا آپ کے اکابر راسخ فی العلم ہیں اور ان نصوص کے اصل معنیٰ جانتے ہیں؟ اگر جواب ہاں میں ہے تو پھر آپ اس بات پر دلائل قائم کریں کیونکہ جو معنیٰ ان ''مؤولین'' نے کی ہے۔ اس سے تو ''رسوخ فی العلم'' کا کوئی علم نہیں ہوتا کیونکہ وہ ید، کف، اصبع، یمین وغیرہ سب کی تاویل قدرت سے کرتے ہیں۔ یہ ''تاویل'' تو ہر فاسد العقیدہ آدمی کر سکتا ہے بلکہ انہوں نے ہی اسے کیا ہے۔ اس میں رسوخ کی کیا بات ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ آپ کے اکابر ''تاویل'' کے لیے معنیٰ بنانے کی فن کو جانتے ہیں۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ تاویل کے بقول حافظؒ دو معنیٰ ہیں۔ ا۔ ایک معنیٰ کسی شے کی حقیقت اور مصداق اور ۲۔ دوسرا معنیٰ تفسیر وتوضیح۔

"ویراد به فی القرآن معنیان احدهما التاویل بمعنی حقیقة الشیء وما یؤول أمره الیه۔ واما ان ارید به المعنی الاخر وهو التفسیر والبیان والتعبیر عن الشی"(۲)

اگر پہلا معنیٰ مراد ہے آپ کا تو پھر ان تاویلات میں ان صفات کی حقیقت اور مصداقات دکھائیں؟ کہاں ہیں؟ وہ تو آخرت میں نظر آئیں گے اور اگر دوسرا معنیٰ مراد ہے تو پھر اس کا مطلب یہ ہوا کہ متقدمین سے زیادہ متاخرین تفسیر وتوضیح قرآن کے عالم ہیں اور یہ راسخ فی العلم ہے، وہ نہیں تھے اور یہ کہ ''ید''، یمین، اصبع، کف سب کا معنیٰ قدرت سے کرنا اصل تفسیر ہے اور ہاتھ وغیرہ سے اس کی تعبیر درست نہیں ہوگا۔ ہمارا

---

(۱) سلفی عقا[illegible] (۲) تفسیر القرآن العظیم [illegible]

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com



خیال ہے کہ یہ جناب عالی کے لیے قطعاً فائدہ مند نہیں ہے۔ ہمارے نزدیک تو سلف طیب تمام صفات خبریہ کی تاویل بمعنی تفسیر و توضیح جانتے تھے۔ اگر وہ متشابھات میں کوئی داخل سمجھ لیتا ہے۔ ورنہ ہمارے نزدیک سلف و خلف سب کے لیے ان کی تفسیر و توضیح جائز ہیں اور متشابھات میں وہ داخل ہی نہیں ہے۔ تو ان کا مطلب نامعلوم کیوں ہو جائے۔

**تنبیہ:**

ادھر ایک بات پر توجہ کی ضرورت ہے۔ کہ جناب سلیم اللہ صاحب نے تو یہ لکھا ہے کہ

''چونکہ اشاعرہ نے اپنے مسلک کی بنیاد تاویل پر رکھی ہے۔ لہٰذا ان کے بدعتی اور گمراہ ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔''(۱)

اس بات کی حقیقت معلوم ہوگئی کہ اشاعرہ کے مذہب کی بنیاد تاویل پر ہے۔ مگر اس گروہ کے ایک محقق ''رئیس دارالافتاء والتحقیق'' جناب عبدالواحد صاحب لکھتے ہیں کہ

''اشاعرہ و ماتریدیہ میں سے متقدمین اور متاخرین صفات متشابھات میں تفویض کرتے تھے۔ یعنی یہ کہتے تھے کہ ہم ان صفات کو مانتے ہیں۔ لیکن ہم ان کا معنی نہیں جانتے ...... پھر جب گمراہ فرقوں نے صفات متشابھات کے ذریعے سے عوام کو گمراہ کرنا شروع کیا جیسا کہ خود سلفی بھی کرتے ہیں تو اشاعرہ و ماتریدیہ کے متاخرین نے لوگوں کو گمراہ عقیدوں سے بچانے کے لیے ''تاویل'' کرنے کو اختیار کیا۔''(۲)

اب بندہ جناب ''استاذ المحدثین'' کی بات مان لیں یا ''رئیس دارالافتاء والتحقیق'' جناب ڈاکٹر عبدالواحد صاحب کی۔ اس مکتب فکر کا یہی بنیادی خاصہ ہے کہ جتنے منہ ہوتے ہیں اتنی باتیں ہوتی ہیں۔ شاعر نے کہا تھا

کس کا یقین کیجیے کس کا یقین نہ کیجیے ‌ ‌ ‌ ‌ لائے ہیں بزم ناز سے یار خبر الگ الگ

**شہ پارہ جناب سلیم:**

جناب عالی اسی سلسلے میں آگے لکھتے ہیں کہ

''نیز متشابھات کی تاویل صحابہ کرام، تابعین، سلف صالحین سے بھی منقول ہے۔ کیا ان مبارک ہستیوں سے ''بدعت'' کی توقع کی جاسکتی ہے؟ ذیل میں ان کی تاویلات کی ایک جھلک آپ بھی دیکھ لیں۔ ۱۔ رئیس المفسرین حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے سند صحیح کے ساتھ منقول ہے

(۱) کشف البیان، ص ۱۷۰۔ (۲) سلفی عقائد، ص ۳۳۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



کہ انہوں نے ''یوم یکشف عن ساق'' میں ''ساق'' کی تاویل ''شدت'' سے فرمائی۔''(۱)

ہم کہتے ہیں کہ یہ ساری باتیں سوال از آسمان اور جواب از ریسمان کے قبیل سے ہیں۔ایک تو اس وجہ سے کہ صحابہ کرام اور تابعین عظام نے بالفرض والتقدیر اگر کوئی تاویل کی بھی ہے۔تو وہ متکلم کے مراد کو متعین کرنے کے لیے ہوگی یا سیاق وسباق کے لحاظ سے کوئی ''تاویل'' کی ہوگی۔اس وجہ سے انہوں نے قطعاً کوئی تاویل نہیں کی ہے کہ میں اللہ تعالیٰ کے کلام کا اصلاح کرنا چاہتا ہوں۔یعنی وہ شارع پر استدراک نہیں کرتے ہیں۔جھمی لوگ جو تاویلات کرتے ہیں وہ درحقیقت شارع پر استدراک ہوتا ہے۔چند مثالیں اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرنا چاہتے ہیں۔امید ہے ان سے وہ ہماری بات کی تصدیق کر سکیں گے پہلی مثال جھمی مذہب کے ''شیخ اکبر'' جناب بشر مریسی کے سنئے۔حدیث مبارک سترون ربکم لا تضامون فی رؤیتہ کے بارے میں لکھا ہے کہ تم جان لوگے کہ تمہارے لیے ایک رب ہے۔اس میں کوئی شک نہیں کرو گے۔جیسا کہ تم چاند میں شک نہیں کرتے کہ وہ چاند ہے۔یہ معنی نہیں ہے اس حدیث کا کہ مؤمنوں کی آنکھیں اسے آمنے سامنے دیکھ لیں گی بروز قیامت، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے خود اس چیز کو اپنے نفس سے نفی کیا ہے کہ فرمایا کہ آنکھیں ان کا ادراک نہیں کر سکتی'' اس کا وہ معنی نہیں ہے جسے مشبھہ متعین کرتے ہیں۔

"ان تفسیر قول رسول الله ﷺ سترون ربکم لا تضامون فی رؤیته تعلمون ان لکم ربا لا تشکون فیه کما انکم لا تشکون فی القمر انه قمر لاعنی ان ابصار المؤمنین تدرکه جهرة یوم القیامة لانه نفی ذلك عن نفسه بقوله "لاتدرکه الابصار" قال ولیس علی معنی قول المشبهة"(۲)

اس تاویل میں کیا متکلم کے مراد کو متعین کیا گیا ہے؟ یا شارع علیہ السلام کی غلطی کی اپنے زعم میں اصلاح کی گئی ہے؟ کیونکہ جہرا اللہ کو دیکھنے سے ان جھمیوں کے خیال میں جسمیت لازم آتی ہے۔ایک دوسری مثال پیش خدمت ہے۔حدیث شریف ہے

"لا تزال جهنم تقول هل من مزید حتی یضع رب العزة فیها قدمه فتقول قط قط"(۳)

امام ابوعبیدؒ نے فرمایا ہم یہ احادیث روایت کرتے ہیں لیکن اس کے لیے ہم (منصوص) معانی تلاش نہیں کرتے۔

(۱) کشف البیان ج۹ ص۷۰، ج۱۔ (۲) النقض ص۳۱۴۔

(۳) الاسماء والصفات ص۳۴۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



قال ابو عبید وھو احد ائمۃ اھل العلم نحن نروی ھذہ الاحادیث ولا نریغ لھا المعانی "(۱)

مگر جوینیؒ وابن فورکؒ نے اس "قدم" کو اللہ تعالیٰ سے ہٹا کر ایک سرکش آدمی پر منطبق کر دیا ہے۔

"ومما یقع السوال عنہ ما یروی فی بعض الاحادیث ان الجبار یضع قدمہ فی النار تنزوی النار فتقول قط قط۔ وفی ذلک وجھان احدھما ان المراد بالجبار المتجبر العاتی علی اللہ المتولی برکنہ "(۲)

کیا یہ مؤولین متکلم کے مراد کو متعین کرتے ہیں۔ یا اس کے کلام کی اصلاح کرنا چاہتے ہیں؟ اور اس کو "معقول جہمیوں" کے لیے قابل قبول بناتے ہیں۔ یہ دو مثالیں ہم نے صرف اس لیے پیش کیے ہیں کہ جہمی لوگ تاویلات میں نہ متکلم کے مراد کو متعین کرنا چاہتے ہیں اور نہ ہی سیاق وسباق کا لحاظ رکھتے ہیں۔ وہ اصل میں دین کو "عقلیات جہمیہ" کے قالب میں دیکھنا چاہتے ہیں۔ اس لیے اس میں خراش تراش کرتے ہیں۔

اب جناب رازیؒ سے ایک دو مثالیں سنتے ہیں جو اشاعرہ کے گل سر سبد ہے۔ "ید" کے بارے میں کہتے ہیں:

"واعلم ان لفظ "الید" حقیقتہ فی ھذہ الجارحۃ المخصوصۃ الا انہ یستعمل علی سبیل المجاز فی امور غیرھا"(۳)

جان لوگ کہ لفظ "ید" اس جارحہ مخصوصہ میں حقیقت ہے۔ مگر وہ مجاز کے طریقے پر دیگر امور میں بھی مستعمل ہوتا ہے۔

رازیؒ کی ایک اور عبارت ملاحظہ ہو جو ہم نے پہلے بارہا پیش کی ہے کہ

"النوع الاول ان نقول للکرامیۃ انتم ساعدتمونا علی ان ظواھر القرآن وان دلت علی اثبات الاعضاء والجوارح للہ تعالیٰ فانہ یجب القطع بنفیھا عن اللہ تعالیٰ "(٤)

اس بات کا تو ہم نے پیچھے تذکرہ کیا ہے کہ کرامیہ مخلوق کے اعضاء کی طرح اللہ تعالیٰ کے لیے اعضاء و جوارح ثابت نہیں کرتے۔ یہ محض مخالفین کا افسانہ ہے۔ رازیؒ ایک جگہ صفت "عین" کے بارے میں لکھتے ہیں:

"ان ظاھر قولہ تعالیٰ "ولتصنع علی عینی" یقتضی ان یکون موسیٰ علیہ السلام

(۱) ایضا۔ (۲) الشامل ص ۳۴۴۔
(۳) اساس التقدیس ص ۹۸۔ (۴) اساس ص ۱۱۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



مستقرا علیٰ تلك العين مستعليا عليها و ذلك لا يقوله عاقل "(۱)

نعوذ باللہ من الکفر۔ کیا ایسے لوگ جب ان نصوص کی تاویل کریں گے جو ان صفات پر مشتمل ہوں تو وہ متکلم کی مراد کو متعین کریں گے یا اللہ تعالیٰ کے کلام کی اصلاح کریں گے؟ کہ موسیٰ علیہ السلام (معاذ اللہ) اللہ تعالیٰ کی آنکھ پر سوار نہیں ہے۔ بلکہ زمین پر ہیں۔ بعینہٖ یہی رائے علامہ ابن الجوزیؒ کی ہے جس نے مذہب حنبلی کی ائمہ ثلاثہ پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

"وقد اخذوا بالظاهر في الاسماء والصفات فسموها بالصفات تسمية مبتدعة لا دليل لهم في ذلك من النقل ولا من العقل ولم يلتفتوا الى النصوص الصارفة عن الظواهر الى المعاني الواجبة لله تعالىٰ ............بل قالوا نحملها علىٰ ظواهر المتعارفة والظاهر هو المعهود من نعوت الآد ميين والشي انما يحمل علىٰ حقيقته اذا أمكن فان صرف صارف حمل علىٰ المجاز "(۲)

یہی مذہب ایک دوسرے ''جہمی'' تقی الدین سبکیؒ کا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ

"وهذه الاشياء التي ذكرنا ها هي عند اهل اللغة اجزاء لا اوصاف فهي صريحة في التركيب والتركيب للاجسام فذكرك لفظ الاوصاف تلبيس وكل اهل اللغة لا يفهمون من الوجه والعين والجسم والقدم الا الاجزاء ولا يفهم من الاستواء بمعنى القعود الا انه هئيهة وضع المتمكن في المكان ولا من المجيء والاتيان والنزول الا الحركة الخاصة بالجهة"(۳)

جب ان لوگوں کا ان نصوص کے بارے میں یہ عقیدہ ہے کہ صفات خبریہ کفر وضلالت پر مشتمل ہیں تو وہ پھر ان نصوص کی ''تاویل'' صرف اس کی اصلاح کے لیے کریں گے۔ تاکہ لوگ ''کفر وضلالت'' سے بچ جائیں۔ اور نصوص کو ظاہر پر محمول نہ کریں۔ جیسا کہ علاء الدینؒ شامی نے لکھا ہے۔ یہی بات ملا علیؒ قاری نے بھی لکھی ہے:

''کہ شیخ ربانی ابو اسحاق شیرازیؒ، امام الحرمینؒ، غزالیؒ اور ہمارے دیگر ائمہ کرام کے کلام سے معلوم ہوتا

(۱) اساس، ص ۹۶۔ (۲) دفع شبہ التشبیہ، ص ۳۔

(۳) العقیدۃ والکلام، ص ۴۲۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ہے کہ مذکورہ بالا دونوں مذہب اس بارے میں متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی صفات مجیء (آنا)صورت شخص، رجل (ٹانگ) قدم (پاؤں) ید (ہاتھ) وجہ (چہرہ) غضب، رحمت، استواء علی العرش، کون فی اسماء (آسمان میں ہونا) وغیرہ ظاہری معنی مراد نہیں ہے۔ کیونکہ ظاہری معنی لینے میں وہ محالات لازم آتے ہیں۔ جو قطعی طور پر باطل ہیں اور جو ایسے امور کو مستلزم ہیں۔ جو کہ بالاتفاق کفر ہیں۔

"وبكلامه وبكلام الشيخ الرباني ابي اسحق الشيرازي وامام الحرمين والغزالي وغيرهم من ائمتنا وغيرهم يعلم ان المذهبين متفقان على صرف تلك الظواهر كالمجيء والصورة والشخص والرجل والقدم واليد والوجه والغضب والرحمة والاستواء على العرش والكون في السماء وغير ذلك مما يفهمه ظاهرها لما يلزم عليه من محالات قطعية البطلان تستلزم اشياء يحكم بكفرها بالاجماع"(۱)

نعوذ باللہ منہا خط کشیدہ الفاظ کو احباب غور سے پڑھ لیں۔ یعنی "ملا جی" کے نزدیک نصوص ان امور کو مستلزم ہے۔ جو بالاجماع کفر کے موجب ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس اعتقاد کے بعد نصوص کی تاویل صرف اصلاح کی غرض سے کی جاتی ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک ایسی تاویلیں بدترین بدعت ہیں۔

## سلف طیب کے ہاں تاویل:

دوسری بات اس حوالے سے یہ کہنا چاہتے ہیں کہ سلف طیب کی تاویلات کا دعویٰ تو جناب سلیم اللہ صاحب نے کیا ہے لیکن اس بات کی وضاحت نہیں کی ہے کہ ان کی تاویلات میں بہت سے گھاٹیاں پڑی ہیں۔ ا۔ پہلی گھاٹی یہ پڑی ہے کہ جناب سلیم اللہ صاحب ثابت جہمی تاویلات کو کرنا چاہتے ہے مگر دلیل میں سلف طیب کی تاویلات کو پیش کرتا ہے۔ حالانکہ ان کا مدعیٰ اس صورت میں پورا ہوگا جب وہ سلف طیب کے بارے میں یہ ثابت کریں گے کہ وہ بھی نصوص قرآن وسنت کو تجسیم وتشبیہ پر مشتمل سمجھتے تھے۔ اگر وہ اس بات کو ثابت کریں۔ تب ان کا کام بہت آسان ہوگا۔ مگر انہوں نے اس گھاٹی کو پار نہیں کیا ہے۔ وہ اس کو پار کرنا نہیں چاہتے۔ اور شاید وہ پار بھی نہیں کر سکتے۔ کیونکہ صحابہ کرام اور تابعین عظام کے بارے میں یہ تصور بھی مشکل ہے۔ کہ وہ نصوص قرآن وسنت کو "تجسیم وتشبیہ" پر مشتمل سمجھ کر "تاویل" کریں گے۔ یا ان کو اللہ تعالیٰ کی طرف تفویض کریں گے۔ جیسے نام نہاد اہل سنت کا دعویٰ ہے۔ بالفرض اگر وہ ایسا کریں گے تو پھر وہ اللہ تعالیٰ کی طرف "جسم" کو منسوب کریں گے اور مجسمہ قرار پائیں گے۔ پھر امت توحید کے سلف کیونکر بن سکیں

(۱) المرقاۃ ص ۲۷۰، ج ۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



گے؟ ۲۔ دوسری گھاٹی اس راہ میں یہ پڑی ہے کہ سلف طیب میں سے جن بزرگوں کے بارے میں وہ ''تاویل'' کی روایت پیش کریں گے۔ اس کی ''سند'' صحیح ہو۔ عام طور پر جن بزرگوں کے اقوال یہ لوگ پیش کرتے ہیں۔ ان کے اقوال صحیح بھی نہیں ہوتے ہیں۔ ۳۔ تیسری گھاٹی یہ ہے کہ وہ ''تاویلات'' ان مقامات میں ہو۔ جن کو ہم سلفی لوگ بھی ''صفات خبریہ'' کا محل سمجھتے ہیں۔ جن مقامات کو ہم صفات خبریہ وغیرہ کا محل ہی قرار نہیں دیتے۔ ان میں ''تاویل'' کے اقوال پیش کرنے سے ان لوگوں کا مقدمہ کس طرح ثابت ہو جائے گا؟ اس بات کی مثالیں آگے آ جائیں گی۔ سر دست ایک مثال پیش خدمت ہے۔ قرآن مجید کی آیت ہے۔ شدید العقاب ذی الطّول (۱) اس آیت کو بھی ایک ''شیخ الحدیث'' صاحب نے صفات خبریہ کی نوع میں سے قرار دیا ہے۔ اور پھر ہم سلفیوں کو یہ مژدہ سنایا ہے کہ ''حضرت عکرمہ وقتادہ رحمہما اللہ نے اس آیت میں ذی الطول کی تاویل فرمائی۔ ''(۲)

اور مأخذ کے طور پر بدر عینی کی کتاب عمدۃ القاری کا حوالہ دیا ہے۔ وہاں ہم نے دیکھا تو لکھا ہے کہ

''ومن طریق عکرمۃ ذی المنّ ومن طریق قتادۃ قال ذی النعمان''(۳)

ہم نہیں سمجھے کہ جناب ''شیخ الحدیث'' نے یہ کارنامہ کیوں انجام دیا کہ ومن طریق کو حضرت عکرمہ اور قتادہ کا قول قرار دیا ہے۔ حالانکہ فتح الباری ص ۱۳۷، ج ۸ میں بھی یہی الفاظ ہیں۔ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ جناب عالی نے اوپر ''تاویل'' کا قول سیدنا ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے۔ اب ان کو نئے لوگوں کی ضرورت تھی۔ پھر ذی الطول میں یہ تاویل کب ہے؟ راغب اصفہانیؒ نے لکھا ہے

''والطول خص به الفضل والمن''(٤)

اور جناب فخر رازیؒ نے لکھا ہے کہ ذی الطول کا مفہوم تفضل واحسان ہے۔ الفاظ یہ ہے۔

''ای ذی التفضل یقال طلل علینا طولا ای تفضل علینا تفضلا ومن کلامهم طل علی بفضلك''(٥)

یعنی احسان اور تفضل والا اس کا معنی ہے۔ جناب پہلے یہ تو ثابت کرے کہ اس کا ظاہر، اصل اور حقیقی معنی؟ فلاں تھا۔ پھر وہ چونکہ موہم تجسیم وتشبیہ تھا۔ اس لیے ان بزرگوں نے پھر ذی المنّ اور ذی النعمان

(۱) غافر ۳۔ (۲) صفات متشابہات، ص ۶۰۔
(۳) عمدۃ القاری، ص ۲۱۱، ج ۹۱۔ (۴) المفردات، ص ۳۳۱۔
(۵) الکبیر، ص ۴۸۵، ج ۹۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



سے اس کی "تاویل" کی ہے۔ اسی مثال میں دوسری کمزوری یہ در آئی ہے۔ کہ ان اقوال کے بارے میں یہ نہیں بتایا ہے۔ کہ ان کی اسناد کا کیا مرتبہ ہے؟ خلاصہ اس بحث کا یہ نکلا کہ ان کو سلف طیب کے ایسے اقوال پیش کرنے چاہیے کہ ان میں انہوں نے تجسیم وتشبیہ کی ڈر سے تاویل کی ہو، ان کے اسناد صحیح ہوں اور محل مقصود اور مورد نزاع میں ہوں، اگر ایسے نہ ہوں تو ان کی کوشش رائیگاں ہوگی۔ جس سے نہ سلفیوں کو کوئی فائدہ ہوگا اور نہ ہی ان کے عوام کو، البتہ دیوبندی جہلاء اس سے خوش ہوجائیں گے کہ سلفیوں کا جواب ہوگیا ہے۔

## نفس تاویل میں بحث:

یہ بات تو ہم نے اوپر لکھی ہے کہ جھمیہ کی "تاویلات" ہمارے نزدیک "بدترین بدعت" ہیں۔ اس لیے ہمارے بعض اصحاب نے جناب ابومنصورؒ کی کتاب "تاویلات اھل السنۃ" کو "تاویلات اھل بدعت" کا نام دیا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایسی تاویلات شارع پر استدراک ہوتے ہیں۔ دیوبند کے "شیخ اکبر" جناب انور شاہ کاشمیریؒ لکھتے ہیں:

"واما التاويل فهو استدراك علىٰ تحقيق الشارع وانه سطحي وانما التحقيق هو ما حققه المؤول وهذا كفر بلا ريب فمن زعم انه اعلم بالحقائق من الشارع في الشرع ومباديه وغاياته فهو كافر ولو لم يخطر بباله كذبه"(۱)

تاویل سے کافر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ شارع کی تحقیق پر استدراک ہے کہ اس کی تحقیق بالکل سطحی ہے۔ اصل تحقیق وہ جو ہے مؤول صاحب نے پیش کی ہے یہ بے شک وشبہ کفر ہے۔ پس جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہ شرع کے حقائق کا شارع سے زیادہ علم رکھتا ہے اور اس کے مبادی وغایات کو ان سے زیادہ جانتا ہے۔ تو وہ کافر ہے۔

ایسی ہی سخت بات ابوحامد غزالیؒ نے بھی بعض بے سند تاویلات کے بارے میں کی ہے۔ ملاحظہ ہوں

"ان المخالف قد يخالف نصا متواترا ويزعم انه مؤول ولكن ذكر تاويله لا انقداح له اصلا في اللسان لا على بعد ولا علىٰ قرب فذالك كفر"(۲)

مگر صفات کی نفس تاویل بھی بعض اکابر اشاعرہ وسلفیہ کے نزدیک درست نہیں ہے۔ اگرچہ وہ شارع پر استدراک بھی نہ ہو۔ امام جوینیؒ رقمطراز ہیں:

"فلو كان تاويل هذه الظواهر مسوغا او محتوما لا وشك ان يكون

(۱) اکفار الملحدین، ص ۱۲۰۔ (۲) فیصل [illegible]

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعه واذا انصرم عصرهم وعصر التابعين علىٰ الاضراب عن التاويل كان ذلك هو الوجه المتبع"(۱)

یعنی اگر تاویل ان ظواہر نصوص کی جائز ہوتی یا پھر واجب ہوتی تو پھر صحیح یہ تھا کہ وہ فروع شریعت سے زیادہ اس بات کا اہتمام کرتے لیکن جب ان صحابہ کرام کا زمانہ اور تابعین عظام کا زمانہ ''تاویل'' ظواھر سے اعراض پر گزرا تو بس یہی وہ منہج ہے جس کا اتباع ہوگا۔

اس عبارت سے جہاں تاویل کے جواز اور وجوب کی نفی ہوتی ہے۔ وہاں یہ بات بھی معلوم ہو جاتی ہے کہ صحابہ کرام اور تابعین عظام تاویل نہیں کرتے تھے۔ اسی کے قریب قریب بات حافظ ابن حجرؒ نے لکھی ہے

"وقال غيره لم ينقل عن النبي ﷺ ولا عن أحد من اصحابه من طريق صحيح التصريح بوجوب تاويل شيء من ذلك ولا المنع من ذكره ومن المحال ان يأمر الله نبيه بتبليغ ما انزل اليه من ربه وينزل عليه "اليوم اكملت لكم دينكم ثم يترك هذا الباب "(۲)

دیگر لوگوں نے کہا ہے کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام اور ان کے صحابہ کرام میں کسی سے بھی بسند صحیح یہ تصریح ثابت نہیں ہے کہ ان نصوص میں سے کسی کی تاویل واجب ہے اور نہ ان کے ذکر سے منع وارد ہے۔ اور یہ تو محال ہے کہ اللہ تعالیٰ نبی علیہ السلام کو ما انزل کی تبلیغ کا امر کرے اور ان پر تکمیل دین کی آیت الیوم اکملت لکم دینکم نازل کرے اور پھر اس باب کو ویسے چھوڑ دے۔

تنبیہ:

حافظ ابن حجرؒ کی اس عبارت سے ہمارے بعض اھل علم نے فائدہ اٹھایا ہے۔ اس پر جھمیہ کے ''امام العصر جرکسی'' کو غصہ چڑھا ہے۔ کیونکہ اس عبارت کے آخر میں یہ الفاظ بھی موجود ہیں کہ

"فدل علىٰ انهم اتفقوا علىٰ الايمان بها علىٰ الوجه الذى أراده الله تعالىٰ منها. ووجب تنزيهه عن مشابهة المخلوقات بقوله تعالىٰ "ليس كمثله شيء" فمن اوجب خلاف ذلك بعد هم فقد خالف سبيلهم "(۳)

ہم نے اس عبارت کو پہلے قصداً ذکر نہیں کیا۔ مگر جھمیہ کے ''امام العصر جرکسی'' نے ان اوپر درج اھل علم کے خلاف لکھا ہے کہ

(۱) الحمویۃ ص ۲۹۸۔ (۲) فتح الباری ص ۳۸۱۔

(۳) فتح الباری ص ۳۸۱، ج ۱۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"فليس مما يستطيع الحشوى ان يتخذه سندا في ترويج مزاعم المشبهة رغم محاولة بعضهم ذلك لان في سياق كلامه ما يحتم التفويض مع التنزيه وهو مذهب جمهور السلف"(۱)

ہم کہتے ہیں کہ حافظ ابن حجرؒ کی یہ متاخر عبارت بہت ساری وجوہات سے محل نظر ہے۔ ہم ایک دو پیش کرتے ہیں۔ ا۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ یا تو ان نصوص کو تشبیہ و تجسیم پر مشتمل سمجھتے ہوں گے یا نہیں؟ اگر وہ ان کو تشبیہ و تجسیم پر مشتمل سمجھتے تھے تب تو ''تفویض'' کا مطلب یہ ہوا کہ وہ اللہ تعالیٰ کو اعضاء و جوارح کی تفویض کرتے ہیں۔ اس بات کو کوئی معقول شخص قبول نہیں کر سکتا۔ اور اگر وہ ان نصوص کو تشبیہ و تجسیم پر مشتمل نہیں سمجھتے تھے تب ان کا ''ظاہر معنی'' لینے میں کیا حرج تھا؟ اور کیوں انہوں نے ''ظاہر معنی'' لینے سے اعراض کیا؟ باقی جو تنزیہ کی بات حافظ ابن حجرؒ نے کی ہے تو وہ بسند صحیح صحابہ کرام رضوان اللہ علیھم سے بات ثابت کرے کہ وہ نصوص صفات کو پڑھتے ہوئے تنزیہ کیا کرتے تھے اور اگر وہ ثابت نہیں ہے جیسا کہ یقیناً نہیں ہے تو پھر اس بات کو ان کے ذکر میں لگانے کی کیا ضرورت ہے؟

۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ امام جوینیؒ نے لکھا ہے کہ

"ولم أجد عنه صلى الله عليه انه كان حذّر الناس من الايمان بما يظهر من كلامه في صفة لربه من الفوقية واليدين وغيرهما ولم تنقل عنه مقالة قول علىٰ انّ لهذه الصفات معاني أخر باطنة غير ما يظهر من مدلولها مثل الفوقية القهرية ويد النعمة والقدرة وغير ذالك"(۲)

اور میں نے نبی ﷺ کو نہیں پایا کہ وہ لوگوں کو اپنے اس کلام کے ظاہر پر ایمان سے ڈراتے ہوں جو انہوں نے اللہ تعالیٰ کے صفات میں بیان کیا ہے مثلاً فوقیت، یدین وغیرہ میں اور نہ ہی ان سے کوئی ایسا مقالہ نقل ہوا ہے کہ جو اس بات پر دلالت کرتا ہوں کہ ان صفات کے لیے کچھ اور معانی باطنیہ ہیں۔ جو ان کے ظاہر مدلول کے علاوہ ہے جیسے فوقیت سے قھر مراد لینا اور ''ید'' سے نعمت و قدرت مراد لینا وغیرہ۔

جوینیؒ کی اس عبارت کا مفہوم تو واضح ہے جب نبی علیہ السلام نے صحابہ کرام کو ان نصوص صفات کے ''ظاہر'' پر ایمان رکھنے سے نہیں ڈرایا اور نہ ان سے یہ فرمایا کہ ان نصوص صفات کے ''ظاہر مدلول'' کے سوا دیگر معانی ہیں۔ جن کو جھمیہ ''تاویل'' کا نام دیتے ہیں جیسے ''ید'' سے قدرت و نعمت مراد لینا وغیرہ تو آخر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اگر بالفرض یہ اوپر والی بات اپنائی ہے تو وہ کہاں سے لی ہے۔ ہمیں تو یقین ہے کہ وہ نبی علیہ السلام

(۱) العقیدۃ والکلام ص ۵۱۴۔ (۲) الصفات الالھیۃ ص ۲۱۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کے قول وعمل یعنی سیرت پاک سے سرمو تجاوز نہیں کرتے تھے۔ پتہ نہیں جھمی لوگ ان کے بارے میں کیا رائے رکھتے ہیں۔ اس وجہ سے ہمارے نزدیک حافظ ابن حجرؒ کی مابعدوالی عبارت محل نظر ہے اسی وجہ سے ہم نے اس کو پہلے ترک کیا تھا۔ پھر تفصیل 'جرکسی'' کے اعتراض کی بنا پر کی۔ مبادا کسی سلفی کا اس میں ذہن اٹک جائے۔

## تاویل کی رد میں بہترین اصول:

جھمیوں کی تاویل تو ''بدترین بدعت'' ہے۔ عام اہل سنت علماء بھی کبھی کبھار تاویل کی طرف مائل ہوجاتے ہیں اور تاویل کرنے لگ جاتے ہیں۔ ہمارے نزدیک وہ بھی صحیح نہیں ہے۔ ان لوگوں کی تردید میں بہترین اصول وہ ہے جو بعض اھل علم سے مروی ہے۔ وہ یہ ہے کہ یا تو ان نصوص صفات خبریہ پر تکلم کرنے والی ذات یعنی اللہ تعالیٰ یہ جانتے ہوں گے کہ حق ان تاویلات میں ہے۔ جو صفات کے نفی کرنے والے معطل لوگوں نے کی ہے یا پھر وہ یہ جانتے نہیں ہوں گے؟ اگر وہ یہ بات نہیں جانتے تو پھر ''قدح وعیب'' ان کے علم پر لازم آتا ہے۔ کہ ان کو اس بات کا بھی پتہ نہیں ہے جو فلاسفہ کے چوزوں اور معتزلہ کے بغل بچوں کو معلوم ہے اور اگر ان کو یہ بات معلوم ہے اور وہ اسے جانتے ہیں تو پھر اس سے تعبیر کرنے پر ان الفاظ میں جن میں تشبیہ تجسیم اور تمثیل کا کوئی شائبہ نہ ہو۔ قادر ہوں گے یا نہیں؟ اگر ایسی تعبیر پر وہ قادر نہیں ہے تو پھر ان کی فصاحت پر قدح واعتراض لازم آتا ہے اور اگر وہ اس پر قادر ہوں پھر انہوں نے اس پر زندگی بھر تکلم نہ کیا ہو بلکہ ہمیشہ اس کے خلاف تکلم کرتے رہے ہو تو پھر بندوں کے ساتھ ان کی خیر خواہی پر حرف آتا ہے حالانکہ قرآن مجید نے رسولوں کو انسانیت کے سب سے بڑے خیر خواہ کے طور پر پیش کیا ہے۔ شیخ عبداللہ ابن تیمیہؒ صان اللہ قدرہ فرماتے ہیں کہ

"وتقرير ذلك انه يقال اما ان يكون المتكلم بهذه النصوص عالماان الحق في تاويلات النفاة المعطلين او لايعلم ذلك ؟فان لم يعلم ذلك كان قدحا في علمه وان كان عالما ان الحق فيها فلا يخلو اما ان يكون قادرا علىٰ التعبير بعباراتهم التى هى تنزيه لللله بزعمهم عن التشبيه والتمثيل والتجسيم وانه لا يعرف الله من لم ينزه الله بها اولا يكون قادرا علىٰ تلك العبارات ؟فان لم يكن قادرا علىٰ التعبيربذالك لزم القدح في فصاحته وكان ورثة الصابئةوافراخ الفلاسفة ...... افصح منه واحسن بيانا وتعبيرا عن الحق ......وان كان قادرا علىٰ ذلك ولم يتكلم به وتكلم دائما بخلافه كان ذلك قدحا في نصحه وقد وصف الله

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



رسله بانهم انصح الخلق لاممهم "(۱)

یہی بات اشاعرہ نے بھی لکھی ہے مگر ذرا بدل کر وہ کہتے ہیں کہ اصل مذہب سلف کا ہے جو ان کے نزدیک تفویض المعنیٰ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ تم کو یہ بات چار مسلمہ اصولوں کے بیان سے واضح ہو گی۔ ۱۔ پہلا اصول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی پوری مخلوقات میں سے بندوں کی اصلاح اور ان کے اخروی بہترین انجام کو سب سے زیادہ اور سب سے بہترین نبی علیہ الصلوۃ والسلام ہی جانتے تھے۔ ۲۔ دوسرا اصول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کے اصلاح معاد و معاش کے لیے جو کچھ انہیں عطا کیا تھا وہ آپ نے بے کم و کاست سب پہنچا دیا، ان میں سے کچھ بھی چھپا کر نہیں رکھا۔ ۳۔ تیسرا اصول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے کلام کے اسرار و رموز سب سے زیادہ اور بہتر جاننے والے لوگ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تھے۔ وہ اس کے کلام کے بہترین ادا شناس تھے۔ ۴۔ اور چوتھا اصول یہ ہے کہ صحابہ کرام نے اپنی پوری زندگی میں مخلوق خدا کو کسی تاویل کی دعوت نہیں دی ہے۔ یہ باتیں انہوں نے تفصیل سے لکھی ہے ہم نے اسے مختصر کیا ہے۔ اس مفہوم پر دلالت کرنے والے الفاظ ملاحظہ ہوں

"اما البرهان الكلي علىٰ أن الحق مذهب السلف فيكشف بتسليم أربعة اصول هي مسلمة عند كل عاقل الاول ان اعرف الخلق بصلاح احوال العباد بالاضافة الى حسن المعاد هو النبي عليه الصلاة والسلام ...... الاصل الثاني انه افاض الى الخلق ما اوحى اليه من صلاح العباد في معادهم ......... وانه ما كتم شيئا من الوحي واخفاه وطواه عن الخلق فانه لم يبعث الا لذالك ......... الاصل الثالث ان اعرف الناس لمعاني كلامه واصداهم بالوقوف على كنهه ودرك اسراره الذين شاهدوا الوحي والتنزيل وعاصروه وصاحبوه ...... الاصل الرابع انهم في طول عصرهم الى آخر اعمارهم ما دعوا الخلق الى البحث والتفتيش والتفسير والتاويل "(۲)

آگے پھر "نمط ثانی" میں لکھا ہے۔ کہ برھان سمعی کا طریقہ یہ ہے کہ ہم کہیں "سلف کے مذہب کے حق ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس کا نقیض بدعت ہے اور بدعت مذموم ہے اور ضلالت ہے تو عوام کا تاویل میں منہمک ہونا اور علماء کا انہیں تاویل میں مشغول رکھنا ایک مذموم بدعت ہے اور اس کے نقیض یعنی بدعت تاویل سے رک جانے کا نام سنت محمودہ ہے۔

(۱) مختصر الصواعق، ص ۱۱۴، ج ۱۔ (۲) الجام العوام، ص ۶۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"وطريقه ان نقول الدليل علىٰ ان الحق مذهب السلف ان نقيضه بدعة والبدعة مذمومة وضلالة والخوض من جهة العوام فی التاويل والخوض بهم من جهة العلماء بدعة مذمومة وكان نقيضه هو الكف عن ذلك سنة محمودة"(۱)

کیا اچھی تحقیق ہے جو ابو حامد غزالیؒ نے کی ہے؟ کاش وہ خود بھی اس پر عمل پیرا ہوتے اور جہمیوں کے لیے چور دروازہ نہ کھولتے، وہ یوں کہ وہ قرآن وسنت کے نصوص کے "ظاہر" کو تجسیم وتشبیہ نہ قرار دیتے۔ تو وہ خود بھی "تاویل" سے بچ جاتے۔ ابو حامد غزالیؒ کی اس عبارت سے یہ بھی بات معلوم ہوئی کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم نے زندگی بھر کسی کو "تاویل" کی طرف نہیں بلایا اور وہ بلا بھی کیسے سکتے تھے کہ نبی ﷺ نے کبھی ان سے یہ نہیں فرمایا کہ میرے لائے ہوئے کلام کا "ظاہر" مراد نہیں ہے بلکہ ان کے اور باطنی اور مجازی معانی ہیں جیسا کہ جوینیؒ نے لکھا ہے۔ یہی بات صحابہ کے بارے میں جوینیؒ اور ابن حجرؒ نے بھی لکھی ہے کہ صحابہ کرام "تاویل" نہیں کرتے تھے۔ اور نہ "تاویل" کے وجوب کی تصریح کی ہے اور نہ تاویل کی طرف کبھی کسی کو دعوت دی۔ اس عبارت سے عیاں ہو گیا کہ "تاویل" کو "اساطین" اشاعرہ نے بھی "ناجائز" اور "بدعت" کہا ہے۔ لہٰذا جناب سلیم اللہ صاحب کو ان پر بھی تنقید کرنی چاہیے۔ این گناہ است کہ در شہر شما نیز کنند۔

## روایت سیدنا ابن عباسؓ اور تاویل:

جناب سلیم اللہ صاحب نے اپنے مدعیٰ کو ثابت کرنے کے لیے لکھا ہے کہ

"رئیس المفسرین حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے سند صحیح کے ساتھ منقول ہے کہ انہوں نے آیت یوم یکشف عن ساق کی تاویل "شدت" سے کی ہے۔ بلکہ آپ تو مقطعات کی بھی تاویل فرمایا کرتے تھے۔ علامہ ابن جریر طبری رحمہ اللہ یوم یکشف عن ساق کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ صحابہ کرام اور تابعین رحمھم اللہ کی ایک جماعت نے "ساق" کی تاویل "شدت" سے کی ہے۔"(۲)

یہی بات ایک اور برخود غلط "شیخ الحدیث" صاحب نے بھی لکھی ہے کہ

"قرآن پاک میں ارشاد ہے کہ یوم یکشف عن ساق (۳) اس کے تحت حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں "ساق" سے شدت امر یعنی قیامت کا دن مراد ہو سکتا ہے۔ اسی طرح حدیث معراج

---

(۱) ایضاً ص ۹۵۔ (۲) کشف البیان ص ۱۷۱، ج ۱۔

(۳) القلم: ۴۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



میں وارد ہے۔ دنا الجبار رب العزۃ امام قرطبی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے نقل کرتے ہیں اس کا مطلب دنا اُمرہ وحکمہ ہے۔ اسی طرح آپ نے شدید العقاب ذی الطّول کی بھی تاویل فرمائی۔"(۱)

**ہم کہتے ہیں:**

یہ آیت ان مقامات میں سے نہیں ہے کہ جن میں جہمیوں اور سلفیوں کا اختلاف ہے۔ یعنی اس آیت کو ہم آیات صفات میں سے نہیں قرار دیتے ہیں لہٰذا اگر یہاں "تاویل" ان سے ثابت بھی ہو جائے تو ہمیں کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے۔ البتہ ان لوگوں پر یہ "تاویل" حجت بن سکتی ہے جو نفس تاویل کے بھی منکر ہیں اور یہ تو جیسا کہ ہم نے پیچھے لکھا ہے ہمارے اکابر کا مذہب نہیں ہے۔ اس آیت پر بحث کرنے سے پہلے جناب برخود غلط "شیخ الحدیث" صاحب کے "دیانت" کا ایک نمونہ دیکھتے ہیں۔ حضرت ابو موسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ

"آپ نے یوم یکشف عن ساق کی "تاویل" "نور عظیم" سے فرمائی۔"(۲)

اس کے لیے فتح الباری(۳) کا حوالہ دیا ہے جس جگہ کا "شیخ الحدیث" صاحب نے حوالہ دیا ہے۔

اس میں عبارت یوں ہے:

"وجاء عن ابی موسیٰ الاشعری فی تفسیر ھا عن نور عظیم "(٤)

اور سورت ن کی تفسیر میں ان کے یہ الفاظ ہیں:

"اخرج ابو یعلیٰ بسند فیه ضعف عن ابی موسیٰ مرفوعا"(٥)

جب "شیخ الحدیث" صاحب کو اس بات کا احساس ہوا کہ اگر جلد ۸ کا حوالہ دیں گے تو لوگوں کو معلوم ہو جائے گا کہ اس روایت کی سند ضعیف ہے پس اس سے اعراض کیا اور اس مقام کا حوالہ دیا جہاں "ضعف" کی بات موجود نہیں تھی۔ حافظ ابن کثیرؒ نے بھی لکھا ہے

"وفیه رجل مبھم "(٦)

اسی روایت کو امام ابو جعفرؒ طبری نے نقل کیا ہے لیکن اس کے مخرج و معلق نے لکھا ہے کہ

"فیه راو لم یسم وروح ضعیف والولیدبن مسلم القرشی ابو العباس الدمشقی مدلس التسویة لابد ان یصرح عن شیخه وشیخ شیخه وھو

---

(۱) صفات متشابہات، ص ۶۰۔
(۲) صفات متشابہات، ص ۶۰۔
(۳) ص ۵۲۸، ج ۱۳۔
(۴) فتح الباری، ص ۸۵۷، ج ۱۳۔
(۵) فتح الباری، ص ۸۵۷، ج ۸۔
(٦) تفسیر القرآن العظیم، ص ۲۶۲، ج ٦۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



مالم یفعله هنا "(۱)

گویا اس روایت میں تین علتیں موجود ہیں۔ ا۔ ایک عمر بن عبدالعزیزؒ کا مولیٰ جو مجہول ہے۔ ۲۔ دوسری علت روح بن جناح کا ضعف ہے۔ ۳۔ اور تیسری علت ولید کی تدلیس ہے۔ ہیثمی نے اگرچہ ''روح بن جناح'' کے بارے میں دحیم کی توثیق نقل کی ہے۔ مگر حافظ ابن حجرؒ نے ''روح'' کے ضعف پر جزم کیا ہے۔

عبدالرزاق مھدی لکھتے ہیں:

"ثم ان ابن جناح جزم الحافظ في التقريب بانه ضعيف "(۲)

ابوالمظفر سناری نے اسے ''منکر'' قرار دیا ہے۔ پھر بوصیریؒ اور ہیثمیؒ پر سخت جرح کی ہے۔ احباب دیکھ سکتے ہیں۔ آخر میں لکھا ہے کہ

"والتحقيق ان سنده منكر واه مع نكارة متنه "(۳)

امام البانیؒ نے اس حدیث کو منکر واہ جدا قرار دیا ہے۔ پھر حافظؒ کی اس عبارت پر تنقید کی ہے جو ہم نے اوپر نقل کی ہے۔ اور ہیثمیؒ کو بھی نشانہ بنایا ہے کہ

"ولا يخفى مافي هذا التعبير من التساهل في تليين الضعف وابعد منه عن الصواب قول الهيثمي في المجمع ......... وذلك لان في بقية رجاله ذلك المولىٰ المجهول فمن اين لتلك البقية الثقة "(٤)

یہاں یہ بات بھی خیال میں رہے کہ سیدنا ابوموسیٰؓ سے اس روایت کے علاوہ۔ اس تفسیر کے بارے میں کوئی اور قول ثابت نہیں ہے۔ مگر ''شیخ الحدیث'' صاحب نے حافظ ابن حجرؒ کی اتباع میں یہ لکھا ہے کہ ''آپ نے یوم یکشف عن ساق کی ''تاویل'' نور عظیم سے فرمائی۔'' حالانکہ یہ تو ان کی ایک مرفوع روایت ہے۔ ان کا قول نہیں ہے۔

## رجوع باصل مبحث:

ہمارے مسلک کے ایک اصول کو سمجھ لینا چاہیے جو سلف طیب کی ''تاویل'' سے متعلق ہے وہ یہ ہے کہ سلف میں سے اگر صحابہ رسول کسی آیت کی تاویل کرے، تو وہ تاویل ہمارے ہاں مقبول ہے اور اگر صحابہ کرام کے علاوہ کوئی اور شخص کسی آیت کی ''تاویل'' کرے پھر دو صورتیں ہوں گے ایک یہ ہے کہ بعد میں آنے

(۱) جامع البیان ص۵۳، ج۱۱۔ (۲) تفسیر القرآن العظیم ص۲۶۲، ج۶۔

(۳) مسند ابویعلیٰ ص۲۵۸، ج۹۔ (۴) الضعیفۃ ص۵۱۲، ج۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



والے مسلّم علماء وفقہاء اس "تاویل" کی تائید کریں۔ تو وہ بھی ہمارے نزدیک مقبول ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ بعد میں آنے والے علماء وفقہاء ان کی "تاویل" پر تعقیب کریں، تو وہ مردود ہوگی۔ ان مؤید "علماء وفقہاء" سے مراد وہ لوگ جو سنت وحدیث کے ماہر ہوں اور ان پر عمل وعلم کے پیکر ہوں اور بدعات وخرافات میں ملوث نہ ہوں۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"الجواب عن السوال ان یقال ان کان السلف صحابیا فتاویله مقبول متبع لانه شاهد الوحی والتنزیل وعرف التفسیر والتاویل ...... فأما اذا لم یکن السلف صحابیا نظرنافی تاویله فان تابعه علیه الائمة المشهورون من نقلة الحدیث والسنة ووافقه الثقات الاثبات تابعناه وقبلنا ه ووافقنا ه فانه وان لم یکن اجماعا حقیقة الا ان فیه مشابهة الاجماع......... فأما من لم یتابعه علیه الائمة فغیر مقبول وان صدرذلك التاویل عن امام معروف غیرمجهول"۔[۱]

اگر کوئی یہ کہتا ہے کہ جب ایک صحابی رسول نے جب ایک مقام میں "تاویل" کی تو تم اسے اصول بنالو، یا بالفاظ دیگر جب تم نے صحابی کی "تاویل" کو پالیا۔ تو اب تم علی الاطلاق "تاویل" کیوں جائز نہیں قرار دیتے۔ ہم کہتے ہیں کہ پناہ بخدا کہ یہ جائز قرار پائے کیونکہ اصول رائے سے نہیں لیے جاتے کہ اس پر قیاس کرلیں۔

"فان قیل فهلا جوز تم التاویل علی الاطلاق اعتبارا بتاویل السلف قلنا معاذ الله ان یجوز ذلك اذلیس الاصول تتلقی من الرأی حتی یقاس علیه"۔[۲]

اب اس اصول کے بعد ہم اپنی بات کی طرف آتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ جناب سلیم اللہ صاحب نے جو روایت پیش کی ہے۔ وہ محل نزاع نہیں ہے۔ ہمارے اکابر کے نزدیک آیت یوم یکشف عن ساق[۳] آیات صفات میں سے نہیں ہے۔ اس بات کی دلیل یہ ہے کہ وہ قدیم ترین متن کہ جن میں صفات خبریہ کو تفصیلا اور مرتب صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ وہ الصحیح للامام البخاریؒ ہے۔ انہوں نے کتاب التوحید میں اس آیت پر

(۱) بیان التلبیس، ص ۴۰۴، ج ۶۔　　(۲) بیان التلبیس، ص ۴۰۹، ج ۶۔

(۳) القلم ۴۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کوئی عنوان نہیں لگایا ہے۔ ''وجہ'' عین، سمع وبصر، نفس، ید وغیرہ پر عنوانات قائم کیے ہیں اور ان عنوانات میں ان صفات سے متعلق آیتیں ثبت کی ہیں۔ مگر ''ساق'' پر کوئی عنوان انہوں نے نہیں لگایا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ آیت صفات کی آیات میں سے نہیں ہے۔ البتہ ابو سعیدؓ خدری کی روایت انہوں نے پیش کی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے مگر محل نزاع تو آیت قرآنی کو ان لوگوں نے بنایا ہے۔ امام بخاریؒ کے بعد امام ابن خزیمہؒ آئے انہوں نے بھی اس آیت قرآنی پر کوئی عنوان نہیں جمایا، اس کے بعد حافظ ابن مندہؒ آئے انہوں نے اپنی مفصل کتاب ''کتاب التوحید'' میں نے اس پر کوئی عنوان نہیں لگایا ہے۔ آخر میں جناب ابوبکر بیہقیؒ آئے انہوں نے ''الاسماء والصفات'' میں باب ما ذکر فی الساق قائم کیا اور اس کے نیچے درج بالا قرآنی آیت کو درج کیا جب مثبت صفات لوگوں تک یہ کتاب پہنچ گئی تو اس سے غلط فہمی پیدا ہوگئی۔ کہ یہ آیت بھی صفات خبریہ کی آیات میں سے ہے۔ حالانکہ بیہقیؒ اپنی کتاب میں بعض کے ساتھ لفظ صفت لگاتے ہیں اور بعض دیگر کے ساتھ لفظ صفت نہیں لگاتے ہیں۔ وہ خطابی کا ہم مسلک ہے۔ ادھر صفت کا لفظ ساق کے ساتھ نہیں لگایا ہے جس وہ اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ کہ یہ صفت نہیں ہے۔ حالانکہ بات ایسی نہیں تھی۔ دیکھیے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"الوجه السادس انه من این فی ظاهر القرآن لله ساق ولیس معه الا قوله "یوم یکشف عن ساق" والصحابة قد تنازعوا فی تفسیر الایة هل المراد به الکشف عن الشدة او المراد به انه یکشف الرب عن ساقه ........لیس فی ظاهر القرآن ان ذلك صفة لله تعالیٰ لانه قال "یوم یکشف عن ساق" ولم یقل عن ساق الله ولا قال یکشف الرب عن ساقه وانما ذکر ساقا منکرة غیر معرفة ولا مضافة وهذا اللفظ بمجرده لا یدل علیٰ انها ساق والذین جعلوا ذلك من صفات الله اثبتوه بالحدیث الصحیح المفسر للقران وهو حدیث ابی سعید الخدری المخرج فی الصحیحین "(۱)

چھٹی وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید کے ظاہر میں یہ بات کہاں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے پنڈلی ہے۔ جناب رازیؒ کے پاس یہ قرآن کی آیت ''یوم یکشف عن ساق'' ہے۔ صحابہ کرام نے اس آیت کی تفسیر میں منازعہ اور اختلاف کیا ہے کہ کیا اس آیت کی تفسیر سے مراد ''شدت امر'' کا کشف ہے۔ یا اللہ تعالیٰ کا اپنی پنڈلی کو

(۱) بیان التلبیس ص ۴۷۳، ج ۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کھولنا مراد ہے؟..... قرآن کے ظاہر میں یہ نہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ یوم یکشف عن ساق یہ نہیں فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی ''ساق'' ہے اور نہ یہ فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اپنی پنڈلی کو کھول دیں گے۔ بلکہ ''ساق'' کو اللہ تعالیٰ نے ''نکرہ'' ذکر کیا ہے۔ معرف نہیں ہے اور اللہ کی طرف مضاف بھی نہیں کیا ہے اور محض یہ الفاظ اس بات پر دلالت نہیں کرتے کہ اس سے اللہ تعالیٰ کی ''ساق'' مراد ہے۔ جن لوگوں نے ''ساق'' کو اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے قرار دیا ہے تو وہ انہوں نے اس صحیح حدیث کی بنا پر قرار دیا ہے۔ جو متفق علیہ ہے اور آیت کی مفسر ہے۔ مگر یہاں ممکن ہے کہ کچھ لوگ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی خط کشیدہ الفاظ سے فائدہ اٹھائے۔ اس لیے ہم پیش بندی کے طور پر عرض کرتے ہیں کہ صحابہ کرام سے اس آیت کی تفسیر میں اختلاف اور تنازع مروی نہیں ہے۔ ابو سعیدؓ خدری نے صرف اس حدیث کو روایت کیا ہے۔ اس لیے شیخ الاسلامؒ نے اس کو سیدنا ابو سعیدؓ وغیرہ کا قول قرار دیا ہے کہ صحابہ روایات حدیث کے خلاف نہیں کرتے تھے۔ ہماری اس بات کے بہت ساری وجوہات ہیں۔ ہم چند ذکر کرتے ہیں۔ ۱۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ خود شیخ الاسلامؒ نے لکھا ہے:

"وتمام هذا انى لم اجدهم تنازعوا الا فى مثل قوله تعالىٰ "يوم يكشف عن ساق" فروى عن ابن عباس وطائفة ان المراد به الشدة وان الله يكشف عن الشدة فى الآخرة وعن ابى سعيد وطائفة انهم عدوها فى الصفات للحديث الذى رواه ابو سعيد فى الصحيحين "(۱)

یہ عبارت ہماری اس توجیہ کی صریح دلیل ہے۔ سیدنا ابو سعیدؓ خدری کے ساتھ جو طائفہ کا لفظ انہوں نے لگایا ہے تو وہ اشاعرہ اور سیدنا ابو موسیٰ کی روایت کی طرف ہے جس کو ہم نے مالہ وماعلیہ کے ساتھ پہلے ذکر کیا ہے۔ ۲۔ دوسری وجہ ہماری اس بات کی یہ ہے کہ سیدنا ابو سعیدؓ خدری سے اس حدیث کے علاوہ اس آیت کی تفسیر میں کوئی قول وارد ہی نہیں ہے۔ ہم الگ قول کی تلاش میں بہت پھرے مگر کوئی کامیابی نہیں ہوئی۔ حافظ ابن حجرؒ نے صرف وہ روایت پیش کی ہے۔ کوئی اور قول پیش نہیں کیا ہے۔ ۳۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ حافظ ابن القیمؒ نے لکھا ہے کہ صحابہ کرام نے بہت ساری آیات الاحکام میں تنازع کیا ہے مگر صفات کی آیات اور احادیث میں کسی جگہ بھی منازعہ اور اختلاف نہیں کیا ہے۔ بلکہ صحابہ اور تابعین انکے امرار مع الاقرار پر متفق القول تھے۔ وہ اس کے معانی کو سمجھتے تھے اور ان کے حقائق کا بھی اثبات کرتے تھے۔

"تنازع الناس فى كثير من آيات الاحكام ولم يتنازعوا فى آيات الصفات

(۱) مجموع الفتاویٰ ص ۳۹۴، ج ۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



وأخبارها في موضع واحد بل اتفق الصحابة والتابعون علیٰ اقرارها وامرارها مع فهم معانيها واثبات حقائقها "(۱)

اگر کوئی شخص اس توجیہ کو قبول نہیں کرتا اور کہتا ہے کہ نہیں اس آیت کی تفسیر میں صحابہ کرام کا اختلاف ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ جناب عالی آپ نے اپنے پاؤں پر کلہاڑی رکھ دی ہے۔ وہ یوں کہ جب سلف طیب کا آیت صفت کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ تو پھر وہ آیت ''متشابہ'' کیونکر ہو گئی؟ جب سلف نے اس کی تفسیر میں اختلاف کیا ہے؟ اس سے تو یہ بات بھی پھر ثابت ہو جاتی ہے کہ سلف طیب صفات کی تفویض نہیں کرتے تھے۔ جیسا کہ ہمارے بعض احباب نے لکھا ہے۔

"وخلاف الصحابة في معنى الساق في هذه الاية يعد قاصمة الظهر للقائلين بان مذهب السلف في الصفات التفويض من غير فقه المعنى "(۲)

دل کی آزادی شہنشاہی شکم سامان موت		فیصلہ تیرا تیرے ہاتھوں میں ہے دل یا شکم؟

خلاصہ اس مبحث کا یہ ہوا کہ یہ آیت صفات خبریہ کی آیات میں سے نہیں ہے۔ اب ہم کہتے ہیں کہ بالفرض ہم اس آیت کو بقول خصم آیات صفات میں سے بھی قرار دیں تو پھر بھی یہ ''تاویل'' نہیں ہے کیونکہ ''تاویل'' کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ آیت کو اپنے ظاہر مدلول و مفہوم اور معنیٰ معروف سے دوسرے معنیٰ کی طرف پھیر دیں۔ کیونکہ ''ساق'' نہ تو آیت میں معرف ہے اور نہ اللہ تعالیٰ کی طرف مضاف۔

شیخ الاسلامؒ فرماتے ہیں:

"ومثل هذا ليس بتاويل انما التاويل صرف الاية عن مدلولها ومفهومها ومعناها المعروف "(۳)

حاصل کلام یہ ہے کہ جہمی لوگ ''تاویل'' جس چیز کو قرار دیتے ہیں۔ اس آیت میں وہ مفہوم نہیں ہے۔

شیخ جاسم لکھتے ہیں:

"والذين جعلوها من آيات الصفات انما عدوها للحديث الذي في الصحيحين لا لظاهر الاية ومثل هذا ليس بتاويل انما التاويل صرف الاية عن مدلولها ومفهومها ومعناها المعروف وعلیٰ هذا فلا يصح ان يقال ابن عباس تاول الاية "(٤)

(۱) مختصر الصواعق، ص ۳۰، ج ۱۔		(۲) جنایۃ التاویل، ص ۱۷۸۔

(۳) مجموع الفتاویٰ، ص ۲۳۷، ج ۳۔		(۴) الاشاعرۃ فی میزان، ص ۲۰۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



جناب رازیؒ ہمارے کرم فرما مولانا علیم اللہ صاحب سے بھی چند قدم آگے گئے اس نے تو جو "تصویر قبیح" اپنی جہمی نظر سے بنائی ہے۔ اس میں ولہ ساق واحدۃ(۱) کا لفظ رکھا ہے یعنی "ساق" تو صفت ہے ہی۔ صرف اس کے واحد کا مسئلہ ہے ایسے ہوتے ہیں جہمی کارنامے؟ حافظ ابن القیمؒ نے اس جہمی کے رد میں طویل بحث کی ہے۔ ایک جگہ لکھا ہے

"فعلیٰ تقدیر ان یکون الساق والجنب من الصفات فلیس من ظاھر القرآن مایوجب ان لا یکون لہ الا ساق واحدو جنب واحد فلو دل علیٰ ما ذکرت لم یدل علیٰ نفی ما زاد علیٰ ذلك لا بمنطوقہ ولا بمفھومہ"(۲)

اس بات کو اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ "ساق اور جنب" اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں۔ تو قرآن کے ظاہر میں اس بات پر دلالت کرنے والا کوئی نص نہیں ہے کہ ان کے لیے صرف ایک "ساق اور ایک جنب" ہے۔ اگر یہ نصوص اس بات پر بالفرض دلالت بھی کرے جو تم نے ذکر کی ہے تو اس سے زائد کی نفی پر کوئی دلالت نہیں کرتی نہ منطوق کے ذریعے اور نہ ہی مفہوم کے ذریعے۔ آگے لکھا ہے:

"ھب انہ سبحانہ اخبر انہ یکشف عن ساق واحدۃ ھی صفۃ فمن این فی ظاھر الآیۃ انہ لیس لہ الا تلك الصفۃ الواحدۃ؟(۳)

ہم مانتے ہیں فرضاً کہ اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ وہ ایک "ساق" کا کشف کریں گے۔ جو صفت ہے؟ تو ظاہر آیت میں یہ بات کہاں ہے کہ ان کے لیے فقط یہی ایک صفت ہے؟۔

احباب تفصیل کے لیے اصل کتاب کی طرف رجوع کریں، خلاصہ اس مبحث کا یہ ہوا کہ اس آیت کا تعلق صفات الٰہیہ سے نہیں ہے اور اگر بالفرض ہم یہ بات مان لیں کہ وہ آیت صفات الٰہیہ میں سے ہے تو پھر جو تفسیر سیدنا ابن عباسؓ نے کی ہے۔ اس پر "تاویل" کا وہ مفہوم منطبق نہیں ہے۔ جو جہمیوں کا مذعوم ہے کیونکہ نہ آیت میں ساق معرفہ ہے اور نہ ہی اللہ تعالیٰ طرف مضاف۔ فی الحقیقت اس آیت کی وہی تفسیر ہے جو انہوں نے اور دیگر تابعین نے اس آیت کے مفہوم میں اختیار کی ہے۔ لہٰذا جناب عالی کی محنت کا کوئی ثمر نہیں نکلا ہے۔ یہاں یہ بات بھی خیال میں رکھنے کی ہے کہ اس آیت میں "تاویل" کے دعویٰ کا قول معاصرین جہمیوں نے "استاذ المحدثین" سے پہلے کیا تھا۔ جناب نے ان سے لیکر اپنی دکان میں سجائی ہے۔ ان کی اکثر تحقیقات ایسی ہی ہوتی ہیں۔ یہی بات اسی تفسیر طبری و قرطبی کے حوالے سے اہل السنۃ الاشاعرہ

(۱) اساس ص ۶۷۔ (۲) الصواعق ص ۲۴۴، ج ۱۔

(۳) ایضاً۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ص ۲۴۴ میں موجود ہے۔ باقی جو مقطعات میں جناب عالی نے ''تاویل'' کی بات سیدنا ابن عباسؓ نے نقل کی ہے۔ تو وہ ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ اس لیے آگے گزرتے ہیں۔

## تاویل کی دوسری روایت:

جناب سلیم اللہ صاحب نے اپنے مدعی کو ثابت کرنے کے لیے دوسری روایت سیدنا عبداللہ بن عباسؓ کی یہ پیش کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما حضرت قتادہؒ، حضرت مجاہد، حضرت سفیان ثوری رحمھم اللہ تعالیٰ نے آیت کریمہ ''والسماء بنینٰھا بأید وانا لموسعون'' میں ''بأید'' کی تاویل ''قوت'' سے فرمائی ہے۔''(۱)

ہم اس حوالہ سے چند باتیں کرتے ہیں۔ پہلی بات اس حوالے سے یہ ہے کہ ''اید'' ''ید'' کی جمع نہیں ہے جیسا کہ ان دوستوں کا خیال ہے۔ بلکہ وہ آد یئید سے ہے۔ اس لیے اھل لغت نے درج بالا آیت کو ہمزہ کی پٹی میں ذکر کیا ہے اور ''ید'' کو ''یا'' کی پٹی میں مثلاً ملاحظہ ہو، مفردات القرآن للراغبؒ اور شیخ اسماعیل شکار پوریؒ نے فرمایا ہے

''الاید القوة مصدر آد الرجل يئيد أيدا اذا اشتد وقوى ''ص دطا مى ق''(۲)

''ص'' سے مراد صحاح للجوہری ہے۔ ''د'' سے جمہرہ لابن درید ہے۔ ''طا'' سے الافعال لابی القاسم القطاع مراد ہے۔ ''م'' سے مصباح المنیر للفیومی اور ''ق'' سے قاموس للفیروز آبادی ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ 'اید' لغت میں بمعنی القوۃ ہے پھر انہوں نے اسی آیت کو بطور مثال پیش کیا ہے۔(۳)

یہی بات مفسرین قرآن نے بھی لکھی ہے۔ علامہ آلوسیؒ لکھتے ہیں:

''ای بقوة قاله ابن عباس ومجاهد وقتادة ومثله الآد وليس جمع''يد'' وجوزه الامام وان صحت التورية ''(٤)

یعنی ''اید'' سے مراد قوۃ ہے جیسا کہ یہ بات سیدنا ابن عباسؓ، مجاہدؒ، اور قتادہؒ سے مروی ہے۔ اسی طرح ''آد'' بھی ہے۔ یہ جمع ''ید'' کی نہیں ہے۔ مگر امام رازیؒ نے اسے جائز قرار دیا ہے لیکن جناب رازیؒ اھل لغت میں سے نہیں ہے۔ لہٰذا اس کی بات کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ زمخشریؒ لکھتے ہیں:

''بأيد بقوة والأيد والآد القوة وقد آد يئئد وهو أيد ''(٥)

(۱) کشف البیان، ص ۱۷۱۔

(۲) صفوۃ العرفان، ص ۳۱، ج ۱ قلمی۔

(۳) ایضاً۔

(۴) روح المعانی، ص ۱۸، ج ۱۴۔

(۵) الکشاف، ص ۴۰۷، ج ۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ترجمہ وہی ہے جو اوپر موجود ہے۔ ان عبارات سے یہ بات محقق ہوگئی ہے کہ ''اَید'' ''ید'' کی جمع نہیں ہے جیسا کہ معاندین کا خیال ہے۔ لہٰذا ابن عباسؓ، مجاہد اور قتادہ وغیرہ کے اقوال تاویل نہیں ہے بلکہ اس لفظ کی حقیقی تفسیر اور توضیح ہے۔ یہی وہ بات ہے جو ابوالحسن اشعریؒ نے لکھی ہے کہ

"وقد اعتل معتل بقول الله تعالىٰ "والسماء بنينا ها بأيد"[۱] قالوا الايد القوة فوجب ان يكون معنى قوله تعالىٰ "بيدى" بقدرتى وقيل لهم هذا التاويل فاسد من وجوه آخرها ان "الايد" ليس تجميعا لليد لان جمع يد اللتى هي نعمة آيادى وانما قال تعالىٰ "لما خلقت بيدى" فبطل بذالك ان يكون معنى "بيدى" معنى قوله "بنينا ها بأيد"[۲]

یعنی ایک معلل نے اپنی بات کی یہ علت بیان کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان ''والسماء بنینا ھا بأید'' میں ''اَید'' سے قوت مراد ہے۔ تو لازم ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان ''بیدی'' کا ترجمہ بھی قدرت وقوت ہو۔ ان لوگوں سے کہا جائے گا کہ یہ تاویل بہت ساری وجوہات کی بنا پر فاسد ہے۔ آخری وجہ یہ ہے کہ ''اید'' کا لفظ ''ید'' کا جمع نہیں ہے۔ ''ید'' بمعنی نعمت کا جمع ''آیادی'' ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ''جسے میں نے اپنے دو ہاتھوں سے پیدا کیا ہے۔'' تو اسے بیدی کا وہ مزعوم معنی باطل ہوا جو بنینا ھا بأید کا ہے۔

آگے ''قوت'' کو مفہوم قرار دینے کی تردید کی ہے۔

"وايضا فلو كان أراد القدرة لكان معنى ذلك بقدرتى وهذاناقض لقول مخالفنا وكاسر لمذهبهم لانهم لا يثبتون قدرة واحدة فكيف يثبتون قدرتين "[۳]

اسی طرح اگر ''ید'' سے قدرت مراد ہوجائے تو پھر آیت لما خلقت بیدی کا ترجمہ یہ ہوگا کہ ''جسے میں نے اپنی دو قوتوں اور دو قدرتوں سے پیدا کیا ہے اور یہ تو ہمارے مخالفین کے قول کا ناقض ہے۔ اور ان کے مذہب کا توڑ ہے کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے ایک قدرت بھی ثابت نہیں کرتے۔ تو دو قدرتوں کو کیسے ثابت کریں گے؟

اس بات کا حاصل یہ ہوا کہ اشاعرہ کے امام اعظمؒ بھی اسے ''ید'' کا جمع نہیں سمجھتے اور جوبات ہمارے مخالفین کرتے ہیں وہ بات ابوالحسن اشعریؒ نے رد کی ہے کہ جب ''اید'' کی تاویل قدرت سے سلف نے کی

(۱) الذاریات، ص ۴۷۔　　(۲) الابانۃ بشرحھا، ص ۱۰۰۶، ج ۲۔

(۳) ایضاً۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ہے تو ہم "ید" کو بھی بمعنی "قدرت" قرار دیتے ہیں۔ اب اگر وہ اپنے امام اعظم ابوالحسن اشعریؒ کی بھی نہیں مانتے تو ان کی مرضی ہے ہم انہیں روک نہیں سکتے۔ مگر اتنی بات وہ بہرحال مان لیں کہ میدان سلفیوں کے ہاتھ میں ہے۔ اب ہمارے چند اکابر کی عبارتیں بھی ملاحظہ ہو۔

"فالا یدھنا ای القوۃ ولیست جمع "ید" کما یتوھم بعض الناس ویظنون ان اللہ تعالیٰ بنی السمآء بیدیہ عزوجل لان الایدھھنا مصد آدیئید بمعنی القوۃ کما یقال باع یبیع ولھذا لم یضف اللہ ھذہ الکلمۃ الیٰ نفسہ الکریمۃ کما اضافھا الیٰ نفسہ الکریمۃ فی قولہ تعالیٰ "أولم یروا انا خلقنا لھم مما عملت أیدینا انعاما "فمن فسر الایۃ بالقوۃ ھنا فانہ لا یقال انہ من اھل التاویل الذین یحرّفون الکلم عن مواضعہ بل ھو من التاویل الصحیح(۱)

"اید" کا معنی یہاں قوت ہے۔ یہ "ید" کا جمع نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگ یہ توہم کرتے ہیں اور یہ گمان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے آسمان کو دونوں ہاتھوں سے بنایا کیونکہ "اید" یہاں مصدر ہے۔ آدیئید سے قوت کے معنی میں، جیسے باع، یبیع کہا جاتا ہے۔ اس بنا پر اللہ تعالیٰ نے اس کلمہ کو اپنی ذات کریمہ کی طرف منسوب نہیں کیا ہے جیسا کہ دوسری آیت میں اس کو اپنی ذات کی طرف منسوب کیا ہے اور فرمایا ہے مما عملت ایدینا انعاما تو جن اکابر نے لفظ "اید" کی قوت کے معنی میں تفسیر کی ہے تو ان کے بارے میں یہ کہا نہیں جا سکتا کہ وہ ان اہل تاویل میں شامل ہیں جو آیات میں تحریف کرکے اپنے مواضع سے ہٹاتے ہیں۔ بلکہ یہ آیت کی صحیح اور درست تفسیر ہے۔

اور شیخ ابن ناصرؒ البراک فرماتے ہیں:

"تفسیر الأید ھنا بالقوۃ لیس من باب التاویل فلیس لفظ "الاید" جمعا للفظ "ید" بل ھو لفظ مفرد وھو مصدر علیٰ وزن فعل من آدیئید أیدا ای قوۃ اما لفظ "أیدی" فھو علیٰ أفعل فھذہ الایۃ المذکورۃ دلیل علیٰ صفۃ القوۃ ولیست دلیلا علیٰ صفۃ "الید"(۲)

"اید" کے لفظ کی تفسیر یہاں قوت سے کرنا تاویل کے باب میں سے نہیں ہے کیونکہ لفظ "اید" ید کی جمع نہیں ہے بلکہ یہ مفرد لفظ ہے اور مصدر ہے۔ فعل کے وزن پر آد، یئید، أیدا سے یعنی بمعنی قوت اور لفظ "أیدی"

---

(۱) الکنز الثمین ج ص ۵۹۷، ح ۱۳۔ (۲) شرح ... ۳۹

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



جو ہے تو وہ افعل کے وزن پر ہے۔ حاصل یہ ہے کہ یہ آیت مذکورہ صفت قوت پر دلیل ہے۔ صفت ''ید'' پر دلیل نہیں ہے۔

شیخ صالح بن عبدالعزیز فرماتے ہیں:

"ومما اعترض به علیٰ اهل السنة ولكنه اعتراض باطل وهو ان الله تعالیٰ قال فی الید "والسمآء بنیناها بأیدوانا لموسعون" قالوا "أید"هذه اصلها أیدی لكن لما جرت هنا حذفت الباء یعنی اصلها"والسمآء بنیناها بأیدی" هكذا قالوا والجواب ان هذا لیس بصحیح وذلك ان الاید فی لغة العرب بمعنی القوة ولیس ثم علامة بین الاید والید وذلك ان الهمزة فی أید اصلیة آد، یئید أیدا والاید القوة ولها معان آخر فالهمزة اصلیة فی الكلمة ومعنا ہ القوة فاذا هذه الایة ......لیست هنا جمع ید بل معناها والسمآء بنیناها بقوة......ویدل علیه قوله تعالیٰ "واذكر عبدنا داؤد ذا الاید انه اواب "هنا ذاالاید یصفه بما لم یشترك فیه مع غیره فمن جهة الیدین كل انسان له یدان لكن الله یصفه بما لیس فی غیره وهو انه ذوالقوة التی خصه الله بها"(۱)

وہ بات جس کی بنا پر اہل سنت کو مورد اعتراض بنایا گیا ہے اور وہ درحقیقت باطل ہے۔ وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ''ہاتھ'' کے بارے میں فرمایا والسماء بنیناھا بأیدوانا لموسعون ہم نے آسمان کو قوت سے بنایا، اور ہم کشادگی کرنے والے ہیں۔ وہ یہاں ''أید'' سے ہاتھ مراد لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ''أید'' فی الحقیقت ''أیدی'' تھا مگر جب وہ مجرور ہوا، تو اس کا ''ی'' حذف ہوگیا۔ یہ ان لوگوں کا قول ہے جواب یہ ہے کہ یہ بات صحیح نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ''أید'' کا معنی لغت عرب میں قوت ہے اور ''أید'' و ''ید'' کے درمیان کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ اس بنا پر کہ ھمزہ ''أید'' میں اصلی ہے۔ آد، یئید، أیدا اور ''أید'' قوت کو کہتے ہیں۔ اس لفظ کے لیے دیگر معانی بھی ہیں۔ ہمزہ یہاں جمع کے لیے نہیں ہے مگر اس کلمہ میں اصلی ہے جس کا معنی قوت ہے۔ تو یہ آیت...... اس میں ''بأید'' کا لفظ ''ید'' کا جمع نہیں ہے بلکہ اس کا معنی ہے ''ہم نے آسمان کو قوت سے بنایا''...... اس بات پر ایک دوسری آیت دلیل ہے کہ ''ہمارے بندے داؤد قوت والے کو یاد کرو، جو کثرت سے رجوع کرنے والا تھا۔'' اُدھر ذالاید کا لفظ اس کی توصیف ایسے وصف سے کر رہا ہے جس

(۱) اللآلئ البھیۃ ص ۳۵، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



میں اس کے ساتھ غیر شریک نہیں ہے۔"ہاتھ" کے اعتبار سے تو ہر انسان کے لیے دو ہاتھ ہیں۔ مگر اللہ تعالیٰ اس کی ایسی صفت سے توصیف کر رہا ہے جو غیر میں نہیں ہے وہ یہ کہ وہ قوت والا ہے۔ ایسی قوت جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے اس کو خاص کیا ہے۔

شیخ محقق محمد امین شنقیطیؒ لکھتے ہیں:

"قوله تعالیٰ فی هذه الایة الکریمة "بنینا بأید"لیس من آیات الصفات المعروفة بهذا الاسم لان قوله "بأید"وانما الاید القوة...... فمن ظن انها جمع "ید"فی هذه الایة فقد غلط غلطا فاحشا"(۱)

جناب شنقیطیؒ کو پتہ نہیں تھا کہ ہمارے ہاں "استاذ المحدثین" بھی ایسے "غلط فاحش" کو تحقیق کے نام پر پیش کرتے ہیں۔

اس بحث سے یہ حقیقت روشن ہو گئی ہے کہ آیت میں "أید" بمعنی "ید" نہیں ہے۔

## تاویل کی تیسری روایت:

جناب سلیم اللہ صاحب نے اس سلسلے میں ایک اور روایت بھی پیش کی ہے۔ فرماتے ہیں:

"حضرت امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ سے اس حدیث کے متعلق دریافت کیا گیا جس میں نزول الٰہی کا ذکر ان الفاظ میں ہے کہ اللہ تعالیٰ رات کو دنیا کی قریبی آسمان پر نزول فرماتے ہیں۔" آپ نے فرمایا اس سے امر اور حکم مراد ہے۔ یعنی حکم الٰہی کا نازل ہونا ہے۔ دیکھیے امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ نے نزول اللہ تعالیٰ کی تاویل نزول حکم الٰہی سے فرمائی۔"(۲)

ہم اس روایت کے حوالے سے چند باتیں اپنے احباب کے حضور میں پیش کرتے ہیں تا کہ وہ غلط فہمی میں نہ رہیں۔ پہلی بات اس بحث میں یہ ہے کہ جناب عالی نے اپنے "امام اعظم" امام ابو حنیفہ کا قول نہیں لیا ہے جس کو ابو بکر بیہقیؒ نے روایت کیا ہے کہ

"وقد اختلف العلماء فی قوله"ینزل الله " فسئل ابو حنیفة عنه فقال ینزل بلا کیف "(۳)

یعنی حدیث کے الفاظ "ینزل اللہ" میں اہل علم نے اختلاف کیا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ سے پوچھا گیا کہ (نزول الٰہی کیسے ہوتا ہے؟) تو انہوں نے جواب دیا کہ وہ بغیر بیان کیفیت کے نازل ہوتے ہیں۔

---

(۱) اضواء البیان، ص ۴۷۰، ج ۷۔ (۲) کشف البیان، ص ۱۷۱، ج ۱۔

(۳) الاسماء والصفات، ص ۵۶۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



اسی طرح اپنے فقہی پارلیمنٹ کے عظیم رکن جناب امام عبداللہؒ بن المبارک کے قول کو بھی ترک کیا ہے۔ ان سے نزول کی کیفیت کے بارے میں سوال کیا گیا۔ تو انہوں نے "کدخدائی کار خویش کن ینزل کیف یشاء[1] یعنی اپنے لائق کام کرو، اللہ تعالیٰ جیسے چاہتے ہیں، نازل ہوتے ہیں۔" "کدخدائی" "بمعنی لائق"، مستعمل ہے۔ اشرف کہتا ہے۔

نیست زاھد کدخدائی اختلاط بے کشان دختر رزرا بہ حرب ودرو بنمودن چرا۔

ابن المبارک کے اس قول میں یہی مطلب درست ہے۔ احباب ابو سلیمان خطابی کے چند جملے بھی ملاحظہ فرمالیں۔ لکھتے ہیں:

"وانما ینکرهذا وما اشبهه من الحدیث من یقیس الامور فی ذلك بما یشاهده من النزول الذی هو تدلی من اعلیٰ الی اسفل وانتقال من فوق الیٰ تحت وهذ اصفة الاجسام والاشباه "[2]

گویا جو لوگ ان احادیث کا انکار کرتے ہیں تو وہ نزول کو اجسام کے نزول کی طرح اسے اوپر سے نیچے کی طرف منتقل ہونے کو سمجھتے ہیں۔ ہم نے پیچھے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ صفت کا تعین ذات کے تعین پر موقوف ہے۔ جیسے ہم انسان کے لیے جب آنے کا تصور کرتے ہیں۔ تو ایک طرح ہوتا ہے۔ جب پرندے کا تصور کرتے ہیں تو اس کے آنے کا اور مفہوم ہوتا ہے۔ لیکن خواب اور خیال کے آنے کا بالکل الگ تصور ہوتا ہے۔ مگر "آنے" کا اطلاق سب پر ہوتا ہے اور ایک جیسے ہوتا ہے تو نزول کا مفہوم بھی ذات کے بدل جانے سے بدل جاتا ہے جو بات خطابی نے لکھی ہے وہ بات جوینیؒ نے بھی اپنے شیوخ کی تعطیلات وتاویلات کے بارے میں لکھی ہے کہ

"والذی شرح الله صدری فی حال هولاء الشیوخ الذین اولوا الاستواء بالاستیلاء.........هو علمی بأنهم مافهموا فی صفات الرب تعالیٰ الا ما یلیق بالمخلوقین فما فهموا عن الله استواء یلیق به ولا ......فلذالك حرفوا الكلام عن مواضعه وعطلوا ما وصف الله تعالیٰ نفسه به "[3]

یعنی ان شیوخ کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے مجھے جو شرح صدر سے نوازا ہے۔ اس کی بنیاد پر کہتا ہوں کہ ان لوگوں نے جو استواء کی تاویل غلبہ سے کی ہے......تو مجھے علم ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی صفات سے

(۱) ایضا۔ (۲) الاسماء والصفات ص ۵۶۲۔

(۳) مختصر العلو ص ۲۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



صرف وہی مفہوم اخذ کیا، جو مخلوق کے ساتھ لائق ہے۔ اللہ تعالیٰ کے بارے میں انہوں نے اس استواء کا خیال نہیں کیا جو ان کا لائق تھا ........ تو اس وجہ سے انہوں نے کلام کو اپنے مقام سے ہٹا لیا ہے اور اللہ تعالیٰ کو ان اوصاف سے معطل قرار دیا ہے جن سے انہوں نے اپنی ذات کو موصوف قرار دیا تھا۔

یعنی انکار صفات اور تاویل کا سبب صرف اور صرف یہی ہے کہ لوگ اللہ تعالیٰ کی صفات کو مخلوق کی صفات کی طرح سمجھ لیتے ہیں پھر کچھ انکار کر لیتے ہیں اور کچھ تاویل و تعطیل۔

## ابوالحسن اشعری کا قول:

دوسری بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ جناب سلیم اللہ صاحب نے اس مسئلے میں ابوالحسن اشعریؒ کے قول کو بھی ترک کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ

"ونصدق بجميع الروايات التى يثبتها أهل النقل فى النزول الىٰ السمآء الدنيا وان الرب عزوجل يقول "هل من سائل هل من مستغفر" وسائر مانقلوه واثبتوه خلافاً لما قاله اهل الزيغ والتضليل ونقول فيما اختلفنا فيه علىٰ كتاب ربنا تبارك تعالىٰ وسنة نبينا ﷺ واجماع المسلمين وما كان فى معناه ولا نبتدع فى دين الله بدعة لم يأذن الله بها ولا نقول علىٰ الله مالا نعلم ونقول ان الله عزوجل يجىء يوم القيامة كما قال سبحانه "وجاء ربك والملك صفا صفا"(۱)

ہم ان تمام روایات کی تصدیق کرتے ہیں جن کا اثبات اہل نقل و روایت کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ آسمان دنیا پر نزول فرماتے ہیں اور فرماتے ہیں۔ ہے کوئی سائل (جو مجھ سے سوال کرے) ہے کوئی بخشش چاہنے والا (جو مجھ سے بخشش چاہے) اور دیگر ساری وہ باتیں جن کو انہوں نے نقل کیا ہے اور اسے ثابت قرار دیا ہے۔ ہم یہ کام زیغ و ضلالت والوں کے خلاف کرتے ہیں۔ جن باتوں میں ہمارا اختلاف ہو جائے۔ ہم ان میں اللہ تعالیٰ کی کتاب اور اپنے نبی علیہ السلام کی سنت پر اعتماد کرتے ہیں اور مسلمانوں کے اتفاق پر بھی، اور اس چیز پر جو اس معنیٰ میں ہو۔ ہم دین میں کوئی ایسی بدعات جاری نہیں کرتے جس کا اللہ تعالیٰ نے اذن نہیں دیا ہو۔ ہم اللہ تعالیٰ پر وہ بات نہیں باندھتے جو ہم نہیں جانتے۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بروز قیامت آئیں گے جیسا کہ انہوں نے خود فرمایا "اور تیرا رب جو آجائے گا اور فرشتے بھی صف در صف آجائیں گے"......

(۱) الابانہ ص ۶۹ ۷، ج ۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



دوسری جگہ اشعریؒ نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ''آنے'' پر اجماع ہے:

''واجمعوا علیٰ انه عزوجل یجیء یوم القیامة والملك صفا صفا'' لعرض الامم وحسابها وعقابها وثوابها فیغفرلمن یشاء من المذنبین ویعذب منهم من یشاء کما قال ولیس مجیئه حرکة ولا زوالا وانما یکون المجیء حرکة وزوالا اذا کان الجاء ی جسما او جوهرا فاذا ثبت انه عزوجل لیس بجسم ولا جوهر لم یجب ان یکون مجیئه نقلة او حرکة ''(۱)

سلف طیب کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ بروز قیامت آئیں گے اور فرشتے بھی صف در صف آئیں گے۔ امتوں کے پیش ہونے کے لیے اور ان کے حساب وعقاب اور ثواب دینے کے لیے تو جس کی چاہیں گے بخشش فرمائیں گے۔ گناہگاروں میں سے اور جن کی چاہیں گے انہیں عذاب دیں جیسا کہ خود انہوں نے فرمایا ہے۔ ان کی مجیت حرکت اور زوال نہیں ہے۔ مجیت صرف اس صورت میں زوال اور حرکت ہوتی ہے جب آنے والا جسم یا جوہر ہو اور جب یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم اور جوہر نہیں ہے تو یہ بھی لازم نہیں ہے کہ ان کی مجیت نقل اور حرکت ہو۔

امام ابوجعفر طبریؒ نے ''نزول اور مجیت'' پر تفصیل سے لکھا ہے۔ احباب اس کی طرف رجوع کرلیں۔ ہم نے ان کی عبارت کے کچھ ٹکڑے پیچھے نقل کیے ہیں اور اب اعادے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ تیسری بات اس حوالے سے یہ کہ حدیث نزول متواتر ہے۔ ابن عبدالبرؒ لکھتے ہیں:

''وهو حدیث منقول من طرق متواترة ووجوه کثیرة من اخبار العدول عن النبی ﷺ''(۲)

یہی بات حافظ ابن القیم نے بھی لکھی ہے کہ

''وتواترت الروایة عن رسول الله ﷺ بنزول الرب کل لیلة الی السمآء الدنیا''(۳)

جب یہ بات ہوگئی تو ہم کہتے ہیں کہ امام مالک رحمہ اللہ سے جو روایت تاویل کے بارے میں نقل ہوئی ہے ایک تو وہ ''حبیب'' کے واسطے نقل ہوئی ہے۔ اس شخص کو امام احمدؒ، امام ابوداؤد، امام ابن عدی نے کذاب

(۱) رسالۃ اہل الثغر، ص ۱۳۹۔ (۲) التمہید، ص ۳۲۸، ج ۳۔

(۳) مختصر الصواعق، ص ۱۱۰۰، ج ۳۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



قرار دیا ہے اور امام نسائی اور ابو حاتم وغیرہ نے اسے ترک کیا ہے۔ ابن حبان، امام نسائی اور ابو داؤد کا کہنا ہے کہ اس کی روایات موضوع ہوتی ہیں۔ (۱) انہی اقوال کی بنا پر حافظ ابن حجرؒ نے اسے متروک کذبہ ابو داؤد وجماعۃ قرار دیا ہے (۲) جب کسی روایت کے راوی کا یہ حال ہو تو اس سے استدلال کیوں کر ہو سکتا ہے؟ ابن عبدالبر نے خود بھی لکھا ہے کہ

"وروی ذلك عن حبيب كاتب مالك وغيره وانكره منهم آخرون "(۳) شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ

"وكذالك ذكرت هذه رواية عن مالك رويت من طريق كاتبه حبيب ابن ابی حبيب لكن هذا كذاب باتفاق اهل العلم بالنقل لايقبل احد منهم نقله عن مالك "(٤)

یعنی اسی طرح تاویل کی روایت امام مالکؒ سے بھی نقل کی گئی ہے جو اس کے کاتب حبیب ابن ابی حبیب کے واسطے سے ہے۔ مگر یہ آدمی علم نقل کے ماہرین کے اتفاق سے کذاب اور جھوٹا ہے۔ کوئی بھی امام مالکؒ سے اس کی منقول روایت کو تسلیم نہیں کرتا ہے۔ حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں:

"وقد روى عنه انه تاول قوله "ينزل ربنا كل ليلة "بمعنى نزول أمره وهذه الرواية لها اسناد ان احدهما من طريق حبيب كاتبه وحبيب هذا غير حبيب بل هو كذاب وضاع باتفاق اهل الجرح والتعديل ولم يعتمد احد من العلماء على نقله والاسناد الثانى فيه مجهول لا يعرف حاله "(٥)

خلاصہ اس عبارت کا یہ ہے کہ اس روایت کے دو اسناد ہیں ایک میں کذاب راوی ہے۔ دوسرے میں مجہول ہے۔ دوسری روایت کے بارے میں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے یہ قول کیا ہے کہ اس میں بعض ایسے راوی ہیں جنہیں میں نہیں جانتا۔

"ورويت من طريق اخرى ذكرها ابن عبدالبر وفى اسنادها من لا نعرفه "(٦)

اس روایت کی سند ابن عبدالبر اندلسی نے اس طرح پیش کی ہے کہ

"وقد روى محمد بن على الجبلى وكان من ثقات المسلمين بالقيروان

---

(۱) دیکھئے تہذیب التہذیب، ص ۵۵، ج ۲۔ (۲) تقریب، ص ۱۸۳، ج ۱۔

(۳) التمہید، ص ۳۴۹، ج ۳۔ (۴) مجموع الفتاوی، ص ۲۴۰، ج ۵۔

(۵) مختصر الصواعق، ص ۱۲۳۸، ج ۳۔ (۶) مجموع الفتاوی، ص ۲۴۰، ج ۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



قال حدثنا جامع بن سواده بمصر قال حدثنا مطرف عن مالك بن آنس "(۱)

اب ہم ان رواۃ کو دیکھتے ہیں کہ تقلید تو ہم جناب عالی کی نہیں کر سکتے ،اس سند کے پہلے راوی محمد بن علی الجبلی کے بارے میں حافظ مشرق خطیب بغدادیؒ لکھتے ہیں:

"وقیل انه کان رافضیا شدید الترفض "(۲)

کہا گیا ہے کہ وہ سخت ترین رافضی تھا۔ابن الجوزیؒ نے لکھا ہے

"وذکر انه کان شدید الترفض"(۳)

یہی بات دیگر محدثین نے بھی نقل کی ہے۔اس سند کا دوسرا راوی جامع بن سوادہ ہے۔اس کے حال میں ذھبیؒ لکھتے ہیں:

"جامع بن سواده عن آدم بن ابی ایاس بخبر کذب فی الجمع بین الزوجین کانه وضعه"(٤)

جامع بن سوداہ نے آدم بن ابی ایاس سے ایک جھوٹی روایت زوجین کے جمع کے بارے میں نقل کی ہے۔لگتا یہ ہے کہ گویا اس نے خود اسے وضع کیا ہے۔امام دارقطنیؒ لکھتے ہیں:

"الحدیث باطل وجامع ضعیف"(٥)

حافظ ابن الجوزیؒ لکھتے ہیں:

"وجامع بن سواده مجهول "(٦)

اور اسی ''جامع'' کو فتنی نے

"جامع بن سواده ضعیف"(۷)

لکھا ہے اور ابن عراق نے اسے وضاعین کی فہرست میں شمار کیا ہے اور ساتھ امام ذہبیؒ کا اوپر درج شدہ قول نقل کیا ہے۔(۸)

امام ذہبیؒ کے اس قول سے حافظ ابن حجرؒ نے بھی اتفاق کیا ہے کہ اس کے قول کو بلا تنقید و تجریح لسان میں نقل کیا ہے۔امام البانیؒ نے بھی اسے ضعیف اور اس کی روایت کو موضوع قرار دیا ہے۔''(۹)

(۱) التمہید ،ص ۳۴۹ ،ج ۳۔ (۲) تاریخ بغداد ،ص ۳۰، ج ۳۔
(۳) المنتظم ،ص ۳۳۹ ،ج ۹۔ (۴) المغنی ،ص ۱۹۸، ج ۱۔
(۵) لسان المیزان ،ص ۱۱۵ ،ج ۲۔ (۶) الموضوعات ،ص ۲۷۹ ،ج ۲۔
(۷) قانون ،ص ۲۴۶۔ (۸) تنزیہ الشریعۃ ،ص ۴۴ ،ج ۱۔
(۹) الضعیفہ ،ص ۵۵٦ ،ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ایسی روایت پر اعتماد اھلِ حق میں سے کون کرے گا؟ مگر جنابِ عالی ہے کہ اس کو دلیل میں پیش کرتے ہیں۔ خلاصہ اس بحث کا یہ نکلا کہ یہ روایت اس قابل نہیں ہے کہ اس پر اعتماد وتعویل کوئی کرے اور اگر جناب سلیم اللہ صاحب پھر بھی اپنی بات پر مصر ہو۔ تو ہم عرض کریں گے کہ اس کا مفہوم وہ نہیں ہے جو آپ لوگوں نے متعین کیا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے نزول کے ساتھ رحمت، عفو اور استجابت کی کثرت ہوتی ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کے اُمر میں سے ہیں۔

"وقد يحتمل ان يكون كما قال مالك رحمه الله على معنى انه تنزل رحمته وقضاء ه بالعفو والاستجابة وذالك من أمره اى اكثر ما يكون فى ذلك الوقت"(۱)

تو اس مفہوم میں سرے سے نزول باری تعالیٰ کی تاویل ہی نہیں ہے۔ الحمد للہ رب العالمین

## تاویل کی چوتھی روایت:

جناب سلیم اللہ صاحب نے تاویل کے بارے میں اور ایک روایت امام اہل سنت والجماعت احمد بن حنبلؒ سے نقل کی ہے لکھتے ہیں:

''امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ کے بھتیجے سے مروی ہے کہ امام صاحب نے وجاء ربک اور آیا آپ کا رب کی تاویل وجاء ثوابہ اور ''آیا رب کا ثواب'' سے فرمائی۔ امام بیہقیؒ فرماتے ہیں کہ اس سند پہ کسی قسم کے شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے۔''(۲)

ہم اس عبارت کے حوالے سے چند گزارشات پیش کرتے ہیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ اس ''شیخ الحدیث'' نے تو امام بیہقیؒ کی تصحیح پر اعتماد کیا ہے لیکن اس مکتب کے ایک دوسرے ''شیخ الحدیث'' جناب حبیب اللہ ڈیروی ہے جنہوں نے ایک کتاب لکھی ہے۔ جس میں ایک جگہ اسی امام ابوبکر بیہقیؒ کے بارے میں لکھا ہے کہ

''حضرت بیہقیؒ نے اپنے مذہب کی حمایت میں دو جرم کا ارتکاب کیا ہے۔''(۳) اور دوسری جگہ لکھا ہے

''حضرت امام بیہقیؒ نے زبردست خیانت کا ارتکاب کیا ہے۔''(۴)

اس شیخ الحدیث کی گوہر افشانیوں کے لیے محدث اثری صان اللہ قدرہ کی ''تنقیح الکلام'' ملاحظہ فرمالیں۔ یعنی ایک شیخ الحدیث اس کی تصحیح کا بھی اعتبار کرتے ہیں۔ دوسرا اسے نقل روایت میں ہی خائن قرار دیتے ہیں۔ اب بندہ کس شیخ الحدیث پر اعتماد کریں۔

(۱) التمہید ص ۳۵۰، ج ۳۔ (۲) کشف البیان ص ۱۷۱، ج ۱۔

(۳) توضیح الکلام پر ایک نظر ص ۱۳۱۔ (۴) ایضاً ص ۱۳۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کس کا یقین کیجئے کا کس کا یقین نہ کیجئے        لائے ہیں بزم ناز سے یار خبر الگ الگ

جناب ''استاذ المحدثین'' نے صرف حوالہ ''البدایۃ والنھایۃ'' کا دیا ہے تاکہ لوگ اسے جھمیہ کے ''امام العصر جرکسی'' کا چربہ نہ سمجھ لے۔ حالانکہ یہی بات اس نے مقدمات میں ابوبکر بیہقیؒ سے نقل کی ہے اور اس میں یہ بھی لکھا ہے کہ اسماء شریعت اور لغت سے ماخوذ ہیں اور اھل لغت نے جسم کا وضع اس ذات کے لیے کیا ہے جو طول اور عرض رکھتی ہو۔

''ومن جملة ما قال فيه نقلا عن الامام ابى الفضل التميمى رئيس الحنابله ببغداد وابن رئيسهاانكر احمد علىٰ من قال بالجسم وقال ان الاسماء ماخوذة من الشريعة واللغة واهل اللغة وضعوا هذا الاسم علىٰ ذى طول وعرض وسمك وتركيب وصورة وتاليف والله سبحانه خارج عن ذلك كله ''(۱)

جھمیہ کے الامام المفتری جانتے ہیں کہ ابوالفضلؒ تمیمی اور امام احمدؒ کے درمیان کتنا فاصلہ ہے۔ اس شخص نے سند کے ساتھ امام احمدؒ سے یہ بات نقل نہیں کی ہے۔ مگر پھر بھی جرکسی نے اس پر اعتماد کیا ہے کیونکہ اس ''بے سند'' بات سے جھمیت کو تقویت ملتی ہے۔ حالانکہ امام احمدؒ کے متواتر اقوال اس مجہول اور موضوع روایت کے مناقض ہیں۔ ہم نے اس پر پہلی جلد میں بات کی ہے۔ ادھر ضمناً آگئی ہے۔ اصل میں ہم کہنا چاہ رہے تھے کہ ابوبکر بیہقیؒ کی وہ بات جناب نے جھمیہ کے ''امام العصر جرکسی'' سے نقل کی ہے۔ الفاظ یہ ہیں۔

''وقال البيهقى فيه ايضا وانبأنا الحاكم قال حدثنا ابو عمر و بن السماك قال حدثنا حنبل ابن اسحاق قال سمعت عمى اباعبدالله يعنى الامام احمد........قال البيهقى هذا اسناد صحيح لاغبار عليه ''(۲)

یہاں یہ خیال رہے کہ ابو عمر عثمان بن احمد بن السماک سنہ ۳۴۴ھ کو وفات پاگئے ہیں اور حنبل بن اسحاق ۲۷۳ھ نے وفات پائی ہے۔ یعنی ۷۱ سال درمیان میں ہے یہ بات ہم نے پہلی لکھی تھی۔ مگر بعد میں نے حافظ مشرق خطیب بغدادی کی تصریح پائی۔

''روى عنه ......وابو عمر و بن السماك وكان ثقة ثبتا''(۳)

تو تسلی ہوگئی۔ اگرچہ اصحاب الجرح والتعدیل نے محمد بن عبیداللہ المنادی المتوفی ۲۷۱ھ سے سماع کی

(۱) المقدمات، ص ۹۵۔ (۲) المقدمات، ص ۹۵۔

(۳) تاریخ بغداد ص ۳۶۰، ج ۶۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



بات بھی کی ہے مگر ان سے تسلی نہیں ہوئی۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ "حنبل کی روایت ہے۔ جو انہوں نے امام احمد بن حنبلؒ سے نقل کی ہے۔ ہم نے اس مسئلے پر پہلی جلد ص ۵۸۲ میں تفصیل سے لکھا ہے اور تین وجوہات ذکر کی ہیں۔ احباب ایک بار پھر ملاحظہ فرمالیں۔ یہاں ہم "حنبل" کی وہ دو روایات ذکر کرتے ہیں۔ جن کو اهل مذہب نے رد کر دیا ہے۔ ایک میں انہوں نے اپنے نقل کردہ بات کے خلاف روایت نقل کی ہے اور دوسرے میں ایسی روایت نقل کی ہے کہ جس کے ذکر میں وہ متفرد ہیں۔ ملاحظہ ہوں۔

"مثاله ما نقله الخلا ل عن حنبل قال حنبل قال أحمد ان نسی التسمية علىٰ الذبيحة والكلب أبيح قال الخلال سها حنبل فی نقله فانه قال فی اول مسألته اذا نسی وقتل لم يؤكل ونقل حنبل ايضا عن الامام احمد انه قال فی تكفين المحرم لا تغطی رجلاه قال الخلال لا اعرف هذا فی الاحاديث ولا رواه احد عن ابی عبدالله غير حنبل وهو عندی وهم من حنبل "(۱)

امام خلالؒ نے حنبل سے نقل کیا کہ انہوں نے کہا کہ امام احمد کا قول ہے اگر ایک آدمی تسمیہ پڑھنا ذبیحہ اور کتے (چھوڑنے) پر بھول گیا۔ تو وہ جائز ہے۔ خلال کہتے ہیں کہ حنبل کو سہو ہوا ہے۔ کیونکہ انہوں نے اپنے پہلے مسئلہ میں یہ کہا ہے کہ اگر وہ تسمیہ بھول گیا اور اس کتے نے اسے قتل کر دیا تو نہیں کھایا جائے گا۔ اسی طرح حنبل نے امام احمدؒ سے نقل کیا کہ انہوں نے "محرم" کی تکفین کے بارے میں فرمایا ہے کہ ان کے پاؤں نہیں چھپائے جائیں گے۔ خلالؒ کہتے ہیں کہ اس بات کو میں نے احادیث میں نہیں پایا ہے اور نہ حنبل کے سوا کسی اور راوی نے امام احمد بن حنبلؒ سے یہ روایت کی ہے۔ میرے نزدیک یہ حنبل کا وہم ہے۔

ان دو روایات کے ذکر سے ہمارا مقصود یہ ہے کہ حنبلؒ جب روایت میں متفرد ہوتے ہیں تو اس میں ان کو وہم اور سہو لاحق ہو جاتا ہے اور اس روایت میں حنبل یقیناً متفرد ہے۔ جس میں "تاویل" کی یہ بات آئی ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں۔

"ولم ينقل هذا غيره ممن نقل مناظرته فی المحنة كعبدالله بن احمد وصالح بن احمد والمروزی وغيره۔ "(۲)

(۱) الجامع لعلوم الامام احمد ص ۳۵۳، ج ۱۲ (۲) مجموع الفتاویٰ ج ص ۳۲۹ ن ۵

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com



یعنی اس روایت میں حنبل منفرد ہے۔ عبداللہ، صالح اور مروزی وغیرہ نے ایسی کوئی روایت نقل نہیں کی ہے جب کہ وہ بھی المحنۃ کے راوی ہیں۔ شیخ الاسلامؒ آگے لکھتے ہیں:

"ولا ريب ان المنقول المتواتر عن احمد يناقض هذه الرواية "(۱)

یعنی اس میں تو کوئی شک نہیں کہ امام احمدؒ سے بتواتر منقول اقوال اس روایت کے مناقض ہیں۔

مگر لطف یہ ہے کہ جہمیوں کو یہی ایک روایت بہائی ہے۔ اس لیے ان میں ہر ''محقق'' اسی روایت کا سہارا لیتے ہیں۔ جھمیہ کے ''امام العصر جرکسی'' لکھتے ہیں:

"قال البيهقیؒ في مناقب أحمد ابنانا الحاكم قال حدثنا ابو عمرو بن سماك قال حدثنا حنبل بن اسحاق قال سمعت عمي ابا عبدالله يعني احمد يقول اجتحوا علي يؤمئذ يعني يوم نوظرفي دارامير المؤمنين فقالوا تجيء سورة البقرة وتجيء سورة تبارك فقلت لهم انما هو الثواب قال الله تعالىٰ "وجاء ربك " انما تأتي قدرته"(۲)

یعنی ابوبکر بیہقیؒ نے حاکم سے از ابن سماک از حنبل بن اسحٰق از امام احمد بن حنبل روایت کی ہے کہ حنفی معتزلیوں نے مجھ پر اس دن حجت قائم کی یعنی اس دن جب امام احمدؒ کے ساتھ امیر المؤمنین کے دربار میں مناظرہ کیا گیا، تو ان لوگوں نے کہا سورت بقرہ بروز قیامت آجائے گی اور سورت تبارک بروز قیامت آجائے گی تو میں نے ان سے کہا کہ اس سے مراد ثواب ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ''وجاء ربک'' اس سے اس کی قدرت مراد ہے۔

ابوبکر بیہقیؒ نے اس روایت سے اپنی اشعریت کے لیے دلیل پیدا کی ہے۔ اس لیے تو لکھا ہے کہ

"وفيه دليل علىٰ انه كان لا يعتقد في المجيء الذي ورد به الكتاب والنزول الذي وردت به السنة انتقالا من مكان الى مكان كمجيء ذوات الاجسام ونزولها وانما هو عبارة عن ظهور آيات قدرته "(۳)

حالانکہ ایسی کوئی بات نہیں۔ اہل سنت میں سے کوئی بھی اللہ تعالیٰ کے بارے میں یہ اعتقاد نہیں رکھتا کہ اس کا نزول اور اس کی مجیئت مخلوق کے نزول اور مجیئت کی طرح ہے۔ جو شخص ایسا اعتقاد رکھتا ہے۔ اس کی ضلالت میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ شیخ الاسلامؒ فرماتے ہیں:

(۱) ایضاً ص ۲۴۰، ج ۵۔ (۲) العقیدۃ والکلام ص ۵۰۴۔
(۳) ایضاً۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"ولا ریب ان من جعل الرب جسما من جنس المخلوقات فهو من اعظم المبتدعة ضلالادع من یقول منهم انه لحم و دم ونحو ذلك من الضلالات المنقولة عنهم "(۱)

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ جو آدمی اللہ تعالیٰ کو ایک جسم قرار دیتا ہے۔مخلوقات کی جنس میں سے تو وہ ضلالت وگمراہی میں بڑے مبتدعین کے مانند ہے۔اس آدمی کو تو چھوڑیئے جو یہ کہتا ہے کہ اللہ خون اور گوشت سے مرکب ہے یا اس طرح کی دیگر ضلالت بکتا ہے۔جو ان سے منقول ہیں۔

درج بالا عبارت کا جو خط کشیدہ حصہ ہے تو اس کی بنیاد امام احمد بن حنبلؒ کی عبارت میں نہیں ہے۔پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ روایت ثابت ہی نہیں ہے۔حنبلؒ کو غلطی لگی ہے اگر ثابت ہے تو یہ ان کے متواتر اقوال کے خلاف ہے۔اگر نہیں تو پھر یہ بات امام احمد بن حنبلؒ نے ان سے بطور معارضہ کہی ہے۔

حافظ ابن القیمؒ لکھتے ہیں:

"فاحمد ذکر ذلك علىٰ وجه المعارضة والالزام لخصومه بما یعتقدونه فی نظیر ما احتجوا به علیه لا أنه یعتقد ذلك والمعارضه لا تستلزم اعتقاد المعارض صحة ما عارض به "(۲)

جب یہ بات امام احمدؒ نے ان سے بطور معارضہ کہی تو پھر یہ امام احمدؒ کا اعتقاد نہیں ہوا۔پھر کیونکر اس کو ہم پر حجت بنایا جا سکتا ہے؟ گویا تین احتمالات اس روایت کے سامنے اہل مذہب محققین نے رکھ دیئے ہیں۔اور یہ تو مشہور ہی ہے۔

"اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال "

پھر ہم کہتے ہیں کہ اگر ہم اس اشعری محقق کی اس ماخوذ نتیجے کو تسلیم بھی کر لیں پھر بھی عرض کریں گے کہ جب آپ کے نزدیک حنبلؒ کی روایت قابل قبول ہے تو ہم بھی ایک روایت پیش کرتے ہیں۔

قاضی ابویعلیٰؒ فرماتے ہیں:

قال حنبل قلت لابی عبدالله ینزل الله عزوجل الی السمآء الدنیا ؟قال نعم قلت نزوله بعلمه ام بماذا؟فقال اسکت عن هذاوغضب وقال مالك ولهذا امض الحدیث علىٰ ما روی "(۳)

(۱) الفتاویٰ الکبریٰ،ص ۵۴۷،ج ۶۔ (۲) مختصر الصواعق،ص ۱۲۳۶،ج ۳۔

(۳) ابطال التاویلات،ص ۲۶۰،ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



یعنی حنبل کہتے ہیں کہ میں نے ابو عبداللہ یعنی امام احمدؒ سے پوچھا کیا اللہ تعالیٰ آسمان دنیا پر نزول فرماتے ہیں؟ انہوں نے فرمایا ہاں میں نے کہا کہ یہ ''نزول'' علم کا ہے یا کسی اور چیز کا؟ تو انہوں نے فرمایا چپ رہو اس ''تاویل'' سے اور غصہ کیا پھر فرمایا تجھے اس ''تاویل'' سے کیا تعلق ہے؟ حدیث کو اسی طرح سے چلاؤ جیسا کہ وہ آئی ہے۔

یہی روایت امام احمد بن حنبلؒ سے ابن منصورؒ، احمد بن حسینؒ بن حسان، یوسفؒ بن موسیٰ وغیرہ نے بھی نقل کی ہے۔ یعنی اس روایت میں حنبلؒ متفرد نہیں ہے اور راوی بھی ان کے ساتھ متفق ہیں۔ دوسری بات اس میں یہ ہے کہ ''نزول باری تعالیٰ'' کا اقرار کیا ہے۔ اس کو ''قدرت کا ظہور'' نہیں قرار دیا جیسا کہ بیہقیؒ نے یہ مفہوم کشید کیا ہے۔ تیسری بات اس روایت میں یہ ہے کہ ''تاویل'' کی تردید کی اور غصے کا اظہار کیا اور فرمایا۔ مالک ولہذا امض الحدیث اب اس امام اہل سنت کے بارے میں یہ کس طرح باور کیا جا سکتا ہے کہ لوگوں پر تو ''تاویل'' کو ممنوع قرار دیں اور غصے کا اظہار فرمائے۔ حدیث کو ظاہر پر چلانے کی بات کریں مگر خود تاویل کرتا پھریں؟ حنبلؒ بھی کوئی معمولی عامی آدمی نہیں تھے۔ جس کو امیوں کے صف میں رکھا جائے۔ ان دو روایات میں تطبیق کی صورت یہی ہے کہ امام احمدؒ نے وہ بات معتزلہ کے متکلمین سے بطور معارضہ کہی ہے۔ یہ تو درمیان میں بات آگئی ورنہ ہم یہی کہنا چاہ رہے تھے کہ جھمیہ کے ''محقق'' لوگ ہمیشہ اس روایت سے اپنا نام نکالنا چاہتے ہیں۔ جناب ڈاکٹر عبدالواحد صاحب ''جو خیر سے رئیس دارالافتاء والتحقیق'' بھی ہیں نے بھی اس روایت کو اپنی کتاب میں پیش کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

> ''امام احمد رحمۃ اللہ نے ذکر کیا کہ مناظرہ کے دن فریق مخالف نے میرے خلاف یہ دلیل دی کہ حدیث میں ہے کہ سورہ بقرہ اور سورت تبارک قیامت کے دن آئیں گی۔ میں نے جواب دیا کہ اس سے مراد ان کا ثواب ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ''وجاء ربک والملک صفا صفا'' یعنی اس کی قدرت آئے گی۔''(۱)

حاصل اس کا یہ ہوا کہ اس طبقہ کے لوگ ہمیشہ ایک ایسے روایت سے استدلال کرتے ہیں۔ جو اہل مذہب کے ہاں ''شاذ'' ہو۔ اگر کوئی شخص خود ان کے ساتھ اس طرح کا رویہ اپنائیں کہ ان کے مذہب کے ''شاذ'' اقوال پر استدلال کی بنیاد رکھ لیں۔ تو یہ لوگ چیخ و پکار سے پوری دنیا کو بہرا بنا دیں کہ ہمارا یہ مذہب نہیں ہے یہ لوگ ہمارے مذہب سے غلط استدلال کر رہے ہیں۔ اور صاحب البیت ادری بما فیہ کا مقولہ ہر جاہل و عامی شخص کو سنائیں۔ سیدنا ابو ہریرہؓ کے ساتھ ان لوگوں کا جو رویہ ہے وہ کسی سے مخفی نہیں ہے۔

(۱) سلفی عقائد ص ۴۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



عیسیٰ بن ابان حنفی سیدنا ابو ہریرہؓ کے بارے میں کہتے ہیں:

"ویقبل من حدیث ابی ھریرہ مالم یردہ القیاس ولم یخالف نظائرہ من السنة المعروفة الاان یکون شیء من ذلک قبلہ الصحابة والتابعون ولم یردوہ قال ولم ینزل حدیث ابی ھریرۃؓ منزلة حدیث غیرہ من المعروفین بحمل الحدیث والحفظ لکثرۃ ماانکرا لناس من حدیثہ"[1]

کمال ہے وہ کون لوگ ہے جو روایت حدیث میں سیدنا ابوھریرۃؓ سے بڑھکر ہیں؟ ہم یہ کہنا چاہتے تھے کہ ان لوگوں کا عجیب متضاد رویہ ہے۔ جب پسند نہ آئے تو سیدنا ابوھریرۃؓ جو حافظ الامۃ علی الاطلاق ہیں کی وہ روایتیں بھی نہیں مانتے جو سلسلۃ الذھب ہیں۔ مگر جب انکو پسند آجائے تو حنبل کے وہ روایات جو متواتر اقوال امام احمد کے خلاف ہوں وہ بھی مانتے ہیں بلکہ انہی روایات کو امام احمدؒ کا اصل مذہب قرار دیتے ہیں۔

یہاں دیکھ لیجئے کہ عیسیٰ بن ابان سیدنا ابوھریرۃؓ کی روایت کی قبولیت کے لیے یہ شرط لگاتے ہیں کہ وہ اپنے نظائر کے مخالف نہ ہو جو سنت معروفہ میں وارد ہیں۔ ہم بھی "حنبل" کی روایت کے حوالے سے انہیں یہ قاعدہ یاد دلاتے ہیں کہ "حنبل" کے وہ روایات قابل قبول ہیں جو دیگر متواتر روایات کے مخالف نہ ہو، اور اھل مذہب نے اسے قبولت عطا کی ہو۔ استطرادا یہ عرض ہے کہ یہ جو بعض لوگ جگہ جگہ لکھتے ہیں کہ ولم یقبل ابن عباس روایتہ ......... وعارضہ بالقیاس۔ تو اس کا یہ مطلب قطعاً نہیں ہے۔ جو ان لوگوں نے لیا ہے کہ حدیث کو خلاف قیاس جان کر رد کیا جا سکتا ہے جیسا کہ ہمارے زمانے کے مدعیان درایت خیال کرتے ہیں۔[2] بلکہ اس کا یہ مطلب تھا کہ اے ابوھریرۃؓ تم نے اسے عموم پر محمول کیا ہے۔ حالانکہ یہ حدیث خوراکی اشیاء تک محدود ہے۔ یعنی مخصوص ہے۔ یعنی مسئلہ تعمیم و تخصیص کا تھا۔ ان لوگوں نے اسے حدیث کے رد و قبول حدیث کا مسئلہ بنا دیا ہے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

## آخری جست اور تاویل:

جناب سلیم اللہ صاحب ائمہ کرام کے اقوال سے فارغ ہونے کے بعد اپنے علم کا اظہار یوں کرتے ہیں کہ

"حقیقت یہ ہے کہ قرآن و حدیث میں متعدد ایسے مقامات ہیں جہاں الفاظ کی ظاہری دلالت سے قطع نظر کر کے مجاز و استعارے کی آڑ لی جاتی ہے اور چاو ناچار تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ جب تک اس انداز بیان کی توجیہ مجاز کی روشنی میں نہ کیجائے۔ تو افہام و تفہیم کے تقاضے پورے نہیں ہو سکتے۔ مثلا قرآن کریم میں ہے۔ کل شیء ھالک الا وجھہ[1] ہر چیز کو فنا ہے مگر اس کا منہ (ذات) اگر یہاں

(۱) الفصول، ج ۱۷، ج ۲۔ (۲) دیکھئے سیرت النبی جلد ا، ص ۵۰۔ (۳) القصص ۸۸۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com



"وجہ" یعنی چہرے کی تاویل ذات سے نہ کی جائے۔ تو پھر آیت کریمہ کا صاف صاف مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کے ید، قدم، ساق (جنہیں غیر مقلدین اللہ کے عضو تسلیم کرتے ہیں) فنا اور زوال پذیر ہو جائیں گے۔ صرف باری تعالیٰ کا چہرہ ہی قائم و دائم رہے گا۔ چنانچہ اس مقام پر خود غیر مقلدین تعبیر و تاویل کی ضرورت سے بے نیاز نہ رہ سکے اور ان کے لیے "وجہ" کی تاویل ذات سے کرنے کے علاوہ کوئی چارہ کار نہ رہا۔"(۱)

جھوٹ اس مکتب کا مایہ افتخار ہے۔ اس لیے جناب استاذ المحدثین "مولوی صاحب" کو بولنے کے بغیر چارہ نہیں رہا۔ آخر دین مقصود ہے تو اس کا کام دین کی خدمت ہے۔ سچ نہ ملے تو جھوٹ سے کام بھی چلا لیتے ہیں۔ ہم چند باتیں پیش کرنا چاہتے ہیں۔

**اعضاء کی بات تہمت ہے:**

جناب مولوی سلیم اللہ صاحب نے قوسین میں یہ جملہ لکھا ہے کہ "جنہیں غیر مقلدین اللہ کے عضو تسلیم کرتے ہیں" گویا ہم اور ہمارے اکابر ید، قدم، ساق وغیرہ کو اعضاء الٰہی تصور کرتے ہیں۔ اس کذاب وافاک مولوی صاحب عاملہ اللہ بغضہ نے یہ بھی نہیں سوچا کہ یہ کام تو خود وہ کر رہے ہیں۔ خود "مولوی جی" نے لکھا ہے:

"ان صفات متشابہات کو مجازی معنوں پر محمول نہ کیا جائے بلکہ وہ ظاہری معنی مراد لیے جائیں جسے آپ زائد معنی سے تعبیر کر رہے ہیں۔ تو ظاہر ہے کہ وہ کھلی ہوئی تجسیم پر دلالت کناں ہیں۔ اس لیے اہل سنت والجماعت نے اس تعبیر سے گریز فرمایا۔"(۲)

ایک دوسرے جہمی نے بھی لکھا ہے کہ:

"جب صفات ذاتیہ خبریہ سے سلفیوں کے نزدیک ان کے معنی حقیقی مراد ہیں۔ تو یہ صفات نہ ہوں گی۔ بلکہ ذات کے اجزاء و ابعاض ہوں گے جیسا کہ انسان میں ہوتے ہیں۔ البتہ تشبیہ سے بچنے کے لیے سلفی ساتھ میں یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ، پاؤں وغیرہ مخلوق کے سے نہیں ہیں۔ یعنی ان کے شکل کے نہیں ہیں۔"(۳)

مولوی سلیم اللہ صاحب نے ایک اور جگہ لکھا ہے

"کہ ید، استواء، آنکھ، ساق وغیرہ ہاتھ، قرار پکڑنے، آنکھ، پنڈلی وغیرہ ہونے پر دلالت کناں ہیں۔

---

(۱) کشف البیان، ص ۷۲۔ (۲) کشف البیان، ص ۱۶۹ ج ۔

(۳) [illegible]

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



تو انہیں اسلاف نے صفات متشابہات قرار دیدیا ہے کیونکہ اگر انہیں حقیقی معنی پر محمول کیا جائے تو تجسیم وتشبیہ کی راہیں کھلتی ہیں۔''(۱)

یہ تو بالکل سفید جھوٹ ہے کہ سلف نے صفات خبریہ کے نصوص کو متشابہ قرار دیا ہے کوئی مائی کا لعل اسے سلف طیب سے ثابت نہیں کرسکتا۔ ورنہ میدان حاضر ہے ہم پوچھتے ہیں کہ ''کھلی تجسیم پر دلالت کناں آیات'' کو کس نے نازل کیا ہے؟ کیا وہ متکلمین کی طرح ''تجسیم سے خالی عبارتیں'' نہیں لکھ سکتے تھے؟ اور کیا جب ''ان نصوص کے ''حقیقی معنی'' اجزاء واعضاء ہیں۔ تو اللہ تعالیٰ کو یہ پتہ نہیں تھا؟ اگر تھا تو کیا ان پر یہ لازم نہیں تھا کہ وہ اور ان کے رسول علیہ السلام لوگوں کو بتاتے کہ ان صفات سے مجازی معنی مراد ہیں؟ اگر نہیں تو کیوں نہیں؟ اور اگر لازم تھا تو انہوں نے یہ بات کہاں کہی ہے؟ یہ ''ظالم'' خود نصوص قرآن وسنت کا ظاہر وہ قرار دیتے ہیں۔ جو انسانوں کے اعضاء کے ہوتے ہیں۔ مگر متھم ہمیں کرتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اگر ایسی عبارتیں کوئی مصنف لکھ لیں کہ جن کا ''ظاہری اور حقیقی'' معنی اعضاء اور جوارح ہو اور اسے اللہ تعالیٰ کی شان میں استعمال کریں تو اس شخص کا کیا حکم ہے؟ اگر تم لوگ اسے کافر قرار دیتے ہو یا پھر گمراہ تو اللہ تعالیٰ اور اسکے رسول کا پھر آپ کے نزدیک کیا حکم ہے؟ انہوں نے بھی ایسے عبارات لکھے ہیں کہ جن کا ''حقیقی اور ظاہری معنی'' اعضاء وجوارح ہیں؟ اگر اللہ ورسول پر بھی آپ وہی حکم جاری کرتے ہیں جو آپ دوسرے لوگوں پر جاری کرتے ہیں۔ تب تو آپ ایمان سے فارغ ہوگئے اور اگر آپ فرق کرتے ہیں تو پھر اس فرق کی شرعی دلیل بیان فرما دیجئے کہ کیوں اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کے لیے یہ جائز ہے۔ دیگر لوگوں کے لیے ان کا اتباع کفر وضلالت ہے؟ بلکہ جو جھمی حضرات تفویض کو سلف کی طرف منسوب کرتے ہیں؟ وہ ان کو بھی مجسمہ قرار دیتے ہیں کیونکہ اگر وہ نصوص کے معنیٰ مجازی کا تعین کیے بغیر حقیقی معنی کی تفویض کرتے ہیں تو پھر وہ اعضاء وجوارح کی تفویض کرتے ہیں اور اگر ''ظاہری وحقیقی'' معنیٰ کو رد کرتے ہیں تو پھر تفویض کہاں ہے؟ یہ تو تاویل ہے ہم تو نصوص کا ''ظاہر'' تجسیم وتشبیہ جھمیوں کی طرح نہیں قرار دیتے ہیں۔ پھر ہم اسے کیسے ''اعضاء'' کا نام دے سکتے ہیں؟ ایک عبارت ملاحظہ ہو www.kitabosunnat.com

حافظ مشرق جناب خطیب بغدادی جو جھمیوں کے آنکھوں میں کانٹے کی طرح کھٹکتا ہے، لکھتے ہیں:

''فاما ما روی منها فی السنن الصحاح فمذهب السلف اثباتها واجرائها علیٰ ظواهرها ونفی الکیفیة والتشبیه عنها''(۲)

صفات میں کلام یہ ہے کہ جو سنن میں صحیح روایات وارد ہیں تو مذہب سلف اس کے بارے میں یہ ہے

(۱) کشف البیان، ص ۱۶۲، ج ۱ (۲) العلو، ص ۱۳۳۵، ج ۲

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



کہ ان کا اثبات کیا جائے اور ان کو ''ظاہر'' پر جاری کیا جائے اور ان سے تشبیہ اور کیفیت کی نفی کی جائے۔

اگر نصوص کا ظاہر ''تشبیہ و تمثیل'' ہوتا یا بالفاظ مولوی صاحبان ''کھلی تجسیم'' اور ''اعضاء و جوارح'' ہوتے تو پھر ''ظاہر'' پر چلانے سے کفر و ضلالت لازم آتا۔ یہ ہم نہیں کہتے ہیں بلکہ مشہور جہمیوں نے یہ بات لکھی ہے کہ نصوص کو بغیر تاویل کیے ظاہر پر جاری کرنا جائز نہیں ہے۔ عصر حاضر کے ایک جہمی بوطی لکھتے ہیں: "اما ترك هذه النصوص علىٰ ظاهرها دون اى تاويل لها سواء كان اجماليا ام تفصيليا فهو غير جائز وهو شيء لم يجنح اليه سلف ولا خلف"[۱] یہ بات ہم نے پیچھے سقاف سے بالفاظ دیگر نقل کی ہے۔ احباب دیکھ لیں کہ خطیب اسے مذہب سلف طیب قرار دے رہے ہیں اور قاضی ابو یعلیٰؒ فرماتے ہیں کہ

"دليل آخر علىٰ ابطال التاويل ان الصحابة ومن بعدهم من التابعين حملوها علىٰ ظاهرها ولم يتعرضوا لتاويلها ولا صرفها عن ظاهرها فلو كان التاويل سايغا لكانوا اسبق لما فيه من ازالة التشبيه ورفع الشبهة بل قد روى عنهم مادل علىٰ ابطاله "[۲]

''تاویل'' کی بطلان پر ایک اور دلیل یہ ہے کہ صحابہ کرام اور ان کے بعد تابعین عظام نے ان نصوص کو ''ظاہر'' پر جاری کیا ہے اور ان کی تاویل سے تعرض نہیں کیا ہے اور نہ ہی ان کو ''ظاہر'' سے پھیر دیا ہے۔ اگر تاویل جائز ہوتی تو پہلے وہ 'تاویل' کر لیتے کیونکہ اس میں ازالہ تشبیہ بھی ہے اور شبہ کا رفع بھی ہے بلکہ ان سے ایسے اقوال مروی ہیں کہ جو ''تاویل'' کے بطلان پر دلیل ہیں۔

ادھر ہم بھی وہی بات کرتے ہیں کہ اگر ''نصوص'' کا ظاہر کھلی تجسیم یا پھر اعضاء و جوارح ہیں تو پھر ان کا ''ظاہر'' پر جاری کرنا کفر و ضلالت کو رواج دینا ہے۔ اب یا تو یہ مان لو کہ نصوص کا ظاہر ''اعضاء و جوارح'' اور ''کھلی تجسیم'' نہیں ہے اور یا پھر یہ مان لو کہ سلف طیب یعنی صحابہ کرام و تابعین عظام وغیرہ نے مسلمان معاشرہ میں کفر و ضلالت کو رواج دیا تھا۔ پہلی رائے اور پہلا مسلک اہل سنت والجماعت کا ہے دوسرا مسلک جہمیوں کے مسلک کا لازم بین ہے جو چاہے اختیار کر لیں۔

دل کی آزادی شہنشاہی شکم سامان موت
فیصلہ تیرا تیرے ہاتھوں میں ہے دل یا شکم؟

ہمارے نزدیک تو ''ظاہر'' ان نصوص کا تشبیہ و تمثیل نہیں ہے۔ شیخ ابن عثیمینؒ فرماتے ہیں:

"ان قال قائل ان نصوص الصفات لا يجوز اجراء ها علىٰ ظاهرها لان

(۱) کتاب اللمع، ص ۲۷۔ (۲) ابطال التاویلات، ص ۷۱، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ظاهرها غیر مراد فجوابه ان یقال ما ذا ترید بالظاهر أترید مایظهر من النصوص من المعانی اللائقة بالله من غیر تمثیل فهذا الظاهر مراد للله ورسوله مطلقا ......أم ترید بالظاهر مافهمته من التمثیل فهذا غیر مراد لکنه لیس ظاهر نصوص الکتاب والسنة لان هذا الظاهر الذی فهمته کفروباطل بالنص والاجماع ولایمکن ان یکون ظاهر کلام الله ورسوله کفرا وباطلا ولا یرتضی ذلك احدمن المسلمین "[۱]

اگر کوئی قائل یہ کہے کہ نصوص صفات کا اجراء ''ظاہر'' پر جائز نہیں ہے کیونکہ ان نصوص کے ظواہر تو مراد نہیں ہے تو اس کا جواب یہی ہے کہ تو ''ظاہر'' سے کیا مراد لیتا ہے؟ کیا تو اس لفظ سے ان ''ظاہر'' معانی کا ارادہ کرتا ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ لائق اور شایان شان ہیں۔ جس میں کوئی تمثیل نہ ہو۔ تو یہ ''ظاہر'' تو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول علیہ السلام کا مطلقاً مراد ہے......... اور اگر تو اس ''ظاہر'' سے وہ تمثیل مراد لیتا ہے جو تم نے ان نصوص سے سمجھا ہے تو یہ نصوص قرآن وسنت کا ''ظاہر'' نہیں ہے کیونکہ ''ظاہر'' جو تم نے سمجھا ہے صراحتاً کفر اور باطل ہے۔ نص اور اجماع کی بنیاد پر یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کا ''ظاہر'' کفر اور باطل قرار پائے۔ اس بات کو کوئی بھی پسند نہیں کر سکتا۔ شیخ محقق محمد امین شنقیطیؒ فرماتے ہیں:

"اعلم اولا انه غلط فی هذا خلق لایحصی کثرة من المتاخرین فزعموا ان الظاهر المتبادر السابق الی الفهم من معنی الاستواء والید مثلا فی الایات القرآنیة هو مشابهة صفات الحوادث وقالوایجب علینا ان نصرفه عن ظاهره اجماعا لان اعتقاد ظاهره کفر لان من شبه الخالق بالمخلوق فهو کافر ،ولا یخفی علی ادنی عاقل ان حقیقة معنی هذا القول ان الله وصف نفسه فی کتابه بما ظاهره المتبادر منه السابق الی الفهم الکفر بالله والقول فیه بما لا یلیق به جل وعلا......ولایخفی ان هذا القول من اکبر الضلال ومن اعظم الافتراء علی الله جل و علا ورسوله علیہ السلام۔ والحق الذی لا یشك فیه ادنی عاقل ان کل وصف وصف الله به نفسه او وصفه به رسوله علیہ السلام فظاهرالمتبادر منه السابق الی فهم من فی قلبه شیء من الایمان هو التنزیه التام عن مشابهة شیء من

(۱) الاجابات العلمیۃ ص ۳۳

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com



صفات الحوادث"(۱)

پہلے یہ جان لو کہ اس مسئلے میں بہت سے لوگوں کو ٹھوکریں لگی ہیں جن کو شمار نہیں کیا جا سکتا ہے۔ ان لوگوں نے یہ زعم کیا ہے کہ "استواء" اور "ید" کے معنی کا جو "ظاہر" متبادر ہے۔ اور جو ذہن میں سب سے پہلے آتا ہے۔ قرآنی نصوص میں تو وہ حوادث اور مخلوقات کی مشابہت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم پر یہ واجب ہے کہ ان کو "ظاہر" سے اجماعا پھیر دیں۔ کیونکہ ان کے ظاہر کا اعتقاد رکھنا کفر ہے۔ اور جو مخلوق کے ساتھ خالق کو مشابہ قرار دیتا ہے تو وہ کافر ہے۔ مگر کسی ادنی عاقل شخص پر یہ مخفی نہیں ہے کہ اس قول کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نفس کو ایسے صفات سے موصوف قرار دیا ہے۔ جن کا "ظاہر" کفر ہے۔ اور اس میں ایسے قول کا قول کرنا جو اللہ تعالیٰ کے شان کے لائق نہیں ہے ...... تم پر مخفی نہ رہے کہ یہ قول بڑی گمراہی میں سے ہے اور اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول علیہ السلام پر بڑی افتراء ہے۔ وہ حق جس میں کوئی شک نہیں ہے۔ یہ ہے کہ وہ صفت جس سے اللہ تعالیٰ نے اپنے نفس کی توصیف ہو یا اس کے رسول علیہ السلام نے اس کی توصیف کی ہو تو اس کا "ظاہر" جو متبادر الی الفھم ہے۔ ان لوگوں کا فہم جن کے دل میں کچھ ایمان ہو، تو وہ تنزیہ کامل ہے۔ تمام مخلوقات کی مشابہت سے۔ امید ہے بات واضح ہوگئی ہوگی۔

## تاویل مع توجیہ غلط:

جناب سلیم اللہ صاحب نے اس اوپر درج شدہ عبارت میں یہ بات بھی لکھی ہے کہ "چنانچہ اسی مقام پر خود غیر مقلدین تاویل و تعبیر کی ضرورت سے بے نیاز نہ رہ سکے اور ان کے لیے "وجہ" کی تاویل ذات سے کرنے کے علاوہ کوئی چارہ کار نہیں رہا" ہم کہتے ہیں کہ یہ کوئی ایسی بات نہیں ہے۔ اس پر خوشی منانا فائدہ نہیں دے گا۔ حنفیہ کو دیکھیے کہ اس میں کرامیہ بھی ہیں کہ جن پر "تجسیم" کا الزام خود حنفیہ وارد کرتے ہیں اور جہمیہ بھی ہیں۔ جن کے خلاف خود معتدل حنفیوں نے لکھا ہے۔ پھر اپنے ملک میں دیکھ لیں کہ بریلوی حنفی بھی ہے جو شرک و بدعات کے انتہائی دلدادہ ہیں۔ یعنی مقابر پرست ہیں بعض ان میں جہمی حنفی بھی ہیں۔ جیسے رضا بجنوریؒ، یوسف بنوریؒ اور جناب سلیم اللہ وغیرہ، پھر ان میں شرک بیزار طبقہ بھی ہے۔ جسے "اشاعت توحید" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ جو دیوبندیوں کے صرف اس وجہ سے معتوب ہیں کہ وہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اور حافظ ابن القیمؒ وغیرہ کی کتابوں سے استفادہ کرتے ہیں اور شرک و بدعت کی تردید کرتے ہیں۔ اب اگر کوئی ان میں سے کسی کی کتاب لے لیں اور پھر اس کو دیوبندیوں کے خلاف حجت بنائے تو کیا جناب عالی کو یہ طریقہ منظور ہوگا؟ نہیں قطعاً نہیں۔ تو پھر ہمارے ایک عالم نے اگر ایک جگہ "تاویل" کی بات کی ہے۔ تو

(۱) اضواء البیان، ص۳۷۶، ج۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



اس کا یہ مطلب کیسے ہوا کہ سارے سلفی اسی تاویل کے قائل ہیں؟ یہ ایک انفرادی رائے ہے جو کسی شبہ کی بنا پر جناب مولانا محمد جوناگڑھیؒ صاحب نے اپنائی ہے۔ یہ نہ سلفیوں کے اکابر کی رائے ہے۔ اور نہ ہی مکتب سلفی میں اسے قبولیت حاصل ہے۔ ہمارے پاس چونکہ تفسیر جوناگڑھی نہیں ہے۔ اس لیے اس سے زیادہ اس پر بات نہیں کر سکتے ہیں۔ ممکن ہے کہ شیخ محمد جوناگڑھی رحمہ اللہ نے خیال کیا ہو کہ بقاء کی نسبت چہرے کی طرف کی گئی ہے۔ اور چہرے کی بقاء کو ذات کی بقاء لازم ہے۔ کیونکہ چہرے کے بغیر ذات کا تصور نہیں کیا جا سکتا ہے جیسا کہ شیخ ہراسؒ نے فرمایا ہے کہ فیقال انہ اسند البقاء الی الوجہ ویلزم منہ بقاء الذات[1] اگر یوں ہو تو بات ہی ختم ہو گئی ہے۔ اب آگے کا مبحث ملاحظہ ہو، ہم نے کہا کہ یہ تاویل مع توجیہ غلط ہے۔ پہلی بات یہ ہے کہ ہم نے پیچھے یہ بات بدلائل لکھی ہے کہ ہم نفس "تاویل" کے منکر نہیں ہیں۔ ہم جھمی تاویلات کے منکر ہیں۔ جو فی الحقیقت شارع علیہ السلام پر استدراک ہوتا ہے۔ یا پھر بے دلیل تاویلات جن کی کوئی اصل زبان میں نہیں ہوتی ہے۔

شیخ ابن عثیمین فرماتے ہیں:

"فان قال قائل الستم تنكرون على أهل التاويل تأويلهم ؟فالجواب نحن لا ننكر علىٰ أهل التاويل تاويلهم انماننكر علىٰ اهل التاويل تاويلهم الذى لا دليل عليه لانه اذالم يكن عليه دليل صارتحريفا وليس تاويلا واما التاويل الذى دل عليه الدليل فانه يعتبر من تفسير الكلام "[2]

اگر کوئی قائل یہ بات کرے کہ کیا تم اہل تاویل کی تاویل پر نکیر نہیں کرتے ہو؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اہل تاویل کی ہر تاویل پر نکیر نہیں کرتے بلکہ صرف ان تاویلات پر نکیر کرتے ہیں۔ جن پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوتی ہے اور جب کسی تاویل پر دلیل قائم نہ ہو تو پھر وہ تحریف بن جاتی ہے۔ "تاویل" نہیں رہتی۔ لیکن جس "تاویل" پر دلیل قائم ہو اس کو تفسیر کلام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اس عبارت سے یہ بحث روشن ہو گئی ہے کہ ہم نفس تاویل کے منکر نہیں ہے بلکہ جھمی تاویل اور بے دلیل "تاویل" کو نہیں مانتے۔ دوسری بات یہ ہے کہ درج بالا آیت کل شیء ھالک الا وجھہ[3] کا حکم صرف مخلوقات کے لیے ہے۔ ذات الٰہی کو یہ شامل ہی نہیں اور پھر یہ مخصوص بھی ہے۔ دیکھیے معتزلہ نے جب آیت قرآنی "اللہ خالق کل شیء" اس سے اس بات پر استدلال کیا کہ اس "کل شیء" میں خود قرآن مجید یعنی اللہ

(۱) شرح الواسطیہ، ص ۱۰۰۔ (۲) الاجابات، ص ۱۴۱، ج ۲۔

(۳) القصص: ۸۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



تعالیٰ کا کلام بھی شامل ہے۔ تو اس کے بہت سارے جوابات دیے گئے۔ ان میں سے ایک جواب نور الدین صابونی نے یہ دیا کہ

"المفهوم من مثل هذا الكلام ان يكون خالقا لغيره لا للذاته وصفاته فانّ من قال ضربت كل من فى الدار لا يفهم منه ضرب نفسه وإن كان هو فى الدار فكذا هذا"(۱)

یعنی اس جیسے کلام سے مفہوم یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ''غیر'' کا خالق ہے۔ اپنی ذات اور صفات کا نہیں۔ جو بندہ یہ کہتا ہے کہ میں اس گھر میں موجود ہر فرد کو مارونگا تو اسے یہ مفہوم نہیں لیا جاتا کہ وہ اپنے آپ کو بھی مارے گا۔ اگرچہ وہ بھی اس گھر میں موجود ہے۔ تو اس آیت میں بھی ایسا ہی مسئلہ ہے۔ خطیب شربینیؒ نے بھی اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے کہ ای مما يصح ان يكون مخلوقا فهو من العموم الذى يراد به الخصوص فلايدخل فى ذلك صفات الله تعالى(۲) تو ہم بھی ایسی بات درج بالا آیت میں کرتے ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ احباب جناب سلیم اللہ صاحب کی عبارت کا جواب بھی جان گئے ہوں گے۔ اس بات کو ایک اور زاویے سے سمجھ سکتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ بعض مفسرین مثلاً جلال الدین سیوطیؒ وغیرہ واللہ علی کل شیء قدیر میں تخصیص بالعقل کے قائل ہیں۔ لکھتے ہیں خص العقل ذاته فليس عليها بقادر یعنی عقل نے اللہ تعالیٰ کی ذات کو خاص کیا ہے۔ وہ اس پر قادر نہیں ہے۔

جب آپ لوگوں کے نزدیک ''وہ اللہ تعالیٰ اس پر یعنی اپنی ذات قادر نہیں ہے'' تو پھر اس کے اہلاک پر کیوں کر وہ قادر ہوں گے؟ یہ بات عقل قبول نہیں کرتی ہے۔ اس لیے ہم یہ کہتے ہیں کہ ہلاکت کا حکم ذات الٰہی کو شامل نہیں ہے۔ یہ محض جہمیوں کے شور شغب کا نتیجہ ہے۔ ورنہ کوئی بھی معقول آدمی اس آیت کا یہ مفہوم نہیں لے سکتا۔

حکیم الہندؒ شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں:

"اقول ولا فرق بين السمع والبصر والقدرة والضحك والكلام والاستواء فان المفهوم عنداهل اللسان من كل ذلك غير مايليق بجناب القدس وهل فى الضحك استحالة الا من جهة انه يستدعى الفم؟ وكذلك الكلام وهل فى البطش والنزول استحالة الا من جهة انهما

(۱) البدایۃ ص۱۲۹۔ (۲) السراج المنیر ص۲۲۴، ج۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



يستدعيان اليد والرجل ؟ وكذالك السمع والبصر"(۱)

میں کہتا ہوں کہ سمع وبصر، قدرت اور ضحک وکلام اور استواء میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اہل لسان ان سب سے وہ مفہوم لیتے ہیں۔ جو اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق نہیں ہے۔ ضحک میں کوئی استحالہ نہیں ہے مگر اس لحاظ سے کہ وہ منہ کا تقاضا کرتا ہے؟ اسی طرح کلام بھی ہے۔ بطش اور نزول میں کوئی استحالہ نہیں ہے۔ مگر اس لحاظ سے کہ وہ دونوں ہاتھ اور پاؤں کے مقتضی ہے۔ اسی طرح سمع وبصر بھی ہے۔

حکیم الھندؒ کی اس عبارت سے واضح ہے کہ ان کے نزدیک جس طرح استواء اور ضحک کا ''ظاہر'' اللہ تعالیٰ کے شایان شان نہیں ہے۔ اسی طرح سمع وبصر بھی ہے۔ مگر اشاعرہ وماتریدیہ آدھے تیتر اور آدھے بٹیر بنتے ہیں۔ سمع وبصر میں ''ظاھری'' معنیٰ لیتے ہیں۔ ضحک اور استواء میں ''ظاھر'' کو تجسیم قرار دیتے ہیں۔ اسی لیے انہوں نے آگے اہل سنت کے دفاع میں لکھا ہے کہ

"واستطال هولاء الخائضون علىٰ معشر اهل الحديث وسموهم مجسمة وقالوا المتسترون بالبكفه وقد وضع علی وضوحا بينا ان استطالتهم هده ليست بشيء وانهم مخطئون فی مقالتهم رواية ودراية وخاطئون فی طعنهم علی ائمة الهدیٰ"(۲)

ان جہمیوں نے سلفی مکتب اور جماعت اھل الحدیث پر زبان طعن دراز کی ہے اور انہیں مجسمہ کا نام دیا ہے۔ اور کہتے ہیں کہ انہوں نے ''بلا کیف'' کو ڈھال بنا دیا ہے۔ مجھے پر انتہائی صاف طور سے واضح ہوا ہے کہ ان کی یہ زبان درازی کچھ بھی نہیں ہے اور وہ اس قول میں روایتا ودرایتا خطا کار ہیں اور ائمہ ھدیٰ پر طعن کرنے میں راستے سے ہٹ گئے ہیں۔

یہ ''زبان درازی'' اھل حدیث پر جہمیہ قدیم سے کرتے آئے ہیں۔ اب تک کرتے ہیں چند عبارتیں دیکھ لیتے ہیں تاکہ حکیم الھندؒ کی بات کی تصدیق ہو سکے۔

جناب ڈاکٹر عبدالواحد لکھتے ہیں:

''ان کے برخلاف سلفی حضرات اللہ تعالیٰ کے لیے ان کا ''ظاھری معنیٰ'' لیتے ہیں۔ البتہ اللہ تعالیٰ میں پائی جانے والی ان نفسی کیفیات کی مخلوق کی کیفیات کے ساتھ مشابہت کی نفی کرتے ہیں۔''(۳)

ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں:

(۱) حجۃ البالغۃ، ص ۲۲۵، ج ا۔ (۲) ایضاً ص ۲۲۶، ج ا۔

(۳) سلفی عقائد، ص ۱۵۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"جب صفات ذاتیہ خبریہ سے سلفیوں کے نزدیک ان کے حقیقی معنیٰ مراد ہے تو یہ صفات نہ ہوں گی۔ بلکہ ذات کے اجزاء وابعاض ہوں گے۔ جیسا کہ انسان میں ہوتے ہیں۔ البتہ تشبیہ سے بچنے کے لیے سلفی ساتھ میں یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ پاؤں وغیرہ مخلوق کے سے نہیں ہیں۔ یعنی ان کی شکل کے نہیں ہیں۔"(۱)

ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

"سلفی حضرات دونوں قسم کی صفات کا اللہ تعالیٰ کے لیے "ظاہری معنیٰ" مراد لیتے ہیں۔ البتہ متشابہ صفات میں تشبیہ وتمثیل کی نفی کرتے ہیں۔ اور اس کے لیے لیس کمثلہ شیء کو دلیل بتاتے ہیں"(۲)

ان خط کشیدہ الفاظ کو احباب مطالعہ کریں وہی "بلا کیف" والی بات اوپر کی دو عبارتوں میں اردو میں بیان کی گئی ہے۔ تیسرے میں البتہ الگ آیت کا تذکرہ کیا ہے۔ مگر مطلب وہی ہے کہ اس کو ڈھال بناتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ لوگ یا تو حکیم الھندؒ کی طرح ساری صفات میں "ظاہری" معنی نہ لیں یا پھر سب میں "ظاہری" معنی لیں۔ جیسا کہ اہل سنت والجماعت کا مسلک ہے۔ اس متناقض مؤقف کو ترک کریں کہ کچھ میں "ظاہری" معنی اور کچھ میں "غیر ظاہری" معنی لیتے ہیں۔ پھر اگر یہ فرق کسی دلیل وبرہان کی بنیاد پر ہوتا تب بھی بات ہوتی۔ مگر ایسا بھی نہیں ہے۔ کیونکہ "سمع وبصر" بھی ید، اور وجہ کی طرح جوارح ہیں جیسا کہ حکیم الھندؒ نے لکھا

"وهل فى البطش والنزول استحالة الا من جهة انهما يستدعيان اليدو الرجل ؟وكذالك السمع والبصر"(۳)

**تنبیہ:**

ہم بطور تنبیہ اصل اعتراض کے حوالے سے چند باتیں پیش کرتے ہیں۔ اصل اعتراض یہ تھا کہ "اگر یہاں وجہ" سے چہرے کی تاویل "ذات" سے نہ کی جائے تو پھر آیت کریمہ کا صاف صاف مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کے ید، قدم، ساق، فنا اور زوال پذیر ہو جائیں گے۔ صرف باری تعالیٰ کا چہرہ ہی قائم ودائم رہے گا۔"(۴)

پہلی بات اس مورد میں یہ ہے کہ قرآنی آیات کے مفہوم کو متعین کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ موضوع سے متعلق تمام آیات کو اکٹھا کر دیا جائے اور اس کا مطالعہ کیا جائے پھر اس کا مفہوم متعین کیا جائے

(۱) سلفی عقائد، ص ۹۵۔ (۲) سلفی عقائد، ص ۱۰۴۔

(۳) حجۃ اللہ البالغۃ، ص ۲۲۷، ج ۱۔ (۴) کشف البیان، ص ۱۷۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



اگر ایک جگہ کل شی ء ھالک الا وجھہ [1] وارد ہے اور تم لوگ کل شی ء میں اللہ تعالیٰ کو شامل سمجھتے ہو تو اسی موضوع میں دوسری آیت بھی وارد ہے کہ کل من علیھا فان ویبقی وجہ ربک ذی الجلال والاکرام [2] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زمین پر رہنے والے ''فانی'' ہو جائیں گے۔ تو اب پہلی آیت کا مفہوم متعین ہو گیا۔ اور یہ بھی واضح ہو گیا کہ سورۃ الرحمٰن کی دونوں آیتیں اپنے اپنے مفہوم میں مستقل ہیں۔ لہٰذا اعتراض کی کوئی صورت نہیں رہی۔ دوسری بات یہ ہے کہ فرض کرو بات ایسی ہی ہے جیسا کہ تم کہتے ہو ہم بھی اسے تسلیم کرتے ہیں مگر پھر سوال یہ ہے کہ اشاعرہ تو صفات خبریہ کو مانتے ہیں اور صفات کے بارے میں ان کا اصول یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے غیر نہیں ہے۔ یعنی منفک نہیں ہو سکتے مگر یہاں تو ذات باری تعالیٰ پر فنا طاری ہے اور اس کا ''وجہ'' باقی ہے یہ انفکاک یہی تو ہے کہ ایک جز باقی ہے اور کل فنا ہو گیا ہے۔ تو آپ اس کا کیا جواب دیں گے اگر ہمارے اصول ٹوٹ رہے ہیں تو آپ کے کون سے باقی ہیں؟ تو جس طرح آپ معترض کو جواب مرحمت فرمائیں گے ہم بھی اس اعتراض کا جواب ان کے گوش گزار کر دیں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اس اعتراض سے یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ یہ ہر صفت کی الگ الگ حقیقت نہیں مانتے تھے۔ اب الحمدللہ مان گئے ہیں۔ یہ اعتراض ان کا اس بات پر شاہد عدل ہے۔ اس آیت میں یہ نکتہ بھی ہے کہ ''وجہ'' اللہ تعالیٰ کی طرف مضاف ہے اور یہ بات تو بچے بھی جانتے ہیں کہ مضاف عین مضاف الیہ نہیں ہوتا بلکہ غیر ہوتا ہے۔

خلاصہ اس بات کا یہ نکلا کہ ہم اس جگہ آیت میں ''وجہ'' سے ''ذات'' مراد لیتے ہیں۔ مگر ذکر بعض سے کل مراد لیا جاتا ہے۔ اہل بلاغت اس سے واقف ہیں جیسے ''اعتقت رقبۃ'' میں ''رقبہ'' سے مراد غلام ہوتا ہے۔ مگر اس کا کوئی بھی جہمی مراد یہ نہیں لیتا کہ باقی وجود اس کا غلام ہے۔ صرف ''رقبہ'' اس کا آزاد ہے۔ ایسا بھی نہیں کرتا کہ اس سے ''رقبہ'' کو آزاد کرنے کے لیے کاٹ دیں اور باقی اس کے ساتھ رہے۔ ہاں ایسی تراکیب میں ضروری ہے کہ اس کا رقبہ ہو یا لعن اللہ الفروج علی السروج میں بھی ان عورتوں کے فروج ہوں گے تو جن لوگوں نے یہاں ''وجہ'' سے ذات مراد لی ہے۔ ان اکابر نے ''وجہ'' کی نفی نہیں کی ہے۔ حضرت کو غلطی لگی ہے۔

"ان ھذا الاستعمال بلاغی رائع کیف لا ...... فذکر الوجہ کما قلنا من قبیل ذکر البعض وارادۃ الکل کما تقول اعتقت رقبۃ ای عبدا ولکن ذکرت منہ الرقبۃ فقط لما تحمل من المناسبۃ اذا ان الاغلال عادۃ تکون مطوقۃ للرقبۃ فاصبح من البلاغۃ ان ینسب التحریر والعتق الی الرقبۃ

---

(۱) القصص ۸۸ (۲) الرحمٰن ۲۶-۲۷

''محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ''

www.KitaboSunnat.com



بالذات وبالطبع فان من اعتق رقبة لا يقطعها من العبد ليطلقها ويبقى باقيه عنده"(۱)

ممکن ہے احباب کی تشفی ہوگئی ہوگی۔

**تنبیہ اہل غفلت:**

ہمارے نزدیک جس طرح اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتی وعقلی ثابت ہیں اسی طرح صفات خبری بھی ثابت ہیں۔ اس میں کوئی فرق نہیں ہے اگر وہ ہمیں جوارح کے اثبات سے ملزم کرتے ہیں کہ تم نے اللہ تعالیٰ کو مخلوق کے مشابہ قرار دیا ہے تو ہم اسے اعراض سے ملزم کریں گے کہ تم نے بھی اللہ تعالیٰ کو مخلوق کے ساتھ مشابہ قرار دیا ہے کہ اسے محل اعراض بنایا ہے۔ جوینیؒ لکھتے ہیں:

"لاریب اننا نحن وایاهم متفقون علیٰ اثبات صفات الحياة والسمع والبصروالعلم والقدرة والارادة والكلام لله ونحن قطعا لانعقل عن الحياة الا هذا العرض الذی يقوم باجسامنا وكذالك لانعقل من السمع والبصر الا اعراضا تقوم بجوارحنا فكما انهم يقولون حياته ليست بعرض وعلمه كذالك وبصره كذالك هی صفات كما تليق به كمالاتليق بنا فكذالك نقول نحن ..........فان قالوا لنا فی الاستواء شبهتم نقول لهم فی السمع شبهتم ووصفتم ربكم بالعرض فان قالوا لا عرض بل كمايليق به قلنا فی الاستواء والفوقية لاحصربل كما يليق به فجميع مايلزموننا به فی الاستواء والنزول واليد والوجه والقدم والضحك والتعجب فنلزمهم به فی الحياة والسمع والبصروالعلم فكما لايجعلونها اعراضا كذالك نحن لا نجعلها جوارح "(۲)

یعنی اگر وہ صفات خبریہ میں ہم کو ملزم کرنا چاہتے ہیں تو ہم انہیں صفات عقلیہ میں ملزم کریں گے اور اگر وہ "لیس کمثلہ شیء" کا سہارا لیتے ہیں۔ تو ہم بھی اس کا سہارا لیں گے۔ گویا اگر الزام ہے تو دونوں طرف ہے اور اگر نہیں تو کہیں بھی نہیں ہے یہ کونسا رویہ ہے؟ کہ صفات عقلیہ ذاتیہ میں تو "ظاہر" کو لیں اور صفات خبریہ میں "ظاہر" کو کفر وضلالت قرار دیں۔ جب کہ دونوں قسم کی صفات مخلوق میں اعراض واعضاء ہیں۔ اللہ تعالیٰ دونوں چیزوں سے پاک ومنزہ ہیں۔ یہاں ایک عجیب بات اور بھی ہے جس کی طرف شیخ ابن بازؒ صان اللہ

(۱) المادة الحاضرة ص ۶۴۷، ج ۹۔ (۲) الصفات الالٰهية ص ۳۱۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



قدرہ نے توجہ دلائی ہے کہ صفات خبریہ کا اثبات بھی اللہ تعالیٰ نے کیا ہے اور لیس کمثلہ شیء بھی ان کا فرمان ہے۔ دونوں میں تضاد و تناقض نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ قائل حکیم ہے۔

"فھو سبحانہ الذی قال "لیس کمثلہ شیء" (الشوریٰ:۱۱) وھو الذین اثبت الاسماء والصفات واخبر بھا عن نفسہ جل وعلا فکیف یرد کلامہ بکلامہ لوکان القوم یعقلون کلامہ لا ینقض بعضہ بعضا"(۱)

یعنی اللہ تعالیٰ وہی ہے جس نے آیت قرآنی لیس کمثلہ شیء کو نازل کیا ہے اور وہ بھی اللہ تعالیٰ ہے کہ جس نے صفات خبریہ کو نصوص قرآنیہ میں بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان سے متصف ہیں۔ تو اس کے کلام کو اس کے کلام کے ذریعے کیونکر رد کیا جا سکتا ہے؟ اگر یہ قوم عقل رکھتی؟ اللہ تعالیٰ کے کلام کا بعض حصہ بعض دیگر سے متناقض نہیں ہے۔

خلاصہ اس عبارت کا یہ ہوا کہ جب اللہ تعالیٰ نے آیت لیس کمثلہ شیء کے انزال کے ساتھ صفات خبریہ کے نصوص بھی نازل کیے ہیں جیسے وجہ، ید، عین وغیرہ اور ان کا "ظاہر" اور حقیقی معنیٰ آپ لوگوں کے نزدیک "اعضاء وجوارح" ہیں تو اب یہاں تین صورتیں ممکن ہیں۔ یا تو صفات خبریہ کو نازل کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ بھول گئے کہ میں نے پہلے کیا نازل کیا ہے؟ اس بات کا التزام کوئی مسلمان نہیں کر سکتا۔ یا اگر اسی کو یاد ہو اور صفات خبریہ کا "ظاہر" مطلب "اعضاء وجوارح" ہو جیسا کہ جھمیہ کہتے ہیں تو پھر "لیس کمثلہ شیء" کا وہ مطلب نہیں ہے جو جھمیہ ہمیں بتاتے ہیں پھر وہ نفی مماثلت میں صریح نہیں ہے بلکہ متشابہ آیت ہے جیسا کہ بعض احمقوں نے لکھا ہے

"ولم یوجد فی القرآن الفاظ دالۃ علیٰ التنزیۃ علیٰ سبیل التصریح"(۲)

جب لیس کمثلہ شیء تنزیہ میں صریح نہیں ہے تو پھر وہ ان کا مزعوم مستدل آیت متشابہ ہے۔ اسی صاحب نے آگے لکھا ہے کہ

"فان قولہ "قل ھوا للہ احد" وقولہ "لیس کمثلہ شیء وھو السمیع البصیر" لایدل علیٰ التنزیہ الا دلالۃ ضعیفۃ تعل"(۳)

یعنی سورت اخلاص اور آیت لیس کمثلہ شیء کی دلالت تنزیہ پر ضعیف اور معلول ہے۔ جب بات ایسی ہے تو پھر اس "متشابہ آیت" کو صفات خبریہ پر کس طرح جھمی لوگ حاکم بناتے ہیں؟ ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ ان

(۱) التعلیقات البازیۃ ص ۸۱۹، ج ۲۔ (۲) اساس، ص ۱۴۲۔

(۳) ایضاً۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



نصوص کی روشنی میں ان دو آیتوں کا مفہوم متعین کرتے ہمگر جھمی محققین نے اس کو نہیں سمجھا خود بھی مشکل میں پڑ گئے۔ دوسروں کو بھی مشکلات میں گرفتار کیا۔ اگر اس شق کو اختیار کیا جائے تب بھی جھمیوں کے لیے اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ ''قرآن'' میں جھمی توحید کو زور زبردستی سے ثابت کرنے کی تکلیف سے چھٹکار پاجائیں گے۔ یا اگر اس آیت لیس کمثلہ شیء کا وہی مطلب ہے۔ جو ہمیں اہل سنت والجماعت اور اشاعرہ کے متکلمین بتاتے ہیں۔ تو پھر صفات خبریہ کا ''ظاہر اور حقیقی معنی'' اعضاء و جوارح نہیں ہیں۔ جیسا کہ اہل سنت والجماعت کا مسلک ہے اور اسی راستے پر اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے سلفی گامزن ہیں۔ ان صورتوں کے علاوہ قرآن مجید کو تضاد و تناقض سے بچانا کسی طرح ممکن نہیں ہے۔ ہمارے ملک کے جھمیہ یا تو قرآن کو متضاد کلام اور متناقض نظام قرار دیں، یا پھر ٹھیٹھ اہل سنت بن کر سلفیوں کے معاون و مددگار بن جائیں۔ تاکہ دنیا و آخرت دونوں میں سرخرو ہو جائیں۔ اس کے علاوہ جو صورتیں ہیں وہ انتہائی خارزار ہیں۔ جن سے بسلامتی گزرنا ممکن نہیں ہے۔

## صفات خبریہ متشابہات نہیں:

جناب سلیم اللہ صاحب نے درج بالا عبارت میں ید، قدم اور ساق وغیرہ کا تذکرہ کیا ہے جس سے وہ لوگوں کے دل میں یہ بات ڈالنا چاہتے ہیں کہ یہ صفات متشابہ ہیں اور سلفی بھی جہاں مجبور ہوتے ہیں۔ ان کی تاویل کر ڈالتے ہیں۔ یعنی ''ظاہر معنی'' سے پھیر دیتے ہیں۔ آگے خود جناب عالی اس بات کی تصریح کریں گے۔ ہم کہتے ہیں کہ صفات خبریہ متشابہات میں سے نہیں ہیں کیونکہ متشابہ کے مفہوم و معنی کو کوئی بقول ان کے کوئی نہیں جانتا ہے۔ صفات خبریہ کے معنی و مفہوم کو ہر کوئی جانتا ہے۔ بشرطیکہ اسے عربی زبان پر دسترس ہو۔ پھر کسی شخص یا گروہ کے کہنے سے کوئی آیت یا چند نصوص متشابہ نہیں بنتے، ورنہ پھر خوارج و معتزلہ کے قول کی بنیاد پر سینوں کے سارے مستدلات متشابہ قرار پاجائیں گے۔ مرجئہ کے قول کی بنیاد پر اہل سنت کے سارے دلائل و نصوص متشابہ قرار پاجائیں گے۔ اس لیے اس بات کی شدید ضرورت ہے کہ کسی نص کو ''متشابہ'' کی فہرست میں داخل کرنے کے لیے کچھ اصول اور قواعد ہوں۔ ہمارے نزدیک کسی نص کو متشابہ قرار دینے کے لیے چند اصول ہیں جس کو ہم بعد میں بیان کریں گے۔ پہلے ''متشابہ'' کے مفہوم کو سمجھنا چاہتے ہیں کہ کیا قرآن میں اس سے مراد متشابہ مطلق ہے۔ یا متشابہ اضافی؟ ہمارے اکابر کے نزدیک قرآن مجید میں متشابہ مطلق نہیں ہے۔ جتنے بھی متشابہ ہیں۔ وہ اضافی ہیں۔ جناب رشید رضا لکھتے ہیں کہ:

''وقد رأينا ان نرجع بعد كتابته الى كلام في المتشابه والتاويل لشيخ الاسلام احمد بن تيميه كنا قرأنا بعضه · فرجعنا اليه وقرأنا بامعان

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



فاذا هو منتهى التحقيق والعرفان والبيان الذى ليس وراه بيان اثبت فيه انه ليس فى القرآن كلام لا يفهم معناه وان المتشابه اضافى اذا اشتبه فيه الضعيف لايشتبه فيه الراسخ وان التاويل الذى لايعلمه الا الله هو ماتؤول اليه تلك الايات فى الواقع "(۱)

ہمارے رائے یہ بنی کہ اس بحث کے لکھنے کے بعد ہم شیخ الاسلام احمد بن تیمیہؒ کے اس کلام کو دیکھ لیں جو انہوں نے متشابہ اور تاویل میں کیا ہے۔ اس کا بعض حصہ ہم نے پہلے پڑھا تھا ... تو ہم نے رجوع کیا، اور غور و تأمل کے ساتھ اس کو مطالعہ کیا، تو اس کو تحقیق اور عرفان کا سدرۃ المنتھی پایا اور ایسا بیان کہ جس کے بعد بیان کی گنجائش نہیں ہے۔ اس کلام میں انہوں نے ثابت کیا تھا کہ قرآن مجید میں کوئی ایسا کلام نہیں ہے۔ جس کے معنی کو کوئی نہ جانتا ہو اور متشابہ اضافی ہے (مطلق نہیں ہے) ضعیف آدمی پر اگر وہ مشتبہ ہو جاتا ہے تو راسخ آدمی پر وہ مشتبہ نہیں ہوتا اور وہ تاویل جس کو اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ وہ وہی مفہوم ہے جس کی طرف آیات کا فی الواقع رجع ہوتا ہے۔ یعنی مصداق۔ یہ بات ہمارے دیگر علماء نے بھی لکھی ہے۔ شیخ صالح فرماتے ہیں:

"قد تشتبه آية علىٰ العالم لكن يوجد من اهل الزمان من يعلم معناها وتوجيهها فقد تاتي الى عالم فتحاجه بمتشابه وتساله عن جوابه فلا يعلم جوابه هل معنى ذلك انه ليس علىٰ الحق ؟الجواب ليس كذالك لان المتشابه نسبي يوجد من أهل العلم منْ يجيب "(۲)

آگے پھر بطور قاعدہ لکھتے ہیں:

"هل المتشابه المطلق لايوجد فى عصر من العصور او فى الامة باكملها؟ الجواب لايوجد فى عصر لا بدان يوجد فى كل زمان من يعلم وهذا ما يدل عليه قوله ﷺ"لاتزال طائفة من امتى ظاهرين علىٰ الحق يعنى انهم يعلمون الحق وقوله "طائفة"يصدق على شى واحد لا بد من وجود من يظهر على الحق وهو الذى يسميه الاصوليون "القائم للله بالحجة "وهذا تعبير اصولى فلا يخلو عصر من قائم للله بحجة"(۳)

(۱) المنار، ص ۱۵۱، ج ۳۔ (۲) شرح اصول الایمان، ص ۳۲۲۔
(۳) ایضاً، ص ۳۲۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



خلاصہ اس مبحث کا یہ ہوا کہ ''متشابہ'' اگر قرآن میں موجود بھی ہے تو وہ مطلق نہیں ہے کہ کوئی بھی اسے نہ سمجھتا ہو بلکہ وہ ''متشابہ اضافی'' ہے کسی شخص پر کسی آیت کا معنیٰ مشتبہ ہوتا ہے۔ دوسرے پر نہیں ہوتا اس میں ''ضعف'' شرط نہیں ہے۔ شیخ الاسلامؒ نے بطور مثال ''ضعف'' کو ذکر کیا ہے۔ بعض اوقات بہت بڑے لوگوں کو کسی آیت کے معنیٰ میں اشتباہ ہو جاتا ہے جیسے سیدنا ابوبکرؓ الصدیق کو ''ابا'' میں ہوا تھا۔ اور سیدنا عمر بن الخطاب کو ''تخوف'' میں ہوا تھا۔ مگر ان الفاظ کے معنیٰ کو دیگر لوگ جانتے تھے ایسا نہیں ہوا کہ سارے لوگ ان کے مفہوم سے بے خبر ہوں۔ اب ہم ان قواعد کے ذکر کی کوئی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔ مگر پھر بھی ملاحظہ ہوں۔

۱۔ پہلا اصول یہ ہے کہ آیت کا ماخوذ مفہوم قرآن کے دیگر کثیر نصوص سے متعارض ہوں۔ تو وہ ''متشابہ'' ہے۔ اس کی ایک مثال ملاحظہ ہوں۔ قرآن مجید کی آیت ہے: ﴿وهو معكم اينما كنتم﴾ (۱) اس آیت میں ''معیت'' کو اگر ذاتی قرار دیا جائے تو بے شمار نصوص سے یہ مفہوم ٹکراتا ہے۔ مثلاً آیات استواء جیسے

الرحمن على العرش استوىٰ (۲) یہ سات آیتیں ہو گئیں ہیں۔ هو القاهر فوق عباده (۳) دو آیتیں ہیں۔ تعرج الملائكة والروح اليه (٤) اليه يصعد الكلم الطيب (٥) بل رفعه الله اليه (٦) انى متوفيك ورافعك الى (٧) انا انزلنه فى ليلة مباركة (٨) أأمنتم من فى السماء (٩)

ان آیات کریمہ کی مخالفت لازم آتی ہے۔ یہ وہ آیات ہیں جن میں صراحتاً فوقیت کی بات موجود ہے۔ اشارات کے نصوص تو بے شمار ہیں اسی بنا پر ہمارے اکابر نے لکھا ہے کہ جہم اور اس کا گروہ لوگوں کو متشابہ آیات اور احادیث کی طرف بلاتے تھے، خود بھی گمراہ ہو گئے، اور لوگ بھی ان کے کلام سے گمراہی پر چل پڑے۔ تین آیات کو اس مقصود کے لیے ڈھونڈھ لیے تھے۔

"وكان الجهم وشيعته كذالك دعواالناس الى المتشابه من القرآن والحديث فضلوا واضلوا بكلامهم بشرا كثيرا ........ ووجد فى القرآن

(۱) الحدید: ۴۔
(۲) اعراف: ۵۴، یونس: ۳، رعد: ۲، طٰہٰ: ۵، فرقان: ۵۹، سجدہ: ۴، حدید: ۴۔
(۳) انعام: ۱۸، ۶۱۔
(۴) المعارج: ۴۔
(۵) فاطر: ۱۰۔
(۶) النساء: ۱۵۸۔
(۷) آل عمران: ۵۵۔
(۸) الدخان: ۳۔
(۹) الملک: ۱۶، ۱۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ثلاث آیات من المتشابه"(۱)

اس اصول کو نہ سمجھنے کی وجہ سے بعض لوگ غلطی میں پڑھ گئے۔ اور ان درج بالا محکمات کو آیات متشابھات سے معارض قرار دیا۔ پھر دونوں کے ساقط ہونے کا فیصلہ سنایا۔ صابونیؒ ماتریدی لکھتے ہیں:

"والجواب عن ذلك ان الآيات فی ذلك القضية متعارضة منها قوله تعالیٰ "وهو الذی فی السماء اله ـــــ الخ فلو كان هو علیٰ العرش بذاته لايكون فی الارض ولو كان فی الارض حقيقة لايكون فی السماء حقيقة وكذا قوله تعالیٰ "وهو معكم اين ما كنتم "وكذا قوله تعالیٰ "مايكون من نجویٰ ثلثة الا هو رابعهم " فلو حملناها علیٰ الحقيقة من حيث الذات لتناقضت هذه الايات"(۲)

حالانکہ اصول یہ ہے کہ متشابھات کو محکمات کی روشنی میں سمجھا جاتا ہے۔ مگر یہاں سب کچھ الٹا نظر آتا ہے۔ اول تو متشابہ محکم بن جاتے ہیں اور محکم متشابہ، اگر ایسا کبھی نہیں ہوا تو پھر ان کے درمیان تعارض کی بات کی جاتی ہے۔ ہونا یہ چاہیے کہ اسے محکمات کی روشنی میں دیکھا جائے، کیونکہ آئینہ تو محکمات ہیں۔ متشابھات کے داغ دھبے اس میں نظر آتے ہیں۔ اور جب کوئی شخص آئینہ ہی کو زمین پر پھینک کر توڑ دے۔ تو پھر درستی کہاں سے ہوگی؟ غالباً یہی وجہ ہے کہ وہ محکمات کو رد کرتے ہیں۔

۲۔ دوسرا اصول یہ ہے کہ جو مفہوم مسلمہ قواعد کے خلاف ہو، تو وہ مفہوم آیات کے نصوص سے مراد لینا "متشابہ" ہے۔ تو اس کو قبول کرنا، اور اس مفہوم کے درپے رہنا زیغ وضلالت ہے۔ مثلاً قرآن وسنت کا ایک مسلمہ قاعدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ نہ کفر کی ترویج کرتے ہیں اور نہ اس پر خاموشی اختیار کرسکتے ہیں۔ یہ اتنا بدیہی قاعدہ ہے کہ اس کے لیے دلائل کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ انہوں نے "دین" کو نازل کیا ہے تاکہ لوگ کفر سے بچ جائیں اور فرمایا:

"لا یرضی لعبادہ الکفر اور فرمایا کہ

﴿وَ لَا يَأْمُرَكُمْ اَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلٰٓئِكَةَ وَ النَّبِيّٖنَ اَرْبَابًا اَيَاْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ اِذْ اَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ﴾(۳)

ایسے بے شمار نصوص قرآن وسنت میں موجود ہیں جو اس بات کی صراحت کرتے ہیں کہ اللہ ورسول نے

(۱) الرد علی الزنادقة ص ۲۰۵۔ (۲) الکفایة ص ۷۸۔

(۳) آل عمران: ۸۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کفر کی ترویج کرتے ہیں اور نہ اس پر راضی ہوتے ہیں۔ ارادہ اور رضا میں فرق کرنا چاہیے جیسا کہ متکلمین نے کیا ہے جن لوگوں نے احادیث کا سرسری مطالعہ بھی کیا ہے۔ تو وہ اس کو جانتے ہیں کہ ''تقریر'' بھی سنت میں شامل ہیں۔ اب اس قاعدہ کی روشنی میں ہم اگر ان مذاہب کا مطالعہ کریں۔ تو خود بخود روشنی مل جائے گی اور محکمات ومتشابھات کا فرق نظر آجائے گا وہ یوں ہے کہ جھمی حضرات صفات خبریہ کے حقیقی مفہوم کو ''اعضاء و جوارح'' قرار دیتے ہیں اور یہ بات تو متفق علیہ ہے کہ جو لوگ اللہ تعالیٰ کے لیے ''اعضاء و جوارح'' کا اثبات کرتے ہیں۔ تو وہ گمراہ ہیں اور اگر انسانوں کی طرح گوشت پوست وغیرہ کا مجموعہ قرار دیتے ہو۔ تب تو اس کے کفر میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ جھمی حضرات ید، عین وجہ، اصبع، قدم وغیرہ کو مخلوق کے ''اعضاء و جوارح'' کے مانند قرار دیتے ہیں۔ مگر اللہ تعالیٰ نے ید، وجہ، عین وغیرہ کا اثبات قرآن میں اور اس کے پاک نبی ﷺ نے اپنے احادیث میں اللہ تعالیٰ کے لیے کیا ہے تو گویا اللہ ورسول علیہ السلام نے ''اعضاء و جوارح'' مخلوق کا اثبات اللہ تعالیٰ کے لیے کیا ہے۔ یعنی بالفاظ دیگر اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول علیہ السلام نے کفر کو نازل کیا ہے اور اس کو مسلم معاشرے میں ترویج دیا ہے۔ اور نبی علیہ السلام نے پوری زندگی کفر پر خاموشی اختیار کی ہے۔ نہ کبھی اس کی توجیہ کی اور نہ کبھی اسے رد کیا اور نہ یہ بات کسی سے کہی کہ ان صفات کا ظاہر مراد نہیں ہے کسی بھی معقول آدمی کے سامنے یہ بات رکھ دیں تو وہ اس کا صاف صاف انکار کرے گا۔ معلوم ہوا کہ یہ مفہوم اخذ کرنا صفات خبریہ سے ''متشابہ'' ہے اور اسے قبول کرنا اور پیچھے پڑنا زیغ وضلالت ہے۔ وجہ اس کی ہے کہ دین میں نبی علیہ السلام اور اللہ تعالیٰ پر اعتماد کا جو قاعدہ ہے اور تمام امت کا مسلمہ قاعدہ ہے، ٹوٹتا نظر آتا ہے۔

۳۔ تیسرا اصول یہ ہے کہ جس نص سے ائمہ اہل سنت والجماعت نے تمسک کیا ہو، اس سے استدلال درست ہے کیونکہ محکمات ہیں اور جو مفہوم ائمہ اہل سنت والجماعت نے اس سے اخذ نہ کیا ہو۔ اسے دین کے اصول میں سے کوئی اصل نہ قرار دیا ہو۔ تو وہ ''مفہوم'' بھی ''متشابہ'' ہے۔ اس سے اگر بعد کے لوگ استدلال کرتے ہیں تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ صفات خبریہ کے تمام نصوص سے ائمہ کرام نے تمسک کیا ہے۔ ایک دو مثالیں پیش خدمت ہیں۔ امام اسحٰق بن راھویہ فرماتے ہیں:

"قال اللہ تعالیٰ الرحمن علی العرش استویٰ، اجماع اھل العلم انہ فوق العرش استویٰ ویعلم کل شیء فی اسفل الارض السابعۃ"(۱)

امام قتیبہ بن سعیدؒ فرماتے ہیں:

"نقول ھذا قول الائمۃ فی الاسلام والسنۃ والجماعۃ نعرف ربنا فی

(۱) العلو ص ۱۲۸، ج ۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



السمآء السابعة علیٰ عرشه کما قال الرحمن علیٰ العرش استویٰ"(۱)

امام حمیدیؒ فرماتے ہیں:

"نقف علیٰ ما وقف علیه القرآن والسنة ونقول "الرحمن علیٰ العرش استویٰ "ومن زعم غیر هذا فهو مبطل"(۲)

امام ابوزرعہؒ فرماتے ہیں:

"انه سئل عن تفسیر قوله تعالیٰ الرحمن علیٰ العرش استویٰ فقال تفسیره کما تقرأ هو علیٰ العرش وعلمه فی کل مکان من قال غیر هذا فعلیه لعنة الله"(۳)

جناب امام مالکؒ، ربعیہ الرأی کے اقوال تو استواء کے بارے میں روز روشن کی طرح ہر کسی کو معلوم ہے۔ ان اقوال سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آیات استواء محکم آیات قرآنیہ میں ہے۔ کیونکہ تمام ائمہ کرام نے اس سے تمسک کیا ہے اور ائمہ اہل سنت متشابہات سے تمسک و استدلال نہیں کرتے ہیں۔ اب اس کے بالمقابل دوسری آیت دیکھتے ہیں۔ آیت قرآنی وھو معکم اور آیت ما یکون من نجویٰ کے بارے میں امام نعیم بن حماد سے پوچھا گیا تو فرمایا:

"معناه انه لا یخفی علیه خافیة بعلمه"(۴)

امام احمد بن حنبلؒ نے جھمیہ پر تنقید کرتے ہوئے فرمایا:

فقال هذا کلام الجهمیة بل علمه معهم فأول الایة تدل علی أنه علمه"(۵)

امام سفیان ثوریؒ نے اس کی تعبیر علم سے کی ہے۔

"حدثنا معدان العابد قال سألت سفیان الثوری عن قول الله عزوجل "وهو معکم "قال علمه"(۶)

ضحاک سے بھی یہی قول مروی ہے کہ

"هو الله عزوجل علیٰ العرش وعلمه معهم"(۷)

---

(۱) العلو ص ۱۱۸۳، ج ۲۔ (۲) العلو ص ۱۰۷۰، ج ۲۔

(۳) الحمویہ ص ۲۱۲۔ (۴) العلو ص ۱۱۹۲، ج ۲۔

(۵) العلو ص ۱۱۱۵، ج ۲۔ (۶) الاسماء والصفات ص ۵۳۷۔

(۷) الاسماء والصفات ص ۵۳۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



مقاتل بن حیان سے بھی یہ مفہوم مروی ہے۔

"وبهذا الاسناد عن مقاتل بن حيان قوله "الا هو معهم" يقول علمه"(۱)

اب ان اقوال ائمہ کرام کے خلاف اس معیت کا ذاتی قرار دینا، آیت کا ''متشابہ'' مفہوم ہے۔ جس کو طلب کرنا اور قبول کرنا زیغ وضلالت پر دلیل ہے۔

خلاصہ اس مبحث کا یہ ہوا کہ آیات قرآنیہ کا وہ مفہوم لینا، جو دیگر آیات قرآنیہ، یا امت کے قواعد مسلمہ یا ائمہ کرام کے ماخوذ شدہ متفقہ مطالب کے خلاف ہو تو وہ مفہوم ''متشابہ'' ہے۔ وہ قرآنی آیات کا ''ظاہر'' اصل اور حقیقی مفہوم کبھی نہیں ہوسکتا ہے۔ بلکہ وہ آیات قرآنیہ کا خود ساختہ مفہوم ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ بات غیر متصور ہے کہ کسی آیت کا حقیقی مفہوم دوسری آیات کے حقیقی مفہوم یا مسلمات امت، یا ائمہ کرام کے متفق علیہ ماخوذ مفہوم کے مخالف ہو جائے۔ یہی وہ بات ہے جس کی طرف بعض اکابر نے اشارہ کیا ہے۔

"وهنا مسألة وهى كيف تعرف المتشابه من المحكم ؟الجواب المتشابه هو الذى خالفته الأدلة الكثيرة وخالفته القواعدولم تاخذ به الجماعة"(۲)

کچھ آیات میں چونکہ ایسے مطالب لینے کی گنجائش ہوتی ہے۔ اس لیے ان مطالب کو ان تین موازین پر تولنا چاہیے۔ اگر ان موازین پر وہ مفہوم درست نکلا تو پھر اس کی گنجائش ہے ایسا کبھی نہیں ہوسکتا کہ کوئی ''متشابہ'' مفہوم ان تین موازین پر درست نکلے۔ البتہ قرآن کے نصوص، امت کے مسلمہ قواعد، اور ائمہ کے متفق علیہ ماخوذ مفہوم کو یاد کرنا اور اس سے باخبر رہنا ضروری ہے۔

## جناب عالی کی یاد:

ہم کسی دوسرے بات میں پھنس گئے۔ جناب سلیم اللہ صاحب کو تو بالکل بھول ہی گئے انہوں نے لکھا تھا ''کہ اگر یہاں ''وجہ'' یعنی چہرے کی تاویل ''ذات'' سے نہ کیجائے۔ تو پھر آیت کریمہ کا صاف صاف مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کے ید، قدم، ساق (جنہیں غیر مقلدین اللہ کے عضو تسلیم کرتے ہیں) فنا اور زوال پذیر ہو جائیں گے۔ صرف باری تعالیٰ کا چہرہ ہی قائم و دائم رہے گا۔''(۳)

اس عبارت کی نسبت جناب سلیم اللہ صاحب نے تفسیر جونا گڑھی کی طرف کی ہے ہمارے پاس وہ نہیں ہے اس لیے کچھ نہیں کہہ سکتے۔ اگر انہوں نے ایسا ہی لکھا ہے تب ان کو اشاعرہ و ماتریدیہ کے اتباع میں غلطی

(۱) ایضاً۔ (۲) شرح اصول الایمان، ص ۴۲۰۔

(۳) کشف البیان، ص ۲۷۱، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



گئی ہے۔ سلفی مکتب فکر کے اساطین کا یہ قول نہیں ہے بلکہ ابوالحسن اشعریؒ کا بھی یہ قول نہیں ہے۔ انہوں نے لکھا ہے کہ

"قال الله تبارك و تعالیٰ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ﴾ (۱) وقال تعالیٰ ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (۲) فأخبر ان له وجها لا يفنى ولا يلحقه الهلاك ............ونفت الجهمية ان يكون لله تعالىٰ "وجه" كما قال وابطلوا ان يكون له سمع وبصر وعين ووافقوا النصارىٰ" (۳)

اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ "ہر چیز فنا ہونے والی ہے مگر اللہ تعالیٰ کا چہرہ" اور فرمایا ہے کہ "تیرے رب کا باعزت اور جلال والا چہرہ باقی رہے گا" ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ اس کا "چہرہ" ہو۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اور ان لوگوں نے اس بات کو باطل قرار دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے سمع، بصر اور آنکھ ہو، اس نفی میں ان لوگوں نے نصاریٰ کی موافقت کی ہے۔

آگے پھر "مسألة" کا عنوان اشعریؒ نے قائم کیا ہے پھر سوال و جواب کی صورت میں انہوں نے لکھا ہے

"فمن سألنا فقال اتقولون ان لله سبحانه وجها؟ قيل له نقول ذلك خلافا لما يقوله المبتدعون وقد دل علىٰ ذلك قوله تعالىٰ ويبقى وجه ربك ذوالجلال والاكرام" (٤)

اگر کوئی سائل ہم سے پوچھ لیں کہ کیا تم اللہ تعالیٰ کے لیے 'وجہ' کا اقرار کرتے ہو؟ تو اس شخص سے کہا جائے گا کہ ہم "چہرہ" کا اثبات اللہ تعالیٰ کے لیے 'مبتدعین' کے قول کے برخلاف کرتے ہیں اور ہمارے اس قول پر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان دلیل ہے کہ "تیرے رب کا پرجلال اور عزت والا چہرہ باقی رہے گا۔ ابوالحسن اشعریؒ کے اس قول سے بالصراحت یہ بات ثابت ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ سے "وجہ" کی نفی کرنے والے لوگ اہل بدعت ہیں۔

ہمارے نزدیک درج بالا آیت میں ذوالجلال "وجہ" کی صفت ہے۔ اس سے "وجہ" کو "ذات" کے معنی میں مراد لینا بھی نادرست بیٹھتا ہے اور بعض دیگر کا اسے "زائد" قرار دینا بھی باطل ہو جاتا ہے۔

شیخ غلیمان فرماتے ہیں:

"وذو في الاية وصف للوجه فوصف تعالىٰ وجهه الكريم بانه ذوالجلال

---

(۱) القصص: ۸۸۔ (۲) الرحمٰن: ۲۷۔

(۳) الابانۃ ص ۱۰۰، ج ۲۔ (۴) الابانۃ ص ۱۰۳، ج ۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



والاکرام وھذا یبطل دعویٰ ان المراد "بالوجہ" الذات کما یبطل دعویٰ کونہ زائدا فی الکلام"(۱)

اگر ''ذوالجلال'' رب کا وصف ہوتا تو پھر ''ذی الجلال'' ہونا چاہیے تھا مگر ایسا نہیں ہے۔ ''وجہ'' اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔ اس بات کے بہت سارے دلائل موجود ہیں۔ ایک دلیل تو یہ ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے وزیادۃ کی تفسیر النظر الی وجہ اللہ تعالیٰ (مسلم) سے کی ہے۔ اسی طرح

اللھم انی اسئلك لذۃ النظر الی وجھك الکریم"(۲)

بھی وارد ہے۔ دوسری دلیل ہے کہ نبی ﷺ اللہ تعالیٰ کے پرجلال ''وجہ'' کے ذریعے پناہ مانگتے تھے۔

"اعوذ بوجہ اللہ الکریم وبکلمات اللہ التامات"(۳)

اسی طرح حدیث وارد ہے:

"حجابہ النور لو کشفھا لاحرقت سبحات "وجھہ" کل شیء"(٤)

امام بخاریؒ نے اسی آیت کل شیء ھالک الا وجھہ پر عنوان قائم کیا ہے۔ اس بات کو ثابت کرنے کے لیے کہ ''وجہ'' اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔

ابن الملقنؒ لکھتے ہیں:

"واستدلالہ من ھذہ الایۃ والحدیث علیٰ ان للہ وجھا ھو صفۃ ذاتہ لا یقال ھو ھو ولا ھو غیرہ بخلاف قول المعتزلۃ"(٥)

یعنی اس آیت اور حدیث سے بخاریؒ کا استدلال اس بات پر ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ''وجہ'' ثابت ہے جو ان کی صفت ہے نہ عین ذات ہے اور نہ ہی غیر ذات۔ معتزلہ کا اس میں خلاف ہے۔

مگر حافظ ابن حجرؒ نے کسی سے نقل کیا ہے کہ

"وقال غیرہ دلت الایۃ علیٰ ان المراد بالترجمۃ الذات المقدسۃ ولو کانت صفۃ من صفات الفعل لشملھا الھلاك کما شمل غیرھا من الصفات وھو محال"(٦)

ہم کہتے ہیں کہ ''وجہ'' کو کسی معتبر اہل سنت عالم نے صفت فعلی قرار نہیں دیا ہے بلکہ اسے صفت ذاتی

(۱) شرح کتاب التوحید ص ۲۰۲، ج ۱۔
(۲) النقض ص ۴۳۶۔
(۳) الموطأ۔
(۴) مسلم۔
(۵) التوضیح ص ۱۵۲، ج ۳۳۔
(٦) فتح الباری ص ۴۷۹، ج ۱۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



قرار دیتے ہیں اور صفت ذاتی اللہ تعالیٰ سے منفک نہیں ہوتی تو پھر ہلاکت اس کو کیونکر لاحق ہوگی؟ دیکھئے ابوبکر بیہقیؒ جو اشعری ہے اور اپنی کتاب میں تاویلات کرتے رہتے ہیں "صفات ذاتیہ" کے لیے عنوان میں "صفت" کا لفظ رکھتے ہیں اور "صفات فعلیہ" کے لیے "صفت" کا لفظ عنوان میں نہیں رکھتے ہیں۔ اس نے "وجہ" کے لیے عنوان "باب ماجاء فی اثبات الوجہ صفۃ" کے الفاظ رکھے ہیں بلکہ خود ابن حجرؒ نے اس کا یہ قول نقل کیا ہے:

"وقال البيهقى تكرر ذكر الوجه فى القرآن والسنة الصحيحة وهو فى بعضها صفة ذات"(۱)

اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ "ھلاکت اور فنا" کا حکم اس صفت کو شامل نہیں ہے۔ کتاب التفسیر میں امام بخاریؒ نے آیت قصص کی توضیح میں فرمایا

"كل شىء هالك من الاعمال الا ما اريد به وجهه"(۲)

اس سے بعض لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ امام بخاریؒ بھی تاویل کرتے ہیں مگر ایسی کوئی بات نہیں ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہاں آیت میں من موجود نہیں ہے جیسا کہ آیت کل من علیھا فان میں موجود ہے۔ تو یہ اعمال کو بھی شامل ہے۔ یہ قول اصل تعبیر کے مخالف نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں ان سارے غیر پسندیدہ اعمال کے بطلان کا قول ہے جن میں اللہ تعالیٰ کی رضا شامل نہ ہو۔ یہ قول "وجہ" الٰہی کی تاویل نہیں ہے بلکہ ایک مستنبط معنیٰ ہے۔

"فعلىٰ هذا لا يكون قوله "ماريد به وجهه" تاويلا للوجه الذى هو صفة لله تعالىٰ بل هو من المعانى المستنبطة من الاية لما يشير اليه سياق الاية"(۳)

امام دارمیؒ فرماتے ہیں:

"فان قال قائل أللّٰه وجه ؟قيل له ان كنت تريد "كل شىء هالك الا وجهه" وكل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذوالجلال والاكرام " و"فاينما تولوا فثم وجه الله "فقوله الحق وان أردت عضوا كما ترى من الوجوه فهو الخالق لهذه الوجوه"(٤)

(۱) فتح الباری ص ۴۷۹، ج ۱۳۔ (۲) فتح الباری، ص ۳۴۸، ج ۸۔

(۳) شرح کتاب التوحید، ص ۲۰۰، ج ۱۔ (۴) النقض، ص ۱۴۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ہم بس یہی بات اپنے ناقدین سے کہتے ہیں اور اسی بات کی تصدیق تمام ائمہ اہل سنت کرتے آئے ہیں کہ ''وجہ'' اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔ امام دارمیؒ فرماتے ہیں:

''وعلیٰ تصدیق هذه الآثار والایمان بها أدركنا أهل الفقه والعلم''(۱)

باقی جو جناب عالی نے قوسین میں لکھا ہے کہ ''جنہیں غیر مقلدین اللہ کے عضو تسلیم کرتے ہیں۔ تو اس پر ہم صرف مرزا رفیع سودا کا شعر سنا سکتے ہیں۔

خدا دشمنوں کو نہ وہ کچھ دکھا دیں    جو کچھ اپنے دوستوں سے ہم دیکھتے ہیں

جناب عالی کے جہمی اکابر نے ہمارے اکابر کو اس تہمت سے متہم کیا تھا تو ہمارے اکابر نے جواب میں لکھا تھا کہ

''واما تكريرك وتهويلك علينا بالاعضاء والجوارح۔ وهذا ما يقوله مسلم غير انا نقول كما قال الله تعالیٰ ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ انه عنى به ''الوجه'' الذى هو الوجه عند المؤمنين لا الاعمال الصالحة ولاالقبلة ولا ماحكيت من الخرافات كالاعب بوجه الله عزوجل''(۲)

یعنی اللہ تعالیٰ کے لیے عضو کا قائل تو کوئی مسلمان نہیں ہو سکتا۔ البتہ ہم ''وجہ'' کی تاویل بھی اعمال صالحہ یا قبلہ یا دیگر خرافات سے نہیں کرتے ہیں۔ بلکہ اس کو ''وجہ'' ہی قرار دیتے ہیں ہماری طرف سے بھی جناب سلیم اللہ ''استاذ المحدثین'' کو یہی تحفہ ہے۔ امید ہے وہ قبول فرمالیں گے۔

## آگے کا مبحث اور تاویل:

جناب سلیم اللہ صاحب اسی سلسلے کو دراز کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اسی طرح قرآن کریم میں آیت کریمہ ہے قدمکر الذین من قبلھم فأتی اللہ'' (النحل ، ص ۲۶) البتہ دغا بازی کر چکے ہیں جو تھے ان سے پہلے، پھر پہنچا حکم اللہ کا۔ فاتی اللہ کی تاویل فاتی عذاب اللہ (اللہ کا عذاب آیا) سے کرتے ہیں۔ قرآن وحدیث میں کتنے ہی ایسے مقامات ہیں جہاں غیر مقلدین نے تاویل واستعارے سے بلا جھجک کام لیا ہے۔ اگر تاویل بدعت ہے تو اس جرم میں آپ بھی برابر کے شریک ہیں۔ پھر اشاعرہ پر ہی الزام تراشی کیوں؟ (۳)

(۱) النقض ، ص ۳۵۲۔    (۲) النقض ، ص ۴۴۷۔

(۳) کشف البیان ، ص ۱۷۲۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



اس عبارت کو پڑھ کر پشتو کا ایک مشہور مقولہ یاد آیا کہ ''مینڈک ڈھیلے پر چڑھ گیا اب خوشی سے پھولے نہیں سماتا کہ میں نے کشمیر کو دیکھ لیا ہے'' ہم نے پیچھے خود اشاعرہ کے اساطین کے اقوال سے یہ بات ثابت کی ہے کہ ''تاویل'' بدعت ہے۔ بالخصوص جہمی تاویلات جو اشاعرہ وماتریدیہ ان کے اتباع میں کرتے ہیں۔ یہ بدترین ''بدعت'' ہے۔ جسے ''بدعت'' قرار دینے پر نہ ہم شرماتے ہیں اور نہ ہی کوئی معذرت کرتے ہیں۔ الحمد للہ رب العالمین۔

اسی حوالے سے پہلی بات یہ ہے کہ جناب نے اپنے اکابر کی یاد تازہ کی ہے کہ آیت قرآنی آدھی نقل کی ہے تا کہ اسے رنگ دیا جا سکے۔ پوری آیت یوں ہے ''قد مکر الذین من قبلھم فاتی اللہ بنیانھم من القواعد'' (النحل: ۲۶) ان سے پہلے لوگوں نے بھی مکر کیا تھا آخرش اللہ کا حکم ان کی عمارتوں پر جڑوں سے پہنچا۔ مولانا محمود حسنؒ نے وہ ترجمہ کیا ہے جو جناب عالی کی عبارت میں موجود ہے۔ اگلا ٹکڑا یہ ہے ''پھر پہنچا حکم اللہ کا ان کی عمارت پر بنیادوں سے (تفسیر عثمانی، ص ۵۸۷، ج۱) اب اگر جناب کو اصرار ہے کہ ''اللہ آیا'' تو پھر اسے یہ بھی تسلیم کرنا ہوگا کہ وہ ''جڑوں اور بنیادوں'' سے آیا اور وہ تو زمین کے اندر ہے۔ لہٰذا اللہ کو بھی (معاذ اللہ ثم معاذ اللہ) زمین کے اندر تسلیم کرنا پڑے گا اور ایسی بات صرف حلولی اور جہمی لوگ کر سکتے ہیں۔
یہاں ایک اور بات یاد آگئی ہے کہ ایک جہمی صاحب سے مکالمہ ہوا تو ان کا سارا استدلال آیت نحن اقرب الیہ من حبل الورید سے تھا۔ میں نے ''علم وقدرت'' کی بات کی تو وہ آگ بگولا ہو گئے کہ تم خود تاویل کرتے ہو پھر ہمیں کیوں طعنے دیتے ہو۔ میں نے کہا اس آیت میں قرب سے آپ قرب ذاتی مراد نہیں لے سکتے، وہ اس لیے کہ ''شاہ رگ'' تو انسان کے اندر ہے۔ جب آپ قرب کو قرب ذاتی پر محمول کرتے ہیں تب انسانی بدن میں ''دخول'' کی بات آپ کو کرنی چاہیے۔ تو اس سے کوئی جواب نہ بن پڑا۔ یہ جو بعض جہمیوں نے ہم پر ''اصابع'' کے حوالے سے اعتراض وارد کیا ہے کہ اس سے اگر حقیقی مفہوم مراد ہو تو ہر انسان کے پیٹ میں اللہ تعالیٰ کے انگلیوں کا ہونا لازم آتا ہے۔

''انه يلزم ان يكون لله تعالىٰ بحسب كل قلب اصبعان ...... وهما حاصلان فى بطن كل انسان حتىٰ يكون الجسم الواحد حاصلا فى امكنة كثيرة''(۱)

تو یہ جہالت کا کرشمہ ہے۔ حدیث قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن سے نہ اتصال لازم آتا ہے اور نہ کثرت، قرآنی آیت ﴿والسحاب المسخر بين السماء والارض﴾ (۲) پر

(۱) اساس، ص ۱۰۶ (۲) آل عمران

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



غور کرنے سے اس کا حل نکل آئے گا کیونکہ سحاب نہ آسمان سے متصل ہوتے ہیں اور نہ زمین سے۔ جب اتصال لازم نہیں آیا۔ تو کثرت کا شبہ اسی کے ساتھ مرتفع ہو گیا۔ کیونکہ سارے کے سارے دل دو انگلیوں میں ہیں۔ یہ بات تو خیر ضمناً بحث میں آ گئی۔ ہم کہنا یہ چاہتے تھے کہ جس آیت کا حوالہ جناب عالی نے دیا ہے۔ اس آیت کو دراصل جناب رازی نے اس بات کے ثبوت کے لیے پیش کیا تھا۔ کہ اس میں تاویل ضروری ہے۔ الفاظ یہ ہیں:

"الثامن قوله تعالىٰ "فاتى الله بنيانهم من القواعد(النحل:۲٦)ولا بد فيه من التاويل "(۱)

اس کے جواب میں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے فرمایا تھا کہ

"والكلام علىٰ هذا ان يقال التاويل هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر الى معنى آخر لدليل وهذه الاية ليس ظاهر هاالمعنى المفهوم منها ان الله سبحانه نفسه جاء ت ذاته من اسفل الجدران كما تجيء الهوام والحشرات من اسفل البنيان وكما يخرج المحاصرون للحصون من اسفلها اذا انقبوا الاساس بل ظاهرها المراد هدم الله بنيانهم من اصله.......وكان بعضهم يقول هذا مثل للاستئصال وانما معناه ان الله استأصلهم والعرب تقول ذلك اذا استؤل الشيء قاله ابن جرير"(۲)

یعنی "تاویل" کا مفہوم اس آیت پر منطبق نہیں ہوتا ہے۔ "تاویل" کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ لفظ کو کسی دلیل کی بنیاد پر ظاہر سے پھیر دیا جائے۔ اس آیت کا ظاہر تو یہ نہیں ہے کہ (معاذ اللہ) اللہ تعالیٰ کیڑے مکوڑوں کی طرح دیواروں کی نیچے سے آئے یا جس طرح قلعہ کے محاصرہ کرنے والے لوگ نقب زنی کر کے نیچے سے نکل آتے ہیں بلکہ ظاہر مراد آیت کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی عمارت کو بنیاد سے ڈھا دیا ہے۔ ......ان میں سے بعض کا قول ہے کہ یہ استیصال کے لیے ایک مثال ہے۔ اس کا معنیٰ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کا استیصال کیا۔ عرب ایسی بات کرتے ہیں جب کسی چیز کی بنیاد اکھڑ جاتی ہے۔ یہ بات ابن جریر نے کی ہے۔

اہل لغت نے عام طور "اتیان" کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ سہولت کے ساتھ آنے کو کہتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ

"الاتيان يقال للمجئ بالذات وبالأمر وبالتدبير ويقال فى الخير وفى

(۱) اساس، ص ۶۸۔ (۲) بیان التلبیس ص ۹۱، ج ۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



الشر وفی الاعیان والاعراض"[۱]

یعنی "اتی" کا لفظ ذات کے آنے اور امر و تدبیر کے آنے میں استعمال ہوتا ہے۔ چاہے وہ خیر ہو یا شر، اعیان ہو یا اعراض۔ شکار پوریؒ نے لکھا ہے کہ "اتیان" آنے کا نام ہے۔ یہ پہلے مفعول کی طرف خود بخود متعدی ہوتا ہے اور دوسرے کی طرف بذریعہ "با" پھر لکھا ہے کہ "اتی" بمعنیٰ فعل بھی آتا ہے۔ پھر اس مفہوم کی مثالیں پیش کی ہیں:

"والمعنی الثانی الفعل أتی الأمر ای فعله منه قوله ما أتیتم بالمعروف بقصر الهمزة علیٰ قرأة ابن کثیر ای مافعلتم بالمعروف وقوله الذین یفرحون بما اتوا ای بما فعلوه وقوله والتی یأتین الفاحشة"[۲]

اور ہمارے ہندوستان کے مشہور لغوی عالم جناب عبدالحمید فراہیؒ نے لکھا ہے

"اتی یأتی بمعنی اضر کما قال تعالیٰ "فأتهم الله من حیث لم یحتسبوا" وایضا فأتی الله بنیانهم"[۳]

یعنی ان دو آیتوں میں "اَتی" لفظ کا مطلب ضرر پہنچانا ہے۔ اس کتاب کے محقق جناب اجمل اصلاحی نے حاشیہ میں لکھا ہے:

"وفسرها المؤلف فی حاشیة نسخته من "اساس التقدیس للرازیؒ ص ۱۳۱ فقال اتی ای اوقع علیهم.[٤]

گویا علامہ فراہیؒ نے اساس التقدیس کے حاشیہ ہی میں یہ جواب دیا ہے کہ یہاں "اتی" سے ذات الٰہی کا آنا مراد نہیں ہے بلکہ عذاب کا ان پر واقع کرنا مراد ہے اور شکار پوریؒ نے اسے تمثیل قرار دیا ہے جیسا کہ بعض اکابر مفسرین نے اسے تمثیل قرار دیا ہے۔ الفاظ یہ ہیں

"وقوله اتی الله بنیانهم من القواعد[٥] ایتان الله بنیانهم من القواعد تعبیر عن مجی امره لهدم بنائهم وهو تمثیل لابطال مانصبوا للمکر بالمؤمنین فما اقدرهم الله تعالیٰ علیٰ ما زوروا فی انفسهم کما فی قوله فا تاهم الله من حیث لم یحتسبوا (الحشر)[٦]

---

(۱) المفردات، ص ۱۵۔
(۲) صفوۃ العرفان قلمی ص ۳، ج ۱۔
(۳) مفردات القرآن، ص ۱۳۸۔
(۴) ایضاً۔
(۵) النحل: ۲۶۔
(۶) صفوۃ العرفان، قلمی ص ۲، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ان عبارات سے یہ بات محقق ہوگئی کہ جو مفہوم مولانا جونا گڑھی صاحب نے بیان کیا ہے وہ اس لفظ کا اصل مفہوم ہے۔ ایسا نہیں کہ ''ظاہر'' مفہوم کو اس نے ترک کیا ہے اور غیر ''ظاہر'' مفہوم کو کسی دلیل کی بنا پر اختیار کیا ہے۔ یہاں یہ بات بھی خیال میں رہے کہ ''ظاہر'' کبھی ترکیبی ہوتا ہے کہ لفظ سے نہیں بلکہ کل کلام سے متعین ہوتا ہے۔ جیسے ''الم تر الی ربک'' سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ رویت رب مراد ہے۔ مگر ''کیف مد الظل'' نے مفہوم کو بدل دیا، جہمی حضرات ایسے مقامات سے حملہ کرتے ہیں۔ شیخ صالح فرماتے ہیں:

"واما الظاهر التركيبى فهو الذى يفهم لا من لفظه ولكن من جهة الكلام كله وهذا حجة واصل فى اللغة .....فهذا فى غاية الاهمية للناظر فى هذا الباب لان من ادعوا ان السلف اولوفى باب الاسماء والصفات احتجوا ببعض كلامهم فى هذا الأمر وهم انما ارادو دلالة التركيب ومعلوم ان الكلام اذادل بتركيبه فانه لا يكون نفيا لما دلت عليه افراده"(۱)

آگے اسی آیت پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ

"كذالك قول الله فى سورة النحل "فاتى الله بنيانهم الخ هل هذه من آيات الصفات التى فيها الاتيان ؟لا ولم لم يحملها السلف علىٰ انها من آيات صفة الاتيان لان المقصود بالاتيان اذااثبتت الصفة اتيان الذات وليس اتيان الصفات وهنا قال "فاتى الله بنيانهم من القواعد" وهذا ليس دليلا علىٰ صفة الاتيان لان التركيب تركيب الكلام يدل علىٰ ان المراد اثبات الصفة بقوله "فاتى الله بنيانهم من القواعد" ومن المعلوم المتقرر ان الله ليس كمثله شيء فهو بذاته لاياتى للبنيان من قواعده فهو اجل من ذلك وهو مستو علىٰ عرشه وانما المقصود اتيان صفاته اللايقة فى هذاالموضع وهى قدرته وبطشه"(۲)

خلاصہ اس مبحث کا یہ ہے کہ کبھی ترکیب ایک لفظ کو متعین کر دیتا ہے تو یہ ''ظاہر'' ترکیبی ہوتا ہے۔ اس میں ''اتیان'' کی نفی نہیں ہوتی۔ جو ''ظاہر'' افرادی ہے مگر جہمی حضرات جب ایک جگہ ''ظاہر ترکیبی'' کو ''ظاہر افرادی'' پر غالب پاتے ہیں۔ تو پھر نفس ''ظاہر افرادی'' کو معطل قرار دیتے ہیں۔

(۱) اللآلئ البہیۃ ص ۱۱۴، ج ۱۔ (۲) ایضاً۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



جب اس بات کی تحقیق ہوگئی کہ اس آیت کا اس مطلب پر حاوی کرنا ممکن نہیں ہے جس کے جناب سلیم اللہ صاحب مدعی ہے تو اب ہم اس کی دوسری بات کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ دوسری بات اس حوالے سے یہ ہے کہ ہم فرض کرتے ہیں کہ کچھ لوگوں نے ہم میں سے بعض جگہ ''تاویل'' کی ہے تو اس سے یہ بات کہاں ثابت ہوئی کہ ''اگر تاویل بدعت ہے تو اس جرم میں آپ بھی برابر کے شریک ہیں''؟ یہ بات تو تب ہوتی ہے کہ سب سلفیوں نے اس کو اختیار کیا ہوتا؟ یا پھر جن ''علماء'' نے اس راستے کو اپنایا، دیگر ان کی اتباع کرتے یا پھر دفاع کرتے ہگران میں کوئی بات بھی نہیں ہوئی ہے۔ اس ''بدعت'' کا اگر کوئی قایل ہے۔ تو وہ آپ کا ''عظیم مکتب'' ہے۔ جس میں چھوٹے بڑے سارے اس ''بدعت'' کی دفاع میں لکھتے رہتے ہیں۔ سلفیوں کے خلاف لکھی گئی کتابوں میں سے کوئی بھی اٹھالیں۔ تو ''تاویل'' کے بارے میں مباحث ملیں گے۔ ''سلفی'' مکتب میں اگر کسی ''عالم'' نے ''تاویل'' صفات الہیہ میں کی ہے تو خود دیگر اکابر نے اس عالم کی تردید کی ہے۔ اس کے روداد سنانے کی اس وقت گنجائش نہیں ہے۔ احباب خود ایسے مباحث پڑھ سکتے ہیں بلکہ ہم جناب عالی سے کہتے ہیں کہ ان مغالطوں سے کام نہیں چلتا۔ آپ تو جگہ جگہ لکھتے آئے ہیں کہ ''امام صاحب نے صفات متشابھات میں اس تاویل کو نا جائز فرمایا ہے جسے قطعیت کے درجے پر فائز کر دیا گیا ہو'' اور لکھا ہے کہ

''مسلک تاویل کے جواز پر بنیادی دلیل وہی آیت کریمہ ہے جو متشابھات کے متعلق وارد ہے۔''(۱)

حالانکہ یہ بات ہی غلط ہے آپ کے اکابر نے ۴۷۰ھ سے پہلے ''تاویل'' کے وجوب کی بات کی تھی۔ شیخ ابن حجر مکیؒ نے لکھا ہے کہ

"وانما الخلاف بين السلف والخلف فى التاويل التفصيلى فالسلف يرجحون او لوية الا مساك عنه لعدم احتياجهم اليه لصلاح زمنهم والخلف يرجحون اولويته بل وجوب الخوض فيه لفساد زمنهم وكثرة مبتدعة وقوة شوكتهم وتمويه شبههم"(۲)

اختلاف سلف اور خلف کے درمیان صرف تاویل تفصیلی میں ہے۔ سلف اس بات کو ترجیح دیتے ہیں۔ کہ تاویل سے توقف کریں کیونکہ ان کا زمانہ اچھا تھا تو وہ تاویل کے محتاج نہیں تھے۔ خلف تاویل کی اولویت کو ترجیح دیتے ہیں بلکہ اس میں خوض وانہماک کو واجب قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ ان کا زمانہ خراب ہے۔ اور اھل بدعت زیادہ ہیں اور ان کی قوت اور مکاری میں اضافہ بھی موجود ہے۔

(۱) کشف البیان ص ۱۲۲ ج ۱ (۲) الفتاوی الحدیثیۃ ص ۲۵۱

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com



اب اس عبارت کو تو دیکھ لیں اور پھر جناب کے چھمیانہ مغالطے دیکھ لیں کہ ہم تاویل پر جزم نہیں کرتے۔ اسے لازم نہیں قرار دیتے محض احتمال کے درجے میں رکھتے ہیں۔ ہمارے اکابر میں اگر بعض حضرات کو غلطی لگی ہے۔ تو انہوں نے کب اس کو وجوب کے درجے میں رکھا ہے؟ احباب نے دیکھ لیا کہ جناب نے آیت سے بھی ''جواز تاویل'' کا مفہوم کشید کیا ہے۔ مگر عملاً وہ وجوب تاویل کے قائل ہیں۔ شاعر نے ایسے ہی موقع کے لیے کہا ہے کہ

ہے کواکب کچھ نظر آتے ہیں کچھ دیتے ہیں دھوکا یہ بازیگر کھلا

جب دسویں صدی میں مبتدعین زیادہ تھے۔ ان کی شرکت میں قوت تھی اور شبہات پھیلانے میں تمویہ کا زیادہ استعمال کرتے تھے۔ اب تو دو چند ہو گئے ہوں گے۔

**خلاصہ مبحث یہ ہے:**

جناب سلیم اللہ صاحب نے اپنی گزشتہ ''تحقیق مبحث'' کا حاصل ان لفظوں میں احباب کے سامنے رکھا ہے کہ

۱۔ متقدمین کے نزدیک یہ صفات ید، وجہ، استویٰ، متشابہ المعنیٰ ہیں۔

۲۔ صفات متشابہات کے لغوی معنی تحت اللفظ کیے جا سکتے ہیں۔ لیکن ان کی تشریح اور وضاحت معروف فی الخلق (مفہوم) سے نہیں کر سکتے۔ اگر ان صفات کو معروف معانی کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کریں۔ تو اس سے تجسیم لازم آتی ہے اور کیفیت کی جہالت سے ہم تجسیم سے نہیں نکل سکتے۔

۳۔ متاخرین نے اہل بدعت کے بڑھتے ہوئے فروغ کی روک تھام کے لیے مسلک تاویل اختیار کیا اور تمام متشابہات کی مناسب تاویلات کیں۔ اور ان تاویلات کا شرعی جواز موجود ہے۔''(۱)

یہ ساری باتیں خانہ ساز ہیں جن کی حقیقت سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ ہم اس بارے میں چند گزارشات اپنے احباب کے حضور پیش کرتے ہیں۔ پہلی بات اس حوالے سے یہ ہے کہ متقدمین کے نزدیک یہ صفات مثلاً ید، وجہ، استویٰ، متشابہ المعنیٰ قطعاً نہیں ہیں۔ جناب سلیم اللہ صاحب کی بات محض اس کا اختراعی افسانہ ہے۔ جناب عبدالعزیز المکی المتوفی ۲۴۰ھ نے استویٰ کے بارے میں لکھا ہے کہ

"فقال الجهمی اخبرنی کیف استوىٰ علىٰ العرش اهو کما یقال استوىٰ فلان علی السریر.........لانا لا نعقل الشیء علی الشیء الا هکذا قال فیقال له اما قولك کیف استوىٰ فان الله لا یجری علیه کیف وقد

(۱) کشف البیان، ص۱۷۲، ج۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



اخبرنا انه استوىٰ علىٰ العرش ولم يخبرنا كيف استوىٰ فوجب علىٰ المؤمنين ان يصدقوا ربهم باستواء ه على عرشه وحرم عليهم ان يصفوا كيف استوىٰ لانه لم يخبر هم كيف ذلك ولم تره العيون في الدنيا فتصفه بمارأت "(۱)

اس جھمی شخص نے کہا کہ مجھے اس بات کی خبر دو کہ اللہ تعالیٰ کس طرح عرش پر مستوی ہے؟ کیا اس طرح جیسے ایک آدمی تخت اور چار پائی پر بیٹھتا ہے..... کیونکہ ہم ایک چیز کو دوسری چیز کے اوپر ہونے کا صرف اسی طرح تصور کر سکتے ہیں۔ فرمایا، اس شخص سے کہا جائے گا کہ تیرا یہ کہنا کہ وہ کیسے مستوی ہے؟ (درست نہیں ہے) کیونکہ اللہ تعالیٰ پر "کیف" کا اجراء نہیں ہوسکتا، اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ خبر تو دی ہے کہ وہ عرش پر مستوی ہے مگر یہ خبر نہیں دی کہ وہ اس پر کیسے مستوی ہے؟ پس مؤمنوں پر یہ واجب ہے کہ وہ اپنے رب کی تصدیق کریں کہ وہ عرش پر مستوی ہے؟ اور ان پر یہ حرام ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی استواء کی کیفیت متعین کریں کیونکہ انہوں نے یہ خبر نہیں دی ہے کہ یہ کس طرح ہے؟ اور نہ آنکھوں نے انہیں دنیا میں دیکھا ہے کہ وہ مرئی چیزوں کی طرح اس کا وصف بیان کریں۔ اسی عبدالعزیز مکیؒ نے لکھا ہے کہ

فقلت ياأمير المؤمنين قدقدمت اليك بما احتججت به ان على الناس جميعا ان يثبتوا ما اثبت الله وينفوا ما نفى الله ويمسكوا عما امسك الله عنه فاخبرنا عزوجل ان له علماً بقوله فاعلموا انما انزل بعلم الله فقلت ان له علما كما قال"(۲)

تو میں نے کہا اے امیر المؤمنین میں نے تمہارے سامنے وہ باتیں پیش کی ہیں جن سے میں نے استدلال کیا ہے کہ تمام لوگوں پر لازم ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے وہ تمام اوصاف ثابت کریں۔ جو اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے ثابت کی ہیں اور وہ تمام چیزیں ان سے نفی کریں جو اللہ تعالیٰ نے اپنے سے نفی کی ہیں اور ان چیزوں سے رک جائیں جن سے اللہ تعالیٰ نے سکوت فرمایا ہے۔ پس اللہ تعالیٰ نے ہمیں خبر دی ہے کہ ان کے لیے "علم" ثابت ہے۔ جو فرمایا کہ فاعلموا انما انزل بعلم اللہ تو میں نے بھی کہا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے "علم" ثابت ہیں۔

اسی کتاب میں ایک دوسری جگہ "بشر" کے اعتراض کے جواب میں فرماتے ہیں

"فقلت له كم القى عليك انى اقول بالخبر وامسك عن علم ما سترعنى ؟

(۱) الکلمات الحسان، ص ۳۱۹ (۲) الحیدۃ، ص ۵۸

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com



وانما قلت ان لله نفسا کما أخبرنا و قد اقررت بذالك فلتكن عندك على اى معنى شئت"(۱)

میں نے اسے کہا کہ میں نے کتنی بار تم پر یہ بات پیش کی ہے کہ میں اللہ تعالیٰ کے ''خبر'' کا قول کرتا ہوں۔ جو علم مجھ سے مستور ہے۔ اس سے رک جاتا ہوں۔ میں صرف یہ کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے نفس ہے جیسا کہ انہوں نے ہمیں خبر دی ہے۔ میں اس بات کا اقرار کرتا ہوں یہ تمہارے نزدیک جس معنیٰ میں ہو، سو ہو۔

ذرا ان عبارات پر غور کریں کیا یہ اس شخص کی ہو سکتی ہے جو ان صفات کو متشابہ المعنیٰ سمجھتے ہیں۔ اگر امام کنانیؒ کا یہ قول ہوتا ہے کہ متشابہ المعنیٰ ہیں تو جہمی معترض سے یہ کہہ کر جان چھڑا سکتے تھے کہ یہ نصوص متشابہ المعنیٰ ہیں۔ مگر انہوں نے ایسا نہیں کیا بلکہ استواء کو معلوم قرار دیا اور اس کی کیفیت کو مجہول قرار دیا، کیونکہ کسی غائب چیز کی کیفیت دو چیزوں سے معلوم ہو سکتی ہے۔ یا اخبار سے یا پھر رویت سے یہاں دونوں منفی ہیں جیسا کہ امام کنانیؒ کی عبارت میں موجود ہے۔ امام مالکؒ کے قول کا تو بار بار ہم نے تذکرہ کیا ہے۔ اس بار امام ربیعۃؒ الرائی کے قول کو ملاحظہ کرتے ہیں۔

"سئل ربيعة عن قوله "الرحمن على العرش استوى" كيف استوى قال الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول ومن الله الرسالة وعلى الرسول البلاغ وعلينا التصديق"(۲)

امام ربیعہؒ سے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان ''الرحمٰن علی العرش استویٰ'' کے بارے میں سوال کیا گیا کہ وہ کیسے عرش پر مستوی ہے؟ تو انہوں نے فرمایا استواء غیر مجہول ہے۔ اور اس کی کیفیت غیر معقول ہے۔ اللہ تعالیٰ پر پیغام بھیجنا ہے، رسول اللہ ﷺ پر پہنچانا لازم ہے اور ہم پر اس کی تصدیق لازم ہے۔

اگر امام ربیعہؒ ان آیات کو متشابہ المعنیٰ سمجھتے ہوتے تو کیا پھر وہ یہ جواب دیتے؟ صاف کیوں یہ نہیں فرمایا کہ یہ آیات متشابہ المعنیٰ ہیں۔ صدقہ کہتے ہیں کہ میں نے امام تیمیؒ کو کہتے ہوئے سنا کہ اگر مجھ سے یہ پوچھا جائے کہ اللہ تعالیٰ کہاں ہے، تو میں کہوں گا کہ اوپر آسمان میں ہے اور پھر اگر یہ کہے کہ اس کا عرش آسمان سے پہلے کہاں تھا؟ تو میں جواب میں کہوں گا کہ ان کا عرش پانی پر تھا اور اگر پھر وہ مجھ سے پوچھے کہ ان کا عرش پانی کی پیدائش سے قبل کہاں تھا؟ تو میں کہوں گا، میں نہیں جانتا۔

"عن صدقه قال سمعت التيمي يقول لو سئلت اين الله تبارك و تعالىٰ؟

(۱) الحیدۃ، ص ۳۷۔ (۲) شرح اصول الاعتقاد، ص ۴۴۲، ج ۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



قلت فی السمآء فان قال فأین عرشه قبل ان یخلق السمآء ؟قلت علی الماء فان قال لی این کان عرشه قبل ان یخلق الماء قلت لا أدری"(۱)

اور امام سنید بن داؤد المصیصی کا بیان ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر (مستوی) ہیں اور اپنے مخلوق سے بائن ہیں۔

قال ابو حاتم ابو عمران الطرطوسی قال قلت لسنید بن داؤد وهو عزوجل علی عرشه باین من خلقه قال نعم. (۲)

امام سنید بن داؤد کی وفات سنہ ۲۲۶ھ میں ہے۔ ائمہ کرام کے اقوال ہم نے پہلی دو جلدوں میں نقل کیے تھے۔ اس لیے ان کا دوبارہ اعادہ نہیں کیا ہمارا کام تو محض ''منع اور نفی'' سے بھی چل سکتا تھا۔ کہ ہم کہتے ''متقدمین کے نزدیک یہ صفات متشابہات نہیں ہیں، جو اس بات کا مدعی ہے۔ اسے اس بات کے دلائل دینے چاہیے چونکہ جناب عالی نے اس بات کے دلائل فراہم نہیں کیے ہیں۔ تو محض دعویٰ رہ گیا ہے۔ مگر ہم نے اپنے احباب کا خیال رکھا ہے کہ ان کے علم میں اضافہ ہو جانا چاہیے اور یہ بات بھی معلوم ہونی چاہیے کہ یہ سلف طیب کے حق میں افتراء خالص ہے۔ الحمد للہ رب العالمین۔

دوسری بات یہ ہے کہ جناب سلیم اللہ نے جھمیوں کا حق نمک ادا کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''متقدمین کے نزدیک یہ صفات ید، وجہ، استویٰ، متشابہ المعنیٰ ہیں۔'' گویا صفات خبریہ پر مشتمل نصوص متشابھات ہیں۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ اتنی جرأت تو جھم بن صفوان اور بشر مریسی اور محمد بن شجاع ثلجی جیسے ائمہ ضلالت کو بھی نہیں ہوئی کہ وہ اس قول کو سلف طیب کی طرف منسوب کریں۔ ان لوگوں کا اپنا تو یہ قول ہے کہ صفات خبریہ متشابہ ہیں۔ مگر ایسے صاحب جن کو ان کے عاشق ''استاذ المحدثین'' قرار دیتے ہیں۔ وہ ایسے بے تکی باتیں کریں گے کبھی خیال نہیں کیا تھا۔ ''استاذ المحدثین'' کو تو علماء حدیث کے اصول کا پتہ ہوگا کہ ایسی باتیں بے سند قبول نہیں ہوتی بلکہ صحیح سند کے ساتھ ان کو پیش کرنا لازم ہوتا ہے۔ یہاں تو ان کے بے سند اقوال بھی نقل نہیں ہوئے ہیں۔ صحیح سند تو خیر دور کی بات ہے۔ ہم جناب کو چیلنج کرتے ہیں کہ وہ صحیح سند کے ساتھ متقدمین یعنی سلف طیب سے یہ بات کہ ید، وجہ، عین، استواء وغیرہ متشابھات ہیں۔ قیامت تک ثابت نہیں کر سکتے ''ولو کان بعضھم لبعض ظھیرا'' بلکہ ہم کہتے ہیں کہ جن آیات سے یہ جھمی لوگ استدلال کرتے ہیں۔ ائمہ سلف کے نزدیک وہ ''متشابہ'' ہیں۔ اس پر ہم بحث کر چکے ہیں۔ صرف اس کا نمونہ ادھر ملاحظہ ہو، حرب کرمانیؒ نے جو عقیدہ امام احمد بن حنبلؒ، اسحاق بن ابراہیمؒ المروزی، عبداللہ بن الزبیر الحمیدیؒ اور سعید بن منصورؒ وغیرہ ھم

(۱) شرح اصول الاعتقاد ص ۴۴۵، ج ۲ (۲) العلو ص ۱۹۱، ج ۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



سے نقل کیا ہے۔ ہم اس کی عبارت پیش کریں گے۔ مگر پہلے اس عقیدہ کے ابتدائی الفاظ ملاحظہ ہوں، لکھتے ہیں کہ

"هذا مذهب ائمة العلم واصحاب الاثر وأهل السنة المعروفين بها المقتدى بهم فيها من لدن اصحاب النبي عليه السلم الى يومنا هذا وادركت من أدركت من علماء اهل العراق والحجاز والشام وغيرهم عليها فمن خالف شيئا من هذه المذاهب او طعن فيها او عاب قائلها فهو مخالف مبتدع خارج من الجماعة زائل عن منهج السنة وسبيل الحق وهو مذهب احمد واسحاق بن ابراهيم بن مخلد وعبدالله الزبير الحميدي وسعيد بن منصور وغيرهم ممن جالسنا واخذنا عنهم العلم"(۱)

آگے پھر استواء کے مسئلہ پر بھی لکھا ہے کہ

"وهو علىٰ العرش فوق السماء السابعة ودونه حجب من نار او نار وظلمة وما هو اعلم بها"(۲)

یعنی اللہ تعالیٰ ساتویں آسمان کے اوپر عرش پر مستوی ہیں۔ ان کے اس جانب آگ اور نور اور اندھیروں کے پردے ہیں اور وہ بھی جن کے صرف وہ عالم ہیں۔

آگے پھر لکھتے ہیں:

"فان احتج مبتدع او مخالف اوزنديق بقول الله تبارك و تعالىٰ اسمه "ونحن اقرب اليه من حبل الوريد" وبقوله "وهو معكم اين ما كنتم والله بما تعملون بصير"(۳) وبقوله "مايكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم" الىٰ قوله "هو معهم اين ما كانوا"(٤) ونحو هذا من متشابه القرآن فقل انما يعني بذلك العلم لان الله تبارك و تعالىٰ علىٰ العرش فوق السماء السابعة العلياء يعلم ذلك كله وهو باين من خلقه لايخلو من علمه مكان"(۵)

---

(۱) السنۃ ص ۴۷۔ (۲) السنۃ ص ۴۹۔

(۳) الحدید: ۴۔ (۴) المجادلۃ: ۷۔

(۵) السنۃ ص ۴۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



یعنی اگر کسی مبتدع، یا کسی مخالف یا کسی زندیق نے اللہ تعالیٰ کے قول ونحن اقرب الخ یا اس کے قول وھو معکم این ما الخ یا اس کے قول ما یکون من نجویٰ الخ یا اس کے اس طرح کے دیگر متشابہات قرآنیہ سے استدلال کیا تو تم اسے جواب دو کہ ان آیات سے مراد "علم" ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہیں جو ساتویں آسمان کے اوپر ہے مگر ان سب کو جانتا ہے۔ اپنے مخلوق سے بائن ہیں۔ ان کے علم سے کوئی مکان خالی نہیں ہے۔

آپ نے دیکھا کہ انہوں نے متدلات جھمیہ کو متشابہ قرار دیا اور ان کے مفہوم کو "استواء" کے آیات کی روشنی میں واضح کیا۔ مگر ہمارے زمانے کے "جھمیوں" کو داد دیجئے کہ انہوں نے آیت استواء اور صفات خبریہ کے نصوص کو متشابہ قرار دیا اور پھر اس قول کو سلف طیب کی طرف منسوب کیا ہے۔ حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں:

"فلهم طريقان في رد السنن احدهما ردها بالمتشابه من القرآن اومن السنن الثاني جعلهم المحكم متشابها ليعطلوا دلالته واما طريقة الصحابة والتابعين وائمة الحديث كالشافعي والامام احمد ومالك وابي حنيفة و ابي يوسف والبخاري واسحاق فعكس هذه الطريق وهو انهم يردون المتشابه الى المحكم ويأخذون من المحكم ما يفسرلهم المتشابه ويبينه لهم فتتفق دلالته مع دلالة المحكم وتوافق نصوص بعضها بعضا ويصدق بعضها بعضا فانها كلها من عندالله وماكان من عندالله فلا اختلاف فيه ولا تناقض وانما الاختلاف والتناقض فيما من عندغيره"(۱)

یہ لوگ دو طرح سے سنتوں کو رد کرتے ہیں۔ ایک یہ کہ متشابہ آیت و متشابہ حدیث کے ساتھ ان محکمات کو رد کرنا اور دوسرے انکے دلالت کو بیکار کرنے کے لیے محکم کو متشابہ ٹھہرانا۔ جب کہ صحابہ کرام، تابعین عظام اور ائمہ حدیث جیسے امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام بخاریؒ اور امام اسحٰق بن راھویہؒ وغیرہ کا طریقہ اس کے برعکس ہے کہ وہ متشابہ کو محکم کی طرف لوٹاتے ہیں اور محکم سے متشابہ کی تفسیر کرتے ہیں۔ وہ محکمات سے وہ چیز لیتے ہیں جو ان کے لیے متشابہ کو بیان اور واضح کریں تا کہ متشابہ اور محکم کی دلالت موافق ہو جائے اور نصوص ایک دوسرے سے مل کر ایک دوسرے کی تصدیق کریں کیونکہ وہ سب اللہ ہی کی طرف سے ہوتی ہیں۔ جو چیز اللہ کی طرف سے ہوتی ہے۔ اس میں اختلاف اور تناقض نہیں ہوتا۔ اختلاف و تناقض اس چیز میں ہوتا ہے جو غیر اللہ کی طرف سے ہوتی ہے۔

(۱) اعلام الموقعین ص ۲۱۰ ج ۲

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com



یہ تو ابن القیمؒ کی وہ عبارت تھی جس میں انہوں نے اھل بدعت کے عمومی طریقہ واردات کو بیان کیا ہے۔ اھل بدعت کے تمام کتابوں کا مطالعہ کر لیں اس میں صرف یہی دو چیزیں نظر آئیں گی جو حافظ ابن القیمؒ نے فرمائی ہیں۔ ایک متشابہ سے محکم کو رد کر دینا۔ دوسری محکم کی دلالت کو بیکار کر کے اسے متشابہ ٹھہرا دینا، اب ہم اصل وہ عبارت پیش کریں گے جو ہمارے موضوع سے متعلق ہے۔

"فهذه انواع من الادلة السمعية المحكمة اذا بسطت افرادها كانت الف دليل علىٰ علو الرب علىٰ خلقه واستوءه علىٰ عرشه فترك الجهمية ذلك كله وردوه بالمتشابه من قوله "وهو معكم اين ما كنتم" ورد زعنيهم المتاخر بقوله "قل هو الله احد" وبقوله "ليس كمثله شيء" ثم ردوا تلك الانواع كلها متشابهة فتسلطوا المتشابه علىٰ المحكم وردوه به ثم ردوا المحكم متشابها فتارة يحتجون به علىٰ الباطل وتارة يدفعون به الحق ومن له أدنى بصيرة يعلم انه لا شيء فى النصوص اظهر ولا ابين دلالة من مضمون هذه النصوص فاذا كانت متشابهة فالشريعة كلها متشابهة وليس فيها شيء محكم البتة ولازم هذاالقول لزوما لا محيد عنه ان ترك الناس بدونها خيرلهم من انزالها اليهم فانما اوهمتهم وافهمتهم غير المراد واوقعتهم فى اعتقاد الباطل ولم يتبين لهم ما هو الحق فى نفسه .........فنسأل الله مثبت القول تبارك وتعالىٰ ان يثبت قلوبنا علىٰ دينه وان لا يزيغ قلوبنا بعد اذ هدانا انه قريب مجيب"(۱)

یہ دلائل محکمہ شرعیہ کے انواع ہیں کہ جن کے افراد کو اگر پھیلایا جائے تو ہزار دلیل اس بات پر بنے کہ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق پر علو رکھتے ہیں۔ اور اپنے عرش پر مستوی ہیں۔ جھمیہ نے ان سب کو ترک کیا اور ان کو ایک متشابہ آیت وھو معکم این ما کنتم سے رد کر دیا۔ اور ان کے متاخر زعیم (رازی) نے قل ھو اللہ احد اور لیس کمثلہ شیء سے وہی کام لیا۔ جھمیہ نے نصوص کے ان سارے انواع کو متشابہ ٹھہرایا اور پھر متشابہ کو محکم پر مسلط کر کے اس کا رد کیا ہے۔ پھر متشابہ کو محکم قرار دیا ہے۔ پھر تو کبھی اس کے ساتھ باطل پر حجت پکڑی ہے اور کبھی اس کے ساتھ حق کو دفع کیا ہے۔ جسے تھوڑی سے سوجھ بوجھ حاصل ہے وہ یہ جانتا ہے کہ از روئے دلالت نصوص میں سے کوئی چیز ان نصوص کے مضمون سے ظاہر ترین اور واضح ترین نہیں ہے۔ اور جب یہی

(۱) اعلام الموقعین ص ۲۱۵، ج ۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



نصوص متشابہ ٹھہر گئیں تو پھر ساری شریعت متشابہ قرار پائی اور کوئی چیز شریعت میں محکم نہیں رہی۔ اس قول کا وہ لازم جس سے کوئی مفر نہیں ہے۔ وہ یہ ہے کہ لوگوں کو ان آیات و احادیث صفات کے نزول کے بغیر چھوڑنا ان کے لیے بہت بہتر تھا۔ کیونکہ ان نصوص نے ان کے وہم اور فہم میں غیر مراد کو ڈال دیا ہے اوران کو باطل عقیدہ میں واقع کر دیا ہے اور جو چیز فی نفسہ حق ہے۔ اس چیز کو ان کے لیے واضح نہیں کیا ہے۔ ............دلوں کو ثابت کرنے والے اللہ سے ہم سوال کرتے ہیں کہ وہ ہمارے دل کو اپنے دین پر ثابت رکھے اور ہدایت عطا کرنے کے بعد ہمیں اس ہدایت و حق سے نہ پھیریں، وہ قریب بھی ہے اور مجیب بھی ہے اس مبحث سے احباب سمجھ گئے ہوں گے کہ جناب سلیم اللہ صاحب کی بات بالکل بے بنیاد ہے۔ جن آیات سے وہ استدلال کرتے ہیں۔ محققین کے نزدیک وہ متشابھہ ہیں۔

## خلاصہ کا دوسرا نتیجہ:

دوسری بات جناب سلیم اللہ صاحب نے یہ لکھی ہے کہ

> "صفات متشابھات کے لغوی معنی تحت اللفظ کیے جا سکتے ہیں لیکن ان کی تشریح اور وضاحت معروف فی الخلق سے نہیں کر سکتے۔ اگر ان صفات کو معروف معانی کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کریں تو اس سے تجسیم لازم آتی ہے اور کیفیت کی جہالت سے ہم تجسیم سے نہیں نکل سکتے۔"(۱)

ہم چند باتیں اس کی توضیح میں پیش کرتے ہیں۔ امید واثق ہے کہ ان سے اس فریب استدلال کا پردہ چاک ہو جائے گا۔ ایسی توجیہات یہ لوگ قدیم سے کرتے آئے ہیں۔

## صفات الٰہی میں الحاد:

اسماء الٰہی اور صفات الٰہی میں الحاد کرنے کے لیے بہت سارے اقسام ہیں۔ اس میں سے بعض اقسام ایسے ہیں کہ جن کے مرتکب اشاعرہ اور ماتریدیہ ہیں۔ سر دست ہم تمام اقسام کا استقصاء تو نہیں کر سکتے ہیں صرف ایک قسم کی ذرا تفصیل کرتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات کو تشبیہ و تمثیل پر دال قرار دیا جائے۔ پھر چاہے وہ اس کا اعتقاد رکھے یا اسے نفی کریں۔ انہوں نے بہر حال الحاد کا ارتکاب کر لیا۔ کیونکہ اسماء و صفات کو تشبیہ و تمثیل پر دال قرار دینے سے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول علیہ الصلوۃ والسلام پر حرف آتا ہے۔

شیخ ابن عثیمینؒ فرماتے ہیں:

"أن يجعلها دالة على صفات تشابه صفات المخلوقين كمافعل أهل

(۱) کشف البیان، ص

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



التشبیه وذلك لان التشبیه معنی باطل لایمکن ان یدل علیه النصوص بل هی دالة علی بطلانه فجعلها دالة علیه ......میل بها عما یجب فیها"(۱)

ان کو ایسے صفات (معانی) پر دال قرار دینا جو مخلوق کی صفات سے متشابہ ہو (یہ بھی الحاد ہے) جیسا کہ اہل تشبیہ نے کیا ہے۔ یہ اس لیے الحاد ہے کہ تشبیہ ایک باطل معنی ہے کسی طرح ممکن نہیں ہے کہ نصوص اس پر دلالت کریں بلکہ نصوص تو اس معنی کے بطلان پر دلیل ہیں۔تو ان آسماء کو اس معنی پر دال قرار دینا ان کو اس مفہوم سے مائل کرنا ہے جو ان سے لینا واجب ہے۔

یہ بات تو ہم نے پہلی لکھی ہے کہ ہر معطل پہلے مشبہ ہوتا ہے لہٰذا تعطیل کرنے والے لوگ بھی تمام اس الحاد کے مرتکب ہیں پہلے تو ہم نے اس بات پر احتجاج کیا تھا کہ کچھ جھمیوں نے صفات الٰہی کو تین اقسام میں منقسم کیا تھا۔ پھر دوسری قسم کو انہوں نے ''نقص محض'' قرار دیا تھا اور لکھا تھا کہ

''وہ نقص محض ہیں یعنی اللہ کے لیے ان کا ثبوت کسی طرح درست نہیں تو یہ صفات جب بھی اللہ کی طرف منسوب ہوں گی اللہ تعالیٰ ان سے لازمی اور ضروری طور پر پاک اور منزہ ہوں گے جیسے اللہ کا بندے سے کہنا مرضت لم تعدنی میں مریض ہوا تو نے میری عیادت نہیں کی۔ اب بیمار ہونا تو اللہ تعالیٰ کے لیے کسی طرح ممکن اور جائز نہیں ہے۔''(۲)

سوال یہ ہے کہ جب ان معانی کو اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کرنا کسی طور پر ممکن اور جائز نہیں ہے تو پھر وہ اللہ تعالیٰ کی صفات کیسے ہوگئے؟ اور کس نے انہیں اللہ کی صفات قرار دیا؟ اور اللہ تعالیٰ کی صفات نقص محض کیونکر ہوسکتی ہیں؟ حدیث میں تو اس جملے کی آگے تشریح ہے کہ اس بیمار سے مراد اللہ تعالیٰ کا بندہ ہے وہ خود نہیں ہے مگر جھمی صاحب نے اسے نقل نہیں کیا ہے۔ ہمیں تو اس تصور سے ہی گھن آتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفت ''نقص محض'' ہوں مگر جھمی حضرت کے لیے سب کچھ جائز ہیں۔ ہمارے نزدیک تو صفات اپنی ذاتی حیثیت میں کمال بھی ہوتے ہیں اور نقص محض بھی ہوتے ہیں اور ایسے بھی ہوتے ہیں جو ایک حال میں کمال ہوتے دوسرے میں نہیں ہوتے ہیں۔ جو صفات علی الاطلاق کمال ہو، وہ تو اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہیں اور جو نقص محض ہوں وہ اللہ تعالیٰ پر ممتنع ہیں اور جو صفات ایک حال میں کمال ہوتے ہیں دوسرے میں نہیں ہوتے ہیں۔ تو وہ حالت کمال میں اللہ تعالیٰ کے صفات ہوتے ہیں۔ شیخ ابن عثیمینؒ فرماتے ہیں:

"اعلم ان الصفات من حیث هی صفات منها صفات کمال علی

(۱) شرح القواعد، ص۱۱۹۔ (۲) لامذہبیت، ص۱۸۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



الاطلاق ومنها صفات نقص علیٰ الاطلاق ومنها مایکون نقصا فی حال وکمالا فی حال اخری فالذی هو کمال علیٰ الاطلاق ثابت للّٰه والذی هو نقص علیٰ الاطلاق یمتنع علیٰ الله والذی هو کمال فی حال دون حال یوصف الله به فی حال الکمال دون حال النقص هذه القاعدة العامة "(۱)

آگے پھر اس بات کو مختصر طور پر لکھا ہے کہ

"لکن الکمال المطلق دون النسبی هذا ثابت للّٰه علیٰ الاطلاق والنقص المطلق هذا ینزه الله عنه"(۲)

جب اس بات کی وضاحت ہوگئی کہ ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے صفات "نقص محض نہیں ہو سکتے جھمیہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے صفات "نقص محض" بھی ہو سکتے ہیں بلکہ ان کے نزدیک تو اللہ تعالیٰ کے ایسے صفات بھی ہو سکتے ہیں جن پر ایمان رکھنا بھی ممکن نہیں ہے۔ یہ بات ہم نہیں کہتے خود انہوں نے لکھی ہے کہ

"متاخرین اھل علم نے تاویل کو اس لیے ضروری قرار دیا ہے کہ روایات صفات میں بعض ایسے امور بیان کیے گئے ہیں جن کو ظاہر پر محمول کرنا تو کسی طرح ممکن ہی نہیں بلکہ اس سے بڑھکر ایسے امور بھی ہیں جن پر ایمان لانا ہی ممکن نہیں۔ چنانچہ قاضی ابوبکر ابن العربی فرماتے ہیں:

"اعلموا وفقکم الله انه لا بد من التاویل فی هذه الصفات فانه قد یأتی منها مالا سبیل الیٰ حمله علیٰ ظاهر ولا الی الایمان به"(۳)

سوال یہ ہے کہ پھر وہ اللہ کے صفات کیسے ہو سکتے ہیں؟ آخر "عیب محض" کو اللہ تعالیٰ کی صفات قرار دینا کہاں کی دانشمندی ہے۔ اور جب ان پر "ایمان لانا ہی ممکن نہیں" ہے تو ان "عیوب" کو پھر کس نے اللہ تعالیٰ کی صفات قرار دیا ہے؟ ہمیں تو پوری امت کی تاریخ میں ایسا گروہ نہیں معلوم ہے جنہوں نے اللہ تعالیٰ کی صفات کو "نقص محض" قرار دیا ہو یا جن امور پر ایمان لانا ہی ممکن نہ ہو، ان کو اللہ تعالیٰ کی صفات قرار دیں؟ کمال تو یہ ہے کہ ان دونوں کتابوں پر جھمیہ کے "استاذ المحدثین" کے تقریظ بھی موجود ہیں۔

### اس تصور کا یہ نتیجہ:

جب کوئی گروہ اور کوئی فرد اللہ تعالیٰ کے بارے میں اس بدگمانی میں مبتلا ہو جائے کہ ان کے صفات

(۱) شرح القواعد ص ۱۲۳۔ (۲) ایضاً۔
(۳) صفات متشابھات ص ۵۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



میں بعض ''نقص محض'' ہیں اور بعض دیگر'' ظاہر اور حقیقی معنی کے اعتبار سے'' نقص ہیں۔ کیونکہ وہ صفات اجسام پر دال ہیں۔''(۱)

تو اس کا یہی نتیجہ ہوگا کہ وہ انہیں ''صفات متشابہ'' قرار دیں گے اور پھر یہی بات کریں گے کہ ان کے مفہوم کو کوئی نہیں جانتا اور ان صفات کی تشریح و توضیح نہیں ہوسکتی۔ صرف ''اس کے لغوی معنی تحت اللفظ کیے جاسکتے ہیں'' یہ سارا کا سارا ''فلسفہ'' اس ''بدگمانی'' کا نتیجہ ہے۔ یہ نہ سلف طیب کا مسلک ہے اور نہ خلف طیب کا موقف ہے۔

شیخ ابن باز رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"ان الشارع انما جاء بغاية البيان والايضاح وخاطب الامة بما يعرفون ويفهمون واوضح لهم الدلائل علىٰ اثبات صفاته وأسماءه عزوجل وانه رب العالمين وانه المستحق للعبادة سبحانه و تعالىٰ فتاويل اسماءه وصفاته علىٰ خلاف ظاهرها معناه تعطيل النصوص ومعناه سوء ظن بالله عزوجل و بسوء ظن برسوله عليه الصلوٰة والسلام"(۲)

ان لوگوں نے جب اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول علیہ السلام پر یہ ''بدگمانی'' کی اور پھر اس کے ساتھ اس بدگمانی کا دائرہ بھی وسیع ہوگیا کہ ان صفات کی تشریح و توضیح سے لوگ ''کفر وضلالت'' میں مبتلا ہوجائیں گے اس لیے ان صفات کے معانی پر بحث کا دروازہ بند کرنا چاہیے تو اس مقصد کے لیے انہوں نے سلف کے اقوال کو کھنگالا، تاکہ کچھ نہ کچھ لوازمہ مل جائے۔ اگر ایسے اقوال مل گئے تو ٹھیک ورنہ تحریف کے ''مبارک'' کام سے بھی اس مقصد کے حصول میں نہیں چوکے، غرض ان لوگوں نے اس ''بدگمانی'' کے نتیجہ کو ''سلف طیب'' کا مذہب قرار دیدیا۔ ہمارے علماء کرام نے جگہ جگہ اس فریب کا پردہ چاک کیا ہے۔ شیخ ابن عثیمین ؒ فرماتے ہیں:

"فقولهم ان الحق هو التفويض وان لا تتكلم فيها بشيء ناتج عن هذين الأمرين الاول ان آيات الصفات من المتشابه والثاني ان المتشابه لا يعلم تاؤيله الا الله فتكون النتيجة أن لا تخوض في معاني آيات الصفات لانها من المتشابه ولا يعلم تاويله الا الله وما لا يمكن الوصول الى علمه لا يجوز الخوض فيه"(۳)

(۱) لامذہبیت ص۱۸۳۔ (۲) التعلیقات البازیۃ ص۳۹۶، ج۱۔

(۳) الاجابات ص۱۸۴، ج۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



حالانکہ سرے سے یہ بات ہی غلط ہے۔ سلف طیب میں سے کسی نے بھی ''صفات الٰہی'' کو ''متشابہات'' قرار نہیں دیا ہے۔ یہ در اصل اس ''بدگمانی'' کا نتیجہ ہے جس کو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ ''متشابہ'' سے آپ کیا مراد لیتے ہیں؟ اشتباہ معنی کہ اشتباہ کیفیت وحقیقت؟ اگر اشتباہ معنی مراد لیتے ہیں تو یہ بات نہ آپ کے اکابر مانتے ہیں اور نہ ہمارے اکابر، آپ کے اکابر اگر ان کے معانی کو نہ جانتے تو پھر اس کے ''ظاہری اور حقیقی معنی'' کو اعضاء و جوارح کیوں قرار دیتے تھے؟ آپ کے ''سلف'' کے اقوال تو ہم نے پیچھے نقل کیے ہیں۔ خود آپ کے اقوال ملاحظہ ہوں۔ ایک ''شیخ الحدیث'' صاحب لکھتے ہیں:

''پس جب آپ کہتے ہیں کہ اللہ کا ہاتھ ہے اور مراد اس کی ''ظاہری'' ہاتھ لی ہے۔ تو اس سے عضو کا اثبات ہو گیا اور اس سے مخلوق سے تشبیہ بھی ثابت ہو گئی۔ آگے یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ کی کیفیت مجہول ہے۔ تو اس سے کون سی تنزیہ آپ نے قائم کر لی؟ یہ تنزیہ تو زید کے لیے بھی ثابت ہے۔''(۱)

اس ''شیخ الحدیث'' کی عبارت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ صفات کے نصوص کا ظاہری معنی ''عضو'' ہے۔ اسی طرح جناب ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

''ید سے جب ''ظاہری'' معنی مراد ہو تو وہ ذات کا جز و اور عضو بنتا ہے۔''(۲)

اس سے کچھ پہلے لکھا ہے:

''ہم کہتے ہیں اللہ کی صفات دو قسم کی ہیں۔ ا۔ ایک وہ صفات جن کا ''ظاہری معنی'' اللہ تعالیٰ کی شان سے بعید ہے۔ یہ متشابہ صفات کہلاتی ہیں۔ مثلاً ید، وجہ، قدم اور رحمت اور غضب اور استواء علی العرش اور آسمان دنیا پر نزول۔''(۳)

ان سے بھی معلوم ہوا کہ جناب ''ان صفات کے ظاہری معنی کو جانتے ہیں'' جناب سلیم اللہ صاحب نے بھی لکھا ہے کہ

''برخلاف صفات متشابہات استواء، ید، وجہ کے کہ ان الفاظ کی اولین دلالت ہی جسمانیت پر ہوتی ہے ان کے ظاہری معنی مراد لینے کے بعد جسمانی لوازم کو وہم و خیال سے دور نہیں رکھا جا سکتا۔''(۴)

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

''اگر ان صفات متشابہات کو مجازی معنوں پر محمول نہ کیا جائے بلکہ وہ ''ظاہری معنی'' لیے جائیں جیسے آپ زائد معنی سے تعبیر کر رہے ہیں تو ظاہر ہے کہ وہ کھلی ہوئی تجسیم پر دلالت کناں ہیں۔''(۵)

---

(۱) صفات متشابہات، ص ۴۹۔ (۲) سلفی عقائد، ص ۱۰۵۔ (۳) ایضاً۔

(۴) کشف البیان، ص ۱۶۵۔ (۵) کشف البیان، ص ۱۶۹، ج ۱۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



ایک اور جگہ لکھا ہے کہ

''متقدمین سلف صالحین کا مسلک یہ ہے کہ جو صفات متشابہات قرآن وحدیث سے ثابت ہیں ان کے متعلق بس اتنا جان لینا کافی ہے کہ (۱) جو لفظ صفت باری تعالیٰ پر دلالت کناں اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ثابت ہے (۲) اس لفظ سے اس کا ظاہری اور حقیقی معنی ہرگز مراد نہیں ہے''(۱)

سوال یہ ہے کہ جب ان صفات کا ظاہری اور حقیقی معنیٰ آپ لوگوں کو معلوم ہے کہ وہ اعضاء و جوارح'' ہیں۔ تو پھر ان الفاظ کے معنیٰ میں اشتباہ کہاں ہیں؟ اور اگر ہے بھی تو پھر ان الفاظ کے مجازی معنیٰ میں ہے اور مجازی معنیٰ میں اشتباہ کی بناء پر کون الفاظ کو متشابہات کے فہرست میں داخل کرتے ہیں؟ یہ فخر و امتیاز صرف فقہ جھمیہ کے اکابر کو حاصل ہے، اس پر جتنے وہ ناز کر سکتے ہیں کر لیں اور اگر ''متشابہ'' سے وہ اشتباہ کیفیت و حقیقت مراد لیتے ہیں تو یہ سلف طیب اور سلفیوں کا مسلک ہے۔ وہ پھر ''صفات کے لغوی معنی تحت اللفظ'' کرنے پر اکتفاء نہیں کرتے ہیں۔ تو جناب عالی نے کیوں اس حد تک بات مختصر کر دی؟ غرض جھمیوں کے مسلک کی کوئی بنیاد علمی دنیا میں نہیں ہے۔ ہاں جہلاء اس سے متاثر ہو سکتے ہیں۔

**یہ بات بے دلیل ہے:**

گزارش یہ ہے کہ سلف طیب میں یہ بات کسی نے نہیں کہی ہے کہ صفات خبریہ متشابہات میں داخل ہیں ان کے ظاہری اور حقیقی معنیٰ تجسیم و تشبیہ ہیں۔ صرف ان کے تحت اللفظ ترجمہ کرنے کی اجازت ہے۔ جناب سلیم اللہ صاحب نے اپنے اس مدعیٰ کے لیے کوئی دلیل پیش نہیں کی ہے البتہ جھمیوں کے چبائے ہوئے نوالوں کی قے کی ہے مگر اس سے مسائل ثابت نہیں ہوتے ہیں۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ استاذ المحدثین نے لکھا ہے

''صفات متشابہات کے لغوی معنیٰ تحت اللفظ کیے جا سکتے ہیں لیکن ان کی تشریح اور وضاحت معروف فی الخلق سے نہیں کر سکتے''(۲)

ایک اور ''شیخ الحدیث'' صاحب نے بھی لکھا ہے

''جہاں تک لفظی ترجمہ (مراد لیے بغیر) کی بات ہے تو راجح قول کے مطابق لغوی ترجمہ کرنا درست ہے۔ جیسا کہ ''استویٰ'' کے ترجمہ میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما اور مجاہد رحمہ اللہ سے منقول ہے''(۳)

کہ اگر ہم مثلاً ید، کا ترجمہ ہاتھ سے عین کا آنکھ سے وجہ کا چہرہ سے استواء کا استقرار اور علو سے کریں

(۱) کشف البیان، ص۱۶۲، ج۱۔ (۲) کشف البیان، ص۱۷۴، ج۱۔
(۳) صفات متشابہات، ص۴۷۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



جس کی اجازت ان دو شیوخ الحدیث نے دی ہے تو نفس ''ہاتھ''، آنکھ اور ''چہرے'' سے تجسیم وتشبیہ کا توہم ہوتا ہے یا نہیں؟ اگر یہ توہم ہوتا ہے پھر تحت اللفظ ترجمہ کرنے کی اجازت کیوں ہے؟ جب کہ ان سے بھی تجسیم وتشبیہ کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ یہ بھی ممنوع ہونا چاہیے کیونکہ ''ظاہری معنی تو بقول جناب سلیم اللہ صاحب 'ظاہر ہے کہ وہ کھلی ہوئی تجسیم پر دلالت کناں ہیں'' یہاں یہ بھی خیال رہے کہ عوام تو ''ظاہری معنیٰ'' ہی ان صفات کا لیں گے مجازی مولویانہ معانی کو تو وہ جانتے بھی نہیں ہیں اور اگر ان صفات سے تجسیم وتشبیہ کا تصور پیدا نہیں ہوتا ہے۔ تو پھر اس فرق کو دلیل سے بیان فرمالیجیے۔ کہ کیوں عربی زبان میں ان صفات سے تجسیم وتشبیہ کا تصور پیدا ہوتا ہے؟ اور دیگر زبانوں میں پیدا نہیں ہوتا ہے بقول جناب سلیم اللہ صاحب ان کی اولین دلالت ہی جسمانیت پر ہوتی ہے جیسا کہ انہوں نے لکھا کہ

''برخلاف صفات متشابہات استواء، ید، وجہ کے کہ ان الفاظ کی اولین دلالت ہی جسمانیت پر ہوتی ہے۔''(۱)

پھر جب ان کی اولین دلالت ہی جسمیت پر ہوتی ہے تو پھر ہاتھ، چہرہ، آنکھ اور استواء کی دلالت جسمانیت پر کیوں نہیں ہوگی؟ باقی رہا دوسرے شیخ الحدیث صاحب کا یہ فرمان کہ ''لفظی ترجمہ (مراد لیے بغیر) کی بات ہے'' تو جہالت کا بدترین کرشمہ ہے۔ تعجب اس بات پر ہے کہ ایسے لوگ بھی ہمارے دور میں ''شیخ الحدیث'' کہلاتے ہیں۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ کسی سیاق وسباق میں جب کوئی لفظ آجاتا ہے تب بھی وہ ''معنیٰ'' اس وقت تک مراد نہیں ہوتا جب تک اس کو متکلم مراد نہ بنالیں حالانکہ یہ بات باطل ہے جب ایک لفظ سیاق وسباق میں وارد ہو جاتا ہے۔ متکلم اس کے مجازی معنیٰ لینے کے لیے کوئی قرینہ قائم نہیں کرتا ہے تو پھر وہ ظاہری اور حقیقی معنیٰ ہی ان کا مراد ہوتا ہے۔ کیونکہ الفاظ کا وضع معانی کے لیے متواترات میں سے ہے۔ شاہ محمد اسماعیل الشہید'' لکھتے ہیں کہ

''ومن المحکمات مالا یحتمل التخصیص والنسخ کالاخبار المؤکدۃ بمایفید العموم قطعا کقولہ تعالیٰ ''فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون الا ابلیس'' والاستثناء ایضا مما یؤکد شمول الحکم لما بقی من المتثنی منہ بعدہ ودلیل عدم التجوز ھو عدم اقامۃ قرینۃ لا اقامۃ قرینۃ عدمہ فاللفظ المجرد عن قرائن المجاز محفوف بما یفید عدم کونہ مجازا فالقطع بالمعنی الحقیقی لیس مبنیا علیٰ دلیل عدم ارادۃ المعنی المجازی بل

(۱) کشف البیان، ص ۱۶۵، ج ۱۔

''محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ''

www.KitaboSunnat.com



علی عدم دلیل ارداته "(۱)

عبارت عام فہم ہے لیکن خط کشیدہ الفاظ کا مفہوم یہ ہے کہ مجاز کے نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ متکلم نے اس پر قرینہ قائم نہیں کیا ہے۔ یہ مفہوم نہیں ہے کہ متکلم اس کے عدم پر قرینہ قائم کرے۔ پس وہ لفظ جو مجاز کے قرائن سے خالی ہو۔ ان چیزوں میں گھرا ہوا ہو جو اس کے مجاز نہ ہونے کا افادہ کرتے ہیں۔ پس معنی حقیقی میں قطعیت اس بات پر مبنی نہیں ہے کہ معنی مجازی کے نہ ارادے پر دلیل قائم ہو بلکہ اس پر مبنی ہے کہ مجازی معنی کے ارادے پر دلیل قائم نہ ہو۔

پس ہم کہتے ہیں کہ جب لفظ کا ''معنی حقیقی اور ظاہری'' موجود ہو اور مجازی معنی کے ارادہ پر کوئی دلیل قائم نہ ہو تو اس لفظ کا ترجمہ ''مراد'' ہے۔ چاہے ''شیخ الحدیث'' صاحب کی ''عقلیت جبارہ'' اس پر راضی ہو یا نہ ہو اگر لفظ کی ''مراد'' کو ہم جناب ''شیخ الحدیث'' کی تحقیق پر مبنی قرار دیدے تو دنیا کا کاروبار ٹھپ ہو کر رہ جائے گا۔

## نفی تکییف کافی ہے:

جناب سلیم اللہ صاحب نے یہ بات جو لکھی ہے کہ

''لیکن ان کی تشریح اور وضاحت معروف فی الخلق سے نہیں کر سکتے۔''(۲)

یہی بات ایک دوسرے شیخ الحدیث صاحب نے بھی لکھی ہے کہ

''پس جب آپ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ہے اور مراد اس کی ظاہری ہاتھ لی ہے تو اس سے تو عضو کا اثبات ہو گیا اور اس سے مخلوق سے تشبیہ بھی ثابت ہو گئی۔ آگے یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ کی کیفیت مجہول ہے تو اس سے کون سی تنزیہ آپ نے قائم کر لی؟ یہ تنزیہ تو زید کے لیے بھی ثابت ہے۔''(۳)

ہم اس حوالے سے چند گزارشات اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔ پہلی بات اس مورد میں یہ ہے کہ معروف فی الخلق مفہوم سے کس نے ان صفات کی تشریح و توضیح کی ہے؟۔ ہم سلفی تو اللہ تعالیٰ کے صفات کو انسانی اعضاء و جوارح کی طرح نہیں سمجھتے ہیں۔ ہم نے تو جگہ جگہ ان لوگوں کی تردید کی ہے جو ان صفات کے ظاہر کو انسانی اعضاء و جوارح قرار دیتے ہیں۔ ہمارے اکابر نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ صفات الٰہیہ کے ظاہر کو انسانی اعضاء و جوارح کے جنس میں سے جو لوگ قرار دیتے ہیں تو وہ مشبہ ہیں۔ اور ان کا مذہب باطل ہے۔ شیخ الاسلام فرماتے ہیں:

(۱) العبقات، ص ۷۔ (۲) کشف البیان، ص ۱۷۲، ج ۱۔

(۳) صفات متشابہات، ص ۳۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"احدهما من يجريها علىٰ ظاهرها ويجعل ظاهرها من جنس صفات المخلوقين فهولاء المشبهة ومذهبهم باطل انكره السلف واليه توجه الرد بالحق "(۱)

اس عبارت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ہم صفات الٰہی کی تشریح معروف فی الخلق مفہوم سے نہیں کرتے ہیں۔ اس لیے محض کسی کو بدنام کی ضرورت نہیں ہے اور اگر جناب معروف فی الخلق سے یہ مراد لیتے ہیں کہ ہم ید، سے ہاتھ، وجہ، سے چہرہ اور عین سے آنکھ کا قصد کرتے ہیں۔ اگر چہ ان کی کیفیت مجہول ہو ان کا خیال یہ ہے کہ ان صفات سے یہ مراد نہ لیں بلکہ ید سے قبضہ وقدرت، وجہ سے ذات اور عین سے نگرانی کا مفہوم لیں۔ تو یہ ہم سے نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ اس کام سے اللہ تعالیٰ محل اعتراض قرار پاتے ہیں۔ شاہ محمد اسماعیل الشہیدؒ فرماتے ہیں:

"والعجب ان ارباب الشرائع صلوات الله عليهم لم يقيموا قرينة علىٰ صرف الكلام عن الظاهر ولم يذكروا مدة عمرهم قط عندا ٔحد من اتباعهم المخلصين والمخلصين لا فى السر ولا فى العلن ظاهر هذا الكلام ليس بمراد لم يتكلموا بالحقيقة قط من ان الرب تبارك و تعالىٰ منزه عما نسند اليه كيف ولم يثبت حديث صحيح ولا ضعيف يطابق مايدعيه هولاء من نفى امثال تلك الاحكام عنه فكانهم ينسبون الاضلال الى ارباب الشرائع نعوذ بالله بل ينجر هذا الاعتراض عليه تبارك وتعالىٰ بانه اختار لهداية الناس رجالا لم يكشفوا لهم قط عما هو العمدة من ابواب الهداية وهوالالهيات بل علموهم ما لا يطابق الواقع اصلا سبحانك هذا بهتان عظيم "(۲)

تعجب تو یہ ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام نے اس بات پر کوئی قرینہ قائم نہیں کیا ہے۔ کہ یہ کلام ظاہر سے مصروف ہے اور پوری عمر میں کبھی کسی کے سامنے جو ان کے اتباع میں سے ہیں مخلِص اور مخلَص، نہ برسر عام اور نہ بطور خفیہ یہ نہیں فرمایا کہ اس کلام کا "ظاہر" مراد نہیں ہے بلکہ اس حقیقت پر کبھی تکلم بھی نہیں کیا کہ اللہ تعالیٰ ان چیزوں سے پاک اور منزہ ہیں۔ جن کی نسبت ہم ان کی طرف کرتے ہیں یہ کیسے ہوگا؟ کہ ایک بھی صحیح اور ضعیف حدیث ایسی نہیں ہے جو ان لوگوں کے مدعیٰ کے مطابق ہو، جو ان احکام کے امثال کی نفی ان

(۱) الحمویۃ الکبریٰ، ص۵۲۰۔ (۲) العبقات، ص۹۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



سے کرتے ہیں۔ گویا کہ یہ لوگ اضلال کی نسبت انبیاء کرام کی طرف کرتے ہیں، پناہ بخدا بلکہ یہ اعتراض اللہ تعالیٰ کی ذات پر وارد ہوگا کہ انہوں نے لوگوں کی ہدایت اور راہنمائی کے لیے ایسے لوگوں کو منتخب کیا ہے کہ جنہوں نے کبھی ان کے سامنے ہدایت کے باب میں جو عمدہ چیز ہے اس کو واضح نہیں کیا ہے، یعنی الھیات بلکہ ان کو وہ کچھ سکھا دیا ہے جو واقع کے مطابق بالکل نہیں ہے۔ اے رب تو پاک اور منزہ ہے یہ تو بہتان عظیم ہے۔

آگے ایک ایسی بات لکھتے ہیں جن کی اس وقت بہت ضرورت ہے:

"فاولیك قد خلعوا ربقة الشریعة من عنقهم فلیسو من اهل السنة فی شیء وان یسمی بعضهم نفسه به بل أهل السنة فی الحقیقة هم الصحابة واتباعهم"(۱)

یعنی ان لوگوں نے شریعت کے قلادہ کو اپنی گردنوں سے اتار پھینکا ہے۔ ان کا اہل سنت والجماعت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اگر چہ ان میں سے بعض اپنے کو اس نام سے مسمیٰ کرتے ہیں لیکن حقیقت میں اہل سنت صحابہ کرام اور تابعین عظام ہیں۔

اس تحقیق سے معلوم ہوا کہ صفات الٰہی کے ''ظاہر، حقیقی اور اصل معنیٰ'' کو چھوڑ کر دوسرا معنیٰ مراد لینے سے انبیاء کرام علیہم السلام بلکہ اللہ تعالیٰ کی ذات محل اعتراض قرار پاتی ہیں۔ اس لیے ہم سلفی لوگ سلامتی ہوش و حواس سے ایسا کام انجام نہیں دے سکتے ہیں۔

## تلبیس ''شیخ الحدیث'':

رہ گئی دوسرے صاحب کی تلبیس کہ

''جب آپ کہتے ہیں کہ اللہ کا ہاتھ ہے اور مراد اس کی ظاہری ہاتھ لی ہے تو اس سے یہ تو ''عضو'' کا اثبات ہو گیا اور اس سے مخلوق سے تشبیہ بھی ثابت ہو گئی''

ہم جواب میں عرض کریں گے کہ ہم بھی ایسی بات سمع و بصر کے اثبات میں آپ سے کہتے ہیں کیونکہ وہ بھی انسانوں میں جوارح و اعضاء ہیں جب آپ نے اس کا ''ظاہری'' معنیٰ لیا تو اس سے اعضاء کا اثبات ہو گیا اور اس سے مخلوق سے بھی تشبیہ ثابت ہو گئی، آپ کیا فرمائیں گے؟ تو جو جواب آپ دیں گے، وہی ہمارا جواب ہوگا اگر وہ سمع و بصر کے اعضاء و جوارح ہونے کا انکار کریں تو یہ حقائق کے انکار کے مترادف ہوگا اور کوئی شخص اسے ختم الله علی قلوبهم وعلیٰ سمعهم وعلیٰ ابصارهم غشاوة اور ایسی ہی دیگر آیات قرآنیہ سنا دیں گے۔ ان شاء اللہ۔ سمع و بصر کے بارے میں یہ بات سب کو تسلیم ہے کہ وہ انسانوں

(۱) العقبات، ص۹۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



میں اعضاء و جوارح کا نام ہے۔ نمونے کے لیے ایک دو اقوال ملاحظہ فرمالیں۔ شیخ ابو النصر سجزیؒ فرماتے ہیں کہ

"وكذالك السمع والبصر ليسا من الله تعالىٰ بجارحتين وهما من المحدث جارحتان "(۱)

یعنی سمع و بصر جو اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہیں وہ جارحہ نہیں ہیں مگر یہ دونوں مخلوق میں جارحہ ہوتے ہیں۔ امام ابو بکر بیہقیؒ لکھتے ہیں:

"قال الحليمي في السميع انه المدرك للاصوات التي يدركها المخلوقون باذانهم من غير ان يكون له أذن ........والبصير معناه المدرك للاشخاص والالوان التي يدركها المخلوقون بابصارهم من غير ان يكون له جارحة العين "(۲)

اس سے یہ بات صاف صاف نظر آتی ہے کہ مخلوق میں سمع و بصر اعضاء و جوارح کا نام ہے۔ مگر اشاعرہ ان کا ظاہری معنی اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کرتے ہیں تو اس سے مخلوق سے تشبیہ ثابت ہوگئی۔

ابو حامد غزالیؒ نے بھی لکھا ہے کہ

"يسمع بغير اصمغة وآذان كما يفعل بغير جارحة ويتكلم بغير لسان وسمعه منزه عن ان يتطرق اليه الحدثان"(۳)

یہاں احباب لفظ "نفس" پر بھی نظر رکھیں۔ یہ لفظ قرآن مجید میں بار بار اللہ تعالیٰ کے لیے استعمال ہوا ہے۔ کوئی شخص قدیم جاہلی لغت میں ان کے معانی دیکھ لیں کیا "اس کی اولین دلالت ہی جسمانیت پر نہیں ہے مولانا سلیم اللہ خان کے ہاں؟ مگر اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلٰى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾(۴) اور فرمایا: ﴿وَ اصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِيْ﴾(۵) اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے نقل فرمایا کہ ﴿تَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِيْ وَ لَآ اَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِكَ﴾(۶) اس آیت میں ملاحظہ کریں کہ سیدنا عیسیٰ پر "نفس" کا اطلاق ہوا ہے۔ قرآن مجید میں "نفس" اور "النفس" کا جسم کے علاوہ کسی چیز پر اطلاق نہیں ہوا ہے۔ تو یہ لوگ اس کے بارے میں کیا فرمائیں گے؟ اسی طرح حیات کے بارے میں بھی ہے کہ "حی" کا اطلاق قرآن مجید میں جسم کے علاوہ کسی پر نہیں ہوا۔ مگر اس کے باوجود اللہ تعالیٰ پر اس کا اطلاق جگہ جگہ ہوا ہے۔ مثلاً ﴿هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ﴾(۷) اور

(۱) رسالۃ السجزی، ص ۹۷۔ (۲) الاسماء والصفات، ص ۸۳،۸۲۔

(۳) المقصد الاسنیٰ، ص ۹۰۔ (۴) الانعام ۵۴۔ (۵) طہ: ۴۱۔

(۶) المائدۃ: ۱۱۶۔ (۷) البقرۃ: ۲۵۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



﴿اللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ﴾ (۱) اور آیت ﴿وَ عَنَتِ الْوُجُوْهُ لِلْحَیِّ الْقَیُّوْمِ﴾ (۲) اور حیات تو آپ کے نزدیک صفات ذاتیہ عقلیہ میں شامل ہے۔ ''حیی'' کا اطلاق راغب کے بقول قوۃ نامیہ قوۃ الحساسۃ، قوۃ عاملہ و عاقلہ وغیرہ پر بھی ہوتا ہے۔ یہ مفاہیم بعد میں ایجاد ہوئے ہیں مگر ہم بالفرض ان کو تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس میں سے جس مفہوم کو بھی منتخب کریں گے وہ مخلوق سے ہی مخصوص ہے۔ مگر اشاعرہ اس کا ''ظاہری'' معنی لیکر بھی گمراہ نہیں ہوتے ہیں۔ ہم اسے الزام نہیں دیتے بلکہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے تو لکھا ہے کہ

"والمعانی التی یوصف بها الرب سبحانه و تعالیٰ کالحیاة والعلم والقدرة بل الوجود والثبوت والحقیقة ونحو ذلك تجب له لوازمها فان ثبوت الملزوم یقتضی ثبوت اللازم وخصائص المخلوق التی یجب تنزیه الرب عنها لیست من لوازم ذلك اصلا بل تلك من لوازم ما یختص بالمخلوق من وجود وحیاة وعلم ونحو ذلك والله سبحانه و تعالیٰ منزه عن خصائص المخلوق وملزومات خصائصه" (۳)

بندہ کہہ سکتا ہے کہ جب تم نے حیات اور ''حی'' سے ظاہری حیات اور زندہ مراد لیا تو اس سے تو مخلوق سے تشبیہ بھی ثابت ہوگئی۔ آگے یہ کہنے سے کہ اللہ تعالیٰ کے زندہ ہونے اور اس کی زندگی کی کیفیت مجہول ہے۔ تو اس سے کون سی تنزیہ آپ نے قائم کر لی؟

اس بحث کو ہم اس لیے نہیں پھیلاتے کہ پہلے ہم نے تفصیل سے اس موضوع پر کلام کیا ہے۔ رہی ''شیخ الحدیث'' کی یہ بات

''آگے یہ کہنا کہ اللہ کے ہاتھ کی کیفیت مجہول ہے تو اس سے کون سی تنزیہ آپ نے قائم کر لی؟ یہ تنزیہ تو زید کے لیے بھی ثابت ہے۔'' (۴)

تو جہل کی نمائش ہے۔ ہم نے پہلے اس بات پر لکھا ہے کہ کیفیت کے معلوم کرنے کے تین طریقے ہیں ۔۱۔ ایک یہ کہ کسی چیز کا مشاہدہ بچشم سر کر لے ۔۲۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اس کے نظیر و مثال کا مشاہدہ کر لیں ۔۳۔ تیسرا یہ طریقہ ہے کہ کوئی تمہیں اس چیز کی کیفیت کا اطلاع دیدیں۔

اللہ تعالیٰ کی صفات کی کیفیت کے بارے میں یہ تینوں طریقے مفقود ہیں۔ اس لیے ان کی صفات کی

(۱) آل عمران: ۲۔ (۲) طٰہٰ: ۱۱۱۔
(۳) التدمریہ ص ۱۲۷۔ (۴) صفات متشابہات۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کیفیت مجہول ہے۔

شیخ ابن عثیمینؒ فرماتے ہیں:

"فكيفية الشيء لا تدرك الا بواحد من امور ثلاثة مشاهدته او مشاهدة نظيره او خبر الصادق عنه اى اما ان تكون شاهدته انت وعرفت كيفيته او شاهدت نظيره .........او خبر صادق عنه"(۱)

یہاں تینوں طریقے منفی ہیں۔صرف ایک طریقہ ہوسکتا ہے، قیاس کا، مگر وہ جہمی حضرت اللہ تعالیٰ کی صفات میں استعمال کر سکتے ہیں کیونکہ ان کو تجربہ ہوا ہے انہوں نے قرنہا قرن سے قرآن وسنت کے نصوص کو رد کرنے کے لیے اسے استعمال کیا ہے تو اب عقیدہ کے رد میں بھی اسے استعمال کر سکتے ہیں۔''شیخ الحدیث'' صاحب پتہ نہیں ''تنزیہ'' سے کیا مراد لیتے ہیں جو یہ لکھا ہے"تو اس سے کون سی تنزیہ آپ نے قائم کر لی؟ یہ تنزیہ تو زید کے لیے بھی ثابت ہے''؟ ہم تو ''تنزیہ'' سے یہ مراد لیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ، وجہ، عین وغیرہ مخلوق کے اعضاء وجوارح کی طرح نہیں ہیں۔یعنی حادث، مرکب وغیرہ نہیں اور ہمیں ان کی کیفیت اور حقیقت کا علم نہیں ہے۔تو کیا ''شیخ الحدیث'' زید کے ہاتھوں کے بارے میں بھی ایسی تنزیہ کے قائل ہے کہ وہ عمرو کے ہاتھ کی طرح مرکب اور گوشت پوست کا بنا نہیں ہے؟ یا پھر وہ زید اور اس کے ہاتھوں کی کیفیت کو مجہول کہتے ہیں؟ اگر ایسا ہے تو پھر وہ اوپر درج شدہ تینوں طریقوں کی نفی کا بھی دعویٰ کر لیں۔تاکہ بات آگے چل سکے۔احباب یہ بھی سن لیں کہ یہی وہ عظیم کتاب ہے جس کے بارے میں لکھا گیا کہ

''جس میں مولوی صاحب نے دلائل سے ثابت کیا کہ غیر مقلد تجسیم، تشبیہ وتعطیل جب کہ اہل سنت تفویض یا تاویل کے قائل ہیں۔''(۲)

یہاں یہ بات خیال میں رہے کہ ہم صرف کیفیت صفات کو مجہول نہیں کہتے بلکہ صفات کی کنہ کو بھی مجہول قرار دیتے ہیں۔

محقق خلیل ہراسؒ فرماتے ہیں:

"فان السلف لم يكونوا يفوضون فى علم المعنىٰ ولا كانوا يقرؤن كلاما لا يفهمون معناه بل كانوا يفهمون معانى النصوص من الكتاب والسنة ويثبتونها لله تعالىٰ ثم يفوضون فيما وراء ذلك من كنه الصفات او

(۱) شرح الواسطیہ،ص۷۸۔

(۲) تقریظ سلیم،ص۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کیفیاتها کما قال مالك "(۱)

سلف طیب علم معنی کا نصوص میں تفویض نہیں کرتے تھے نہ ہی کسی ایسے کلام کو پڑھتے تھے جس کے معنی وہ نہ جانتے ہوں بلکہ وہ کتاب و سنت کی نصوص کے معنی کو سمجھتے تھے۔ اور اللہ عزوجل کے لیے ان کا اثبات کرتے تھے۔ پھر اس کے بعد صفات کی کنہ اور کیفیت کی تفویض کیا کرتے تھے۔ جیسا کہ امام مالکؒ نے فرمایا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ سلف طیب کیفیت کے ساتھ کنہ کی بھی تفویض کرتے ہیں تو جب ہم کنہ اور کیفیت دونوں کو مجہول قرار دیتے ہیں تب جناب سلیم اللہ صاحب کی اس قول کا صفایا ہو گیا کہ

''اگر ہم ان صفات کو معروف معانی کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کریں تو اس سے تجسیم لازم آتی ہے اور کیفیت کی جہالت سے ہم تجسیم سے نہیں نکل سکتے۔''(۲)

کیونکہ ہم صرف کیفیت ہی کو مجہول قرار نہیں دے رہے ہیں بلکہ اس کے ساتھ اس کی کنہ وحقیقت کو بھی مجہول قرار دیتے ہیں۔ آگے ''شیخ الحدیث'' صاحب نے لکھا ہے :

''اگر سلف کا مذہب آپ کے مذہب کے موافق ہے تو سلف نے ''یداللہ'' کا ترجمہ کرنے سے کیوں منع فرمایا؟ اس طرح سلف نے ان نصوص کو یہ تعبیر کیوں دی ہے کہ اللہ کے لیے صفت ید ثابت ہے۔ سیدھا یوں نہ فرمادیا کہ اللہ کا ہاتھ ہے۔ صفت کا لفظ درمیان میں لانا اس بات کی غمازی کررہا ہے کہ وہ ''ظاہری'' معنی مراد نہ لیتے تھے۔''(۳)

یہ بات جناب ''شیخ الحدیث'' نے اپنے نام سے پیش کی ہے؟ حالانکہ یہ بات جہمیہ کے ''امام العصر جرکسی'' نے لکھی ہے۔ ملاحظہ ہو:

"ومن ذكر من السلف ان العين واليد صفتان تبرأ بهذا اللفظ عن القول بالجارحة بل يكون قائلا بان المراد بالعين معنى قائم بالله وكذالك اليد لكن لاأعين ذلك المعنى"(٤)

ہم کہتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ صفت کا لفظ وہ اس لیے ساتھ لگاتے تھے تاکہ ماتریدی جہمیوں کی تردید کریں۔ کیونکہ وہ صرف انہیں متشابہات قرار دیتے تھے تو بعض بزرگوں نے صفت کا لفظ ساتھ لگا دیا تاکہ ان کی تردید کریں۔ ہم نے پیچھے جہمی ماتریدیوں کے اقوال پیش کیے ہیں کہ وہ انہیں صرف متشابہات

(۱) جامع الدروس العقدیۃ، ص ۱۱۳۔
(۲) کشف البیان، ص ۱۷۲، ج ۱۔
(۳) صفات متشابہات، ص ۳۸۔
(۴) العقیدۃ والکلام، ص ۵۲۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



قرار دیتے تھے۔ یہ ان کو صفات کہنے سے کتراتے تھے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ان بزرگوں کا مقصد ان جھمیوں پر رد کرنا تھا۔ مگر ان لوگوں نے اس سے فائدہ اٹھا کر ہم پر پلٹ دیا۔ حالانکہ اگر جھمیہ کے ''امام العصر جرکسی'' کے قول کو ہم تسلیم کرلیں تو پھر اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے جو ید، عین اور وجہ کے ساتھ صفت کا لفظ نہیں لگایا تو انہوں نے اسے ''جارحہ'' قرار دیا ہے۔ نعوذ باللہ منھا۔ اب چند قرآنی اور حدیثی نصوص ملاحظہ ہوں۔ فرماتے ہیں:

"﴿وَ لِتُصْنَعَ عَلٰى عَیْنِیْ﴾(۱) اور ﴿فَاِنَّكَ بِاَعْیُنِنَا﴾(۲) فرمایا اور ﴿وَ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِاَعْیُنِنَا﴾(۳) فرمایا اور ﴿تَجْرِیْ بِاَعْیُنِنَا﴾(٤) "یدین" کے بارے میں فرمایا ﴿یٰۤاِبْلِیْسُ مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِیَدَیَّ﴾(٥) فرمایا: ﴿وَ قَالَتِ الْیَهُوْدُ یَدُ اللّٰهِ مَغْلُوْلَةٌ غُلَّتْ اَیْدِیْهِمْ وَ لُعِنُوْا بِمَا قَالُوْا بَلْ یَدٰهُ مَبْسُوْطَتٰنِ یُنْفِقُ كَیْفَ یَشَآءُ﴾(٦) حدیث شریف میں آتا ہے یا آدم انت ابو الناس خلقك الله بیده واسجد لك ملائکته(۷) ایک اور حدیث میں آتا ہے۔ وخط لك فی الالواح بیده(۸) ایک اور حدیث میں آتا ہے۔ فقال الله لااجعل من خلقته بیدی ونفخت فیه من روحی.(۹)

ان تمام نصوص میں ایک جگہ بھی ''صفت'' کا لفظ نہیں وارد ہے۔ تو اگر بقول جھمیہ کے ''امام العصر جرکسی'' کے جس نے عین، ید، وغیرہ کے ساتھ صفت کا لفظ لگایا ہے۔ وہ اسکے ذریعے ''قول بالجارحۃ'' سے برأت کرتے ہیں۔ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ و رسول علیہ الصلاۃ والسلام نے جب ید، وجہ، عین وغیرہ کے ساتھ ''صفات'' کے الفاظ نہیں رکھے تو انہوں نے اسے ''جارحہ'' قرار دیا ہے۔ اس بات کا التزام جھمیوں سے بعید نہیں ہے۔ مگر عوام کی ڈر سے شاید ''عافیت خاموشی میں سمجھے'' اور اس بات کا اظہار نہ کر سکے۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ ہم کس کی مان لیں۔ آپ لوگ تو یہ بات کرتے ہیں مگر آپ کے ایک دوسرے امام تقی الدین سبکی حافظ ابن القیمؒ الجوزیہ کو مخاطب کر کے کہتے ہیں:

"وهذه الاشياء التی ذكرناها هی عنداهل اللغة اجزاء لا اوصاف فهی صريحة فی التركيب والتركيب للاجسام فذكرك لفظ الاوصاف تلبيس

(۱) طٰہٰ:۳۹۔ (۲) الطور:۴۸۔ (۳) ھود:۳۷۔
(۴) القمر:۱۴۔ (۵) ص:۷۵۔ (۶) المائدۃ:۶۴۔
(۷) البخاری۔ (۸) البخاری۔ (۹) النبھ ص۳۶۶، ج۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



وکل اهل اللغة لا یفهون من الوجه والعین والجنب والقدم الا الاجزاء"(۱)

یعنی وہ اشیاء جن کا ہم نے ذکر کیا۔ وہ سارے اہل لغت کے ہاں اجزاء ہیں اوصاف نہیں ہیں۔ یہ ترکیب میں صریح ہے۔ اور ترکیب اجسام کے لیے ہوتی ہے۔ تو تیرا اے ابن القیمؒ اوصاف کے لفظ کو ذکر کرنا تلبیس اور دھوکہ ہے۔ تمام اہل لغت وجہ، عین اور جنب قدم وغیرہ سے صرف اجزاء کا مفہوم مراد لیتے ہیں۔

ممکن ہے۔ ان بزرگوں نے بھی "تلبیس" کی خاطر لفظ "صفت" رکھا ہو۔ وہ اصل میں حافظ ابن القیمؒ کی طرح "مجسم" ہوں مگر نہیں ہم ایسا نہیں کہتے، البتہ سوال یہ ہے کہ جب یہ الفاظ ترکیب میں "صریح" ہیں۔ تو اللہ تعالیٰ نے انہیں اپنے لیے کس طرح استعمال کیے ہیں؟ کیا وہ اپنے آپ کو مرکب سمجھتے ہیں؟ یا پھر قرآن وسنت میں کسی نے تحریف سے یہ الفاظ داخل کیے ہیں؟ آخر دونوں میں سے کچھ تو ہوگا۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ جب کسی لفظ سے تمام اہل اللغۃ جسم کے اجزاء اور "عین" مراد لیتے ہوں اور ترکیب میں صریح ہوں۔ تو ان الفاظ کے ساتھ لفظ "صفت" لگانے سے آخر وہ معنیٰ میں کیونکر تبدیل ہو جائیں گے؟ مثلاً لفظ "صفت" پتھر، اینٹ، لکڑی وغیرہ کے ساتھ لگا کر دیکھ لیں۔ خلاصہ اس مبحث کا یہ ہوا کہ جتنے منہ اتنی باتیں ہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں

کس کا یقین کیجئے کا کس کا یقین نہ کیجئے  لائے ہیں بزم ناز سے یار خبر الگ الگ

جناب "شیخ الحدیث" صاحب نے "یداللہ" کے ترجمہ کے منع کا حوالہ "الفقہ الاکبر" پر دیا ہے۔ لیکن ہم نے اس میں "ترجمہ ید کی ممانعت نہیں پائی۔ غالباً جناب شیخ الحدیث کا اشارہ

" وکل شیء ذکره العلماء بالفارسیة من صفات الله تعالیٰ عزا سمه فجائزالقول به سوی الید بالفارسیة ویجوز ان یقال بروی خدا عزوجل بلا تشبیه و لا کیفیة "

مگر اس عبارت سے وہ مفہوم نہیں نکلتا۔ جو "شیخ الحدیث" کا مزعوم ہے کیونکہ اگر وجہ منع یہ تھا کہ صفات خبریہ سے تجسیم وتشبیہ کی راہیں کھلتی ہیں اور وہ "اعضاء و جوارح" ہیں تو پھر دیگر صفات خبریہ کے تر۔جے کی اجازت کیوں دی ہے۔ "وجہ" کا تو ترجمہ بھی خود کیا ہے؟ اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کو "ید" کے فارسی ترجمہ میں کوئی خلل نظر آیا ہے۔ ملا علی قاریؒ نے اس عبارت کی تشریح یوں کی ہے:

"وکل ما ذکره العلماء بالفارسیة من صفات الله تعالیٰ ای المتشابهة

(۱) العقیدۃ والکلام ص۵۲۳، ۵۳۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کالوجه والقدم والعین عزت اسمآء ه فجاز القول به ای بأن تتبعهم فی التعبیر عن اسماء ه وصفاته حسب ما ذکره العلماء باختلاف لغاته سوی الیدالفارسیة فانه لا یجوز تعبیرها بالفارسیة"(۱)

ملا جیؒ کی اس عبارت سے ہماری بات کی تقویت وتائید ہوگئی۔ الحمدللہ تعالیٰ۔ آگے لکھا ہے:

"ومفهومه انه یجوز للعلماء وغیرهم ان یعبروا فی صفته ونعته بذکر الید ونحوها علیٰ وفق ما ورد بها کما یقال بیده ازمة التحقیق"(۲)

اس سے ''شیخ الحدیث' کی بات واضح ہوگئی۔

مگر ساتھ ہی یہ سوال بھی ہے کہ جناب شیخ الحدیث اور ان کے استاذ جناب سلیم اللہ صاحب جب ''لغوی ترجے'' کے جواز کے قائل ہیں جیسا کہ ان کی عبارتیں قریب ہی گزرگئیں ہیں۔ تو پھر اس عبارت کے نقل سے ان کا غرض کیا ہے؟ اور اگر وہ ید کے ترجمہ کے قائل نہیں ہیں۔ تب ان دو عبارتوں کا مدعیٰ کیا ہے؟ ہمیں امید ہے کہ جناب ''شیخ الحدیث'' صاحب ہم جیسے فقیروں کے اطمینان کے لیے توضیح گوارا کریں گے۔

## صفات خبریہ متشابہ نہیں:

یہ بات ہم نے مختلف انداز سے بار بار لکھی ہے کہ صفات الٰھیہ متشابہ نہیں ہے۔ جہمی حضرات انہیں زور زبردستی سے متشابہ بنانا چاہتے ہیں۔ مگر ان میں ایسے لوگ بھی ہیں جنہوں نے اس مدعیٰ کے خلاف آواز بلند کی ہے اور صاف صاف لکھا ہے کہ صفات الٰھیہ متشابہ نہیں ہیں۔ ابو حامد غزالیؒ لکھتے ہیں:

"لکنا لسنا نرتفی قول من یقول ان ذلك من المتشابهات کحروف اوائل السور فان حروف اوائل السورلیست موضوعة باصطلاح سابق للعرب للدلالة علیٰ المعانی ومن نطق بحروف او بکلمات لم یصطلح علیها فواجب ان یکون معناه مجهولا الی ان یعرف ما اراد به فاذا ذکره صارت تلك الحروف کاللغة المخترعة من جهة واما قوله ﷺ "ینزل الله تعالیٰ الیٰ السماء الدنیا" فلفظ مفهوم ذکر للتفهیم وعلم انه یسبق الی الافهام منه المعنیٰ الذی وضع له او المعنیٰ الذی یستعار له فکیف یقال انه متشابه؟بل هو مخیل معنی خطاء عندالجاهل ومفهم معنی صحیحا عندالعالم"

(۱) شرح الفقہ الاکبر، ص ۱۷۷ (۲) ایضاً

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com



مگر ہم ان لوگوں کے قول کو پسند نہیں کرتے جو کہتے ہیں کہ صفات الٰھیہ ان حروف مقطعات کی طرح متشابہ ہیں جو سورتوں کی ابتداء میں ہے کیونکہ حروف مقطعات اہل عرب کی کسی پرانی اصطلاح سے معانی پر دلالت کی تفہیم کے لیے موضوع نہیں ہوئے ہیں۔ تو جو شخص ایسے حروف یا کلمات پر نطق کرتا ہے کہ جن پر کوئی اصطلاح موجود نہیں ہے تو لازم ہے کہ ان کا معنیٰ مجہول ہو یہاں تک کہ اس کی مراد کا عرفان ہو جائے۔ پس جب وہ مراد ذکر کرے تب وہ حروف ان کی طرف سے جدید لغت کی طرح ہو گئے وہ جو نبی ﷺ کا قول مبارک ہے۔ کہ "اللہ تعالیٰ آسمان دنیا پر نازل ہوتے ہیں۔" تو یہ الفاظ سمجھ میں آتے ہیں اور سمجھانے کے لیے ہی ذکر کیے گئے ہیں اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ ان سے انسانی اذہان میں وہ معنیٰ آتا ہے جن کے لیے وہ وضع کیے گئے ہیں یا پھر وہ معنیٰ جن کے لیے وہ الفاظ مستعار لیے گئے ہیں۔ تو پھر کیسے کہا جاتا ہے کہ وہ متشابہ ہیں؟ بلکہ وہ صفات جاہل کے لیے خطا معنیٰ کا تخیل دیتے ہیں۔ اور عالم کو درست معنیٰ کا فہم دیتے ہیں۔

اس عبارت سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ صفات الٰھیہ کا معنیٰ سمجھ میں آتا ہے۔ ان کو متشابہ قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ امام شوکانیؒ نے محکم اور متشابہ کی بڑی اچھی وضاحت کی ہے کہ "محکم" وہ نص ہے جو واضح المعنیٰ اور ظاہر الدلالۃ ہو یا باعتبار نفس یا باعتبار غیر متشابہ وہ ہے جس کا معنیٰ واضح نہ ہو۔ یا وہ ظاہر الدلالۃ نہ ہو نہ باعتبار نفس اور نہ باعتبار غیر۔ آگے پھر اس بات کی وضاحت میں فرماتے ہیں:

"واما ماكان واضح المعنىٰ باعتبار نفسه بان يكون معروفا فى لغة العرب او فى عرف الشرع او باعتبار غيره وذلك كالامور المجملة التى ورد بيانها فى موضع آخر من الكتاب العزيز او فى السنة المطهرة او الامور التى تعارضت دلالتها ثم ورد ما يبين راجحها من مرجوحهافى موضع آخر من الكتاب اوالسنة او سائر المرجحات المعروفة عندا اهل الاصول المقبولة عنداهل الانصاف فلا شك ولا ريب ان هذه من المحكم لا من المتشابه ومن رغم انها من المتشابه فقد اشتبه عليه الصواب"(۱)

تو جو نصوص واضح المعنیٰ باعتبار نفس ہو کہ لغت عرب میں معروف ہو (جیسے صفات خبریہ) یا عرف شرع میں معروف ہیں۔ یا پھر باعتبار غیر معروف ہیں جیسے وہ مجمل امور جن کا بیان کتاب اللہ کے دوسرے مقامات

(۱) فتح القدیر ص ۲۳۱، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



میں وارد ہوں، یا پھر سنت مطہرہ میں ان کا بیان ہو یا پھر وہ امور کہ جن کی دلالت متعارض ہوں لیکن وہ نصوص وارد ہو جائے۔ قرآن و سنت میں جو ان کے راجح کو مرجوح میں سے واضح کریں اور وہ تمام مرجحات جو اہل اصول کے نزدیک معروف اور مقبول ہیں۔ اور اہل انصاف کو پسند ہیں تو اس میں کوئی شک و ریب نہیں ہے کہ یہ تمام کے تمام محکم ہیں۔ متشابہ نہیں ہیں اور جس شخص کا یہ دعویٰ ہے کہ یہ متشابہات میں سے ہیں۔ تو اس پر حق مشتبہ ہو گیا ہے۔

ان عبارتوں سے یہ بات نمایاں ہو گئی کہ صفات خبریہ محکم ہیں کہ ان کا معنیٰ لغت عرب میں معروف و مشہور ہے جیسا کہ ابھی ابو حامد غزالیؒ اور شوکانیؒ کی عبارت میں وہ بات گزر گئی ہے۔ الحمد للہ رب العالمین۔

## جناب سلیم کا تیسرا نکتہ:

''استاذ المحدثین'' جناب سلیم اللہ صاحب لکھتے ہیں:

''متاخرین نے اہل بدعت کے بڑھتے ہوئے فروغ کی روک تھام کے لیے مسلک تاویل اختیار کیا اور تمام متشابہات کی مناسب تاویلات کیں اور ان تاویلات کا شرعی جواز موجود ہے۔''(۱)

ہم اس حوالے سے چند گزارشات پیش کرتے ہیں۔ پہلی بات اس حوالے سے یہ ہے کہ تاویل متاخرین نے نہیں کی ہے۔ بلکہ متقدمین اشاعرہ و ماتریدیہ نے کی ہے۔ ہم نے پہلی جلد میں اس بات پر تفصیل سے لکھا ہے کہ خود ابو الحسن اشعریؒ اور ابو منصور ماتریدیؒ نے بھی تاویلات کی ہیں۔ بلکہ متاخر الذکر نے تو اپنی تفسیر کا نام بھی ''تاویلات'' اہل سنت رکھا ہے۔ جس کے بارے میں ہمارے بعض اصحاب نے لکھا ہے کہ اس کو اصل میں ''تاویلات اہل بدعت'' کا نام دینا چاہیے تھا بلکہ جیسا کہ ہم نے صابونیؒ کا حوالہ دیا ہے کہ وہ اس دروازے کے کھولنے کا سہرا اور تاج امام ابو حنیفہؒ کو پہناتے ہیں۔ غرض یہ بات درست نہیں کہ تاویلات ''متاخرین'' نے کی ہیں۔ پھر تماشا یہ ہے کہ جناب نے لکھا ہے کہ ''اور تمام متشابہات کی مناسب تاویلات کیں'' حالانکہ ایسی بات کوئی انصاف پسند شخص نہیں کر سکتا۔ جس آدمی نے اشاعرہ کی تاویلات پر مبنی کتابوں کو سطحی نظر سے بھی دیکھا ہو۔ وہ بھی ایسی بات نہیں کر سکتا کجا کہ ''استاذ المحدثین'' کہلانے والا کوئی فرد ان سب ''تاویلات کو مناسب'' قرار دیں۔ ان ''تاویلات'' کے غیر مناسب ہونے کی بات خود اشاعرہ کے اکابر نے کی ہے۔ ابن حجر مکیؒ نے بارزیؒ سے نقل کیا ہے کہ

"ان البارزی حکی عن القابسی انه کان یدعو علی ابن فورك من اجل انه ادخل فی کتابه احادیث مشکلة وتکلف الجواب عنها مع ضعفها فکان

(۱) کشف البیان، ص۲۷۱، ج۱۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com



فی عدم ذکر ها غناء عن ذکر ها"(۱)

بارزیؒ نے قابسیؒ سے حکایت کی ہے کہ وہ ابن فورک کو بددعا دیا کرتے تھے کہ انہوں نے اپنی کتاب میں مشکل احادیث کو ذکر کیا ہے اور پھر ان کا جواب دینے میں تکلف سے کام لیا ہے حالانکہ وہ احادیث ضعیف بھی ہیں۔ تو ان کا ذکر نہ کرنا ان کے جواب سے مستغنی کرتا تھا۔

ابن حجرؒ نے اگرچہ اس دعا کو بے محل بلکہ تعصب پر مبنی قرار دیا ہے۔ مگر "تکلف" جواب سے وہ بھی انکار نہ کر سکے۔

"ولیس هذا الدعاء فی محله بل هو من بعض التعصب .......... وانما تکلف الجواب عنها مع ضعفها لانه ربما تشبث بما بعض من لا علم له"(۲)

ابن فورکؒ جو اشاعرہ کے سب سے بڑے مؤول ہیں اس کے بارے میں اس سے سخت بات جھمیہ کے "امام العصر جرکسی" نے لکھی ہے۔ کہ

"ان ابن فورك علیٰ جلالة قدره فی علم الکلام یقع منه ما هو من قبیل تاویل الباطنیة"(۳)

اس سے معلوم ہوا کہ بعض مؤولین شوق تاویل میں سرحد باطلیت تک پہنچ گئے ہیں۔

یہ اللہ تعالیٰ نے خود جھمیوں کی زبان سے جھمیوں کی حقیقت واضح کی ہے مگر جناب سلیم اللہ صاحب ہے کہ لکھتے ہیں "اور تمام متشابہات کی مناسب تاویلات کیں" بغض اھل حدیث و حدیث کی حد بھی ہوتی ہے۔

یہ ہم نے صرف اشاعرہ کے ایک بڑے مؤول کی بات کی ہے۔ اگر ہم احناف کے ان مؤولین کی بات کریں جنہوں نے "سبحان ربی الاعلیٰ والاسفل" کہا یا جنہوں نے کعبہ کے پردے پر لکھا "لیس کمثلہ شیء وھو العزیز الحکیم" یا اس حنفی کی بات کریں جنہوں نے حکم دیا تھا کہ مساجد پر لکھا جانا چاہیے کہ لا الہ الا اللہ رب القرآن المخلوق تو بات طویل ہو جائے گی۔ ہمیں یقین ہے کہ "استاذ المحدثین" ان سب کی "تاویلات" کو جانتے ہوں گے۔ ان شاء اللہ۔

## ایک قاعدے کی بات:

چونکہ یہ لوگ نصوص کو تشبیہ و تجسیم پر مشتمل سمجھتے ہیں۔ اس لیے پھر نصوص کی تاویلات کے درپے ہوتے

---

(۱) الفتاویٰ الحدیثیہ، ص۱۵۲۔ (۲) ایضاً۔

(۳) الاسماء والصفات، ص۲۵۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ہیں۔ہم یہاں ایک دو ضروری باتیں ابن الوزیر سے نقل کرتے ہیں:

پہلی بات یہ ہے کہ

"کل صفة یوصف بها الرب سبحانه و یوصف بها العبد وان الرب یوصف بها علیٰ اتم الوصف مجردة عن جمیع النقائص والعبد یوصف بها محفوفة بالنقص وبهذا فسر اهل السنة نفی التشبیه ولم یفسروه بنفی الصفات و تعطیلها کما صنعت الباطنیة الملاحدة"۔[1]

ہر وہ صفت جس سے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی توصیف ہوتی ہے اور اس سے بندہ بھی موصوف ہو جائے تو رب تعالیٰ اس سے کمال توصیف کے ساتھ موصوف ہوں گے اور تمام نقائص سے مجرد ہو کر ان سے موصوف ہوں گے اور عبد اس سے نقائص کے ساتھ موصوف ہوں گے۔ اسی طریقے سے اہل سنت نے تشبیہ کی نفی کی ہے۔اس کی تفسیر صفات کی نفی اور ان کی تعطیل سے نہیں کی ہے جیسا کہ ملحد باطنیوں نے یہ کام کیا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پر جن اسماء وصفات کا اطلاق ہوتا ہے ان کو کفر وضلال نہیں قرار دیا جا سکتا۔

"والدلیل علیٰ انه لا یجوز القول ان ظاهر هذه الاسماء کفر وضلال وان الصحابة والسلف لم یفهموا ذلك او فهموا ولم یقوموا بالواجب علیهم من نصح المسلمین"۔[2]

کیونکہ اس قول کا لازم بین یہ ہے کہ یا تو صحابہ کرام بالاتفاق اسے سمجھ نہ سکے یا پھر اپنے اوپر واجب الادا حکم کو ادا نہ کر سکے، یہ دونوں قول بسلامتی ہوش وحواس کوئی مسلمان نہیں کر سکتا ہے۔ ہماری یہی توقع جناب سلیم اللہ صاحب اور ان کے شاگردوں سے ہیں کہ وہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کے بارے میں لوگوں کو بدگمان نہیں کریں گے کیونکہ انہوں نے ان "صفات" کے بارے میں نہ تاویل کی ہے اور نہ ان کی "ظاہر" لینے سے تحذیر کی ہے باقی جو سلیم اللہ صاحب نے تاویلات کے جواز کی بات کی ہے۔تو ہم شکیل بدایونی کا قول دہرا سکتے ہیں۔

موج انفاس زاھد ان توبہ | بجھ نہ جائے کہیں چراغ حرم

ہم نے اس موضوع پر اسی جلد میں پیچھے بحث کی ہے۔ دوبارہ اس کا اعادہ نہیں کر سکتے۔احباب ذرا تکلیف کر کے اسے ملاحظہ فرمالیں۔

---

(۱) ایثار الحق ص ۱۲۵۔

(۲) ایثار الحق ص ۱۳۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



**شہ پارہ جناب سلیم:**

جھمیہ کے ''استاذ المحدثین'' آگے رقم طراز ہیں کہ

''(۴) متاخرین سلف صالحین سے استویٰ علی العرش کی کئی تاویلیں منقول ہیں۔ تاہم مشہور تاویل یہ ہے کہ استویٰ سے غلبہ و قبضہ مراد ہے۔ اور العرش تخت کو کہتے ہیں اور استویٰ علی العرش اللہ تبارک و تعالیٰ کے کائنات پر مکمل قبضہ و قدرت اور اس کے حاکمانہ تصرف سے تعبیر ہے۔ کہ کائنات کی کوئی چیز اور کوئی گوشہ اس کے قبضہ و قدرت اور تصرفات سے باہر نہیں۔ (۵) اہل سنت والجماعت اشاعرہ اور ماتریدیہ کے مجموعے کا نام ہے۔ امت کے اس عظیم حصے کو اور ان سے وابستہ محدثین کرام، فقہائے عظام کو بدعتی اور گمراہ کہنے والا جاہل یا متعصب ہی ہوسکتا ہے۔''(۱)

یہ ساری باتیں بے سند خرافات ہیں تاہم چند گزارشات پیش کرتے ہیں۔

**تنزیہ کے تین اساس:**

ہم ''استواء'' الٰہی اور صفات میں تاویل کو ''بدعت'' سمجھتے ہیں۔ اور فوقیت باری تعالیٰ کو ضرورت دینیہ قرار دیتے ہیں اور ضروریات دینیہ میں تاویل بدعت و ضلالت ہے۔ اس لیے ہم کہتے ہیں کہ جو لوگ استواء کی تاویل استیلاء و غلبہ سے کرتے ہیں، وہ اھل بدعت و ضلالت ہیں۔ اہل سنت قطعاً نہیں ہیں۔ ہاں البتہ اگر کچھ لوگ اس مفہوم لینے میں معذور ہوں، تو وہ اس حکم سے مستثنیٰ قرار پائیں گے۔ اہل سنت والجماعت کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر مستوی ہیں۔ ان کو اس بارے میں کوئی شبہ لاحق نہیں ہوتا ہے۔ اس کے چند وجوہات ہیں۔ ایک وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سورۃ شوریٰ میں فرمایا ہے کہ لیس کمثلہ شیء وھو السمیع البصیر (۲) یعنی اس کے مانند کوئی چیز نہیں ہے۔ وہ سمیع اور بصیر ہے۔

اس آیت میں مماثلت بالمخلوق کی نفی بھی کی ہے۔ اور پھر اپنے آپ کے لیے وہ دو صفات ثابت کیے ہیں۔ جو مخلوق میں اعضاء و جوارح شمار ہوتے ہیں۔ یعنی جن کا ''اصل ظاہر، اور حقیقی'' معنیٰ اعضاء و جوارح ہیں یعنی ہمارے مخالفین کے ہاں۔ اس آیت سے اہل سنت والجماعت نے یہ قانون سمجھ لیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے جب صفات خبریہ کا اثبات ہوتا ہے۔ تو ان کا ''ظاہر'' اعضاء و جوارح نہیں ہوتا۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کا شایان شان ''ظاہر'' ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر ان کا ''ظاہر'' جوارح و اعضاء ہوتا۔ تب تو اس آیت کے اول و آخر میں تضاد ہوتا، مگر کسی سے اس آیت پر تضاد کا اعتراض وارد نہیں ہے۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان صفات کا حقیقی، اصل اور ظاہر مفہوم وہ نہیں ہے جو جھمی حضرات ہمیں سمجھاتے ہیں۔ اسی آیت سے امام مالکؒ اور

(۱) کشف البیان، ص ۱۷۳، ج ۱۔ (۲) الشوریٰ: ۱۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ربیعہ الرائیؒ وغیرہ نے وہ قانون بنایا ہے۔ کہ الاستواء معلوم والکیف مجہول ورنہ امام مالکؒ کا اپنا قول تو حجت نہیں ہے کہ سارے لوگوں کو اس سے ملزم کریں، اب سمع و بصر کا معنیٰ تو معلوم ہے مگر اللہ تعالیٰ کا اس سے موصوف ہونے کی کیفیت مجہول ہے۔ اسی طرح دیگر صفات خبریہ کا بھی معنیٰ معلوم ہے۔ مگر ان کی کیفیات مجہول ہیں۔ شیخ محمد امینؒ فرماتے ہیں:

"فعلینا ان نعتقد جمیعا مادل علیه اول الایة من تنزیه خالق السموات والارض عن مشابهة خلقه وان نعتقد ایضا مادل علیه آخر ها من اثبات الصفات الثابتة فی الوحی الصحیح علی أساس ذلك التنزیه لا علیٰ مشابهة سبحانه و تعالیٰ عن ذلك علوا کبیرا ولذا قال "وهو السمیع البصیر" بعد "لیس کمثله شیء" والصفات کلها من باب واحد لانك لا تجد صفة یکثر اتصاف المخلوقات بها اعظم من السمع والبصر فلیست هناك صفة مجیء ولا صفة نزول ولا صفة وجه ولا صفة ید ولا غیر ذلك من الصفات اشد اتصافا للمخلوقات بها من السمع والبصر"(۱)

اس آیت پر سوچنے اور غور کرنے سے یہ پتہ چلتا ہے کہ امام مالکؒ قرآن وسنت کا گہرا اور گیرا علم رکھتے تھے۔ اسی بنا پر انہوں نے صفات ذاتیہ عقلیہ میں وہ قاعدہ نہیں بیان کیا ہے اگر چہ وہ بھی اس میں شامل ہے۔ بلکہ صفات خبریہ کی توضیح میں بیان کیا اور پھر اہل سنت والجماعت کے دیگر اساطین نے اسے بطور قاعدہ کلیہ تمام صفات کے لیے تسلیم کر لیا۔

۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جو لوگ استواء کے اثبات سے بھاگتے ہیں تو ان کا بھاگنا بے سبب نہیں ہوتا۔ اس کے بہت سارے اسباب جہمیوں نے بیان کیے ہیں۔ کبھی کہتے ہیں کہ اگر وہ عرش پر مستوی ہو جائیں تو پھر عرش کی طرح وہ بھی فرشتوں کے محمول ہوں گے یا پھر وہ محصور قرار پائیں گے، یا پھر وہ جسم ہو جائیں گے یا پھر وہ عرش سے اصغر یا اکبر یا برابر ہو جائیں گے اور یہ تینوں باتیں جسمیت کو مستلزم ہے۔ یہ ساری باتیں فضول ہیں۔ ان لوگوں کے غلطی کا اصل سبب یہ ہے کہ انہوں نے محل معین میں کسی صفت کے لازم کو لازم لذاتھا قرار دیا ہے۔ حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں:

"ومنشاء غلط المحرفین انما هو ظنهم ان ما یلزم الصفة فی المحل

(۱) العذب النمیر ص ۳۵۱، ج ۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



المعين يلزمها لذاتها فينفون ذلك اللازم عن الله فيضطرون في نفيه الى نفي الصفة "(۱)

حالانکہ بات ایسی نہیں ہوتی۔ حصر، جہل یا جسمیت جیسی چیزیں اگر لازم آتی ہے تو وہ مخلوق کے علو اور استواء سے لازم آتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے استواء سے لازم نہیں آتے۔ پھر ہمارے نزدیک لازم الحق حق کا قاعدہ ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ لوازم جن کا تم ذکر کرتے ہو، یہ یا تو نفس الامر میں لازم ہوں گے یا پھر نہیں اگر لازم ہوں بالفرض تو ہمیں تسلیم ہیں اور اگر لازم نہ ہوں تو پھر ہم سے بھی مرفوع ہیں۔

"اما الاول فيقولون لهم هذه اللوازم التى تلزموننا بها اما ان تكون لازمة فى نفس الأمر واما ان لا تكون لازمة فانكانت لازمة فهى حق اذ قد ثبت ان ماجاء به الرسول ﷺ فهو الحق الصريح ولازم الحق حق وان لم تكن لازمة فهى مندفعة ولا يجوز الزامها"(۲)

خلاصہ اس عبارت کا یہ ہے کہ اگر یہ لوازم نفس الامر میں لازم ہیں۔ تو پھر محل اعتراض اللہ ورسول قرار پائیں گے۔ اور اگر یہ لوازم نفس الامر میں لازم نہیں ہیں۔ تو پھر وہ لوگ مورد الزام ہیں جو ہم پر یہ اعتراضات وارد کرتے ہیں۔ یہی وہ بات ہے جو سلطان محمود غزنویؒ نے ابن فورکؒ سے فرمائی تھی۔ جب ابن فورکؒ نے ان سے کہا اللہ تعالیٰ فوقیت سے موصوف نہیں ہو سکتے۔ امام ذہبیؒ فرماتے ہیں کہ

"دخل ابن فورك علىٰ السلطان محمود فقال لا يجوز ان يوصف الله بالفوقية لان لازم ذلك وصفه بالتحيته فمن جاز ان يكون له فوق جاز ان يكون له تحت فقال السلطان ما انا وصفته حتىٰ يلزمنى بل هو وصف نفسه فبهت ابن فورك"(۳)

یعنی میں نے اللہ تعالیٰ کو فوقیت سے موصوف نہیں کیا ہے کہ میں ملزم ہو جاؤں بلکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو اس سے موصوف کیا ہے۔

ہم ان خرافات سے خوف کھانے والے لوگ نہیں ہیں۔ اس لیے ہمیں کوئی گیدڑ بھبکیوں سے نہ ڈرائیں۔ کہ استواء علی العرش کو ماننے سے فلاں فلاں امور تم پر لازم آتے ہیں۔ ہمارا جواب وہ ہے جو اوپر گزر گیا ہے۔ الحمدللہ۔

---

(۱) طریق الھجرتین ص ۲۹۴۔ (۲) طریق الھجرتین ص ۲۹۶۔

(۳) السیر ص ۲۲۰، ج ۱۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



۴۔ تیسری بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صرف استواء علی العرش کی بات ہی نہیں کی ہے بلکہ ساتھ اور قرائن بھی لگا دیئے ہیں کہ جس نے فوقیت ذاتی مراد لینے میں کوئی شبہ کسی متشکک کے لیے نہیں چھوڑا مثلا ایک جگہ قرآن مجید نے فرمایا ثم استویٰ علی العرش الرحمٰن فسئل بہ خبیرا[1] پھر عرش پر جلوہ فرما ہوا وہ رحمٰن ہے۔ آپ اس کے بارے میں کسی خبردار سے پوچھ لیں۔

اس ٹکڑے کے بارے میں مختلف توجیہات ہیں کہ ''خبیر'' سے کون مراد ہیں؟ ہم اس وقت ان میں ترجیح کی وضاحت نہیں کر سکتے ہیں۔ صرف ایک دو اقوال اس کے فائدہ کے بیان میں ثبت کریں گے۔

شیخ محمد امین شنقیطیؒ فرماتے ہیں:

''وقد اشار تعالیٰ فی سورة الفرقان ان وصف الله بالاستواء صادر عن خبیر بالله وبصفاته عالم بما یلیق به وذلك فی قوله تعالیٰ ''الذی خلق السموات ......... فسئل به خبیرا'' فقائل قوله ''فاسئل به خبیرا'' بعد قوله ''ثم استویٰ علیٰ العرش الرحمن '' تعلم ان من وصف الرحمن بالاستواء علیٰ العرش خبیر بالرحمن وبصفاته لایخفی علیه اللائق من الصفات وغیر اللائق والذی نبأنا بانه استویٰ علیٰ عرشه هو العلیم الخبیر الذی هو الرحمن وقد قال تعالیٰ ''ولا ینبئك مثل خبیر'' وبذالك تعلم ان من یدعی ان الاستواء یستلزم التشبیه وانه غیر لائق غیر خبیر نعم والله هو غیر خبیر''[2]

اللہ تعالیٰ نے سورت فرقان میں اشارہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی توصیف استواء سے کرنا، اس ذات سے صادر ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کی ذات اور ان کی صفات کے بارے میں لائق اور غیر لائق صفات سے خوب واقف ہیں اور وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے کہ ''وہی ہے جس نے آسمانوں اور زمین اور ان کے درمیان کی سب چیزوں کو چھ دن میں ہی پیدا کر دیا ہے پھر عرش پر جلوہ فرما ہوا۔ وہ رحمٰن ہے۔ آپ اس کے بارے میں کسی خبردار سے پوچھ لیں'' تو تم اس بات پر غور تامل کرو۔ کہ فاسئل بہ خبیرا کو آیت ثم استویٰ علی العرش کے بعد رکھا تو تم جان لوگے کہ جس نے رحمٰن کو استواء سے موصوف کیا ہے۔ وہ رحمٰن اور ان کی صفات سے خوب باخبر ہیں۔ ان پر اللہ تعالیٰ کی شان میں لائق اور غیر لائق صفات کا فرق مخفی نہیں رہ سکتا اور جس نے ہمیں اس بات کی اطلاع دی ہے کہ وہ اپنے عرش پر مستوی ہیں۔ تو وہ وہی علیم وخبیر ذات ہے جسے رحمٰن کہا جاتا ہے اور یہ

(۱) الفرقان: ص۵۹۔ (۲) اضواء البیان: ص۵۰۰، ج۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



فرمایا کہ ''آپ کو کوئی بھی حق تعالیٰ جیسا خبردار خبریں نہ دے گا'' اسی سے تم یہ جان لوگے کہ جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ استواء تشبیہ کو مستلزم ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کے لائق نہیں ہے تو وہ شخص بے خبر ہے۔ ہاں قسم بخدا وہ بے خبر ہے۔

یہ تو اس توجیہ کی بنا پر تھا۔ کہ ''خبیر'' سے اللہ تعالیٰ ہی کی ذات مراد ہو مگر کچھ دیگر لوگ ہیں جو ''خبیر'' سے اللہ کے رسول ﷺ کو مراد لیتے ہیں۔ اگر یہ توجیہ قبول ہو تو پھر حافظ ابن کثیرؒ کی عبارت ملاحظہ ہو:

''ای استعلم عنه من خبیر به عالم به فاتبعه واقتدبه وقد علم انه لا أحد اعلم بالله ولا اخبر به من عبده ورسوله محمد صلوات الله وسلامه علیه سید ولد آدم علیٰ الاطلاق فی الدنیا والاخرة الذی لا ینطق عن الهویٰ ان هو الاوحی یوحی فما قاله فهو حق وما اخبربه فهو صدق وهو الامام المحکم الذی اذا تنازع الناس فی شیء وجب رد نزاعهم الیه فما یوافق اقواله وافعاله فهو الحق وما یخالفها فهو مردود علیٰ قائله وفاعله کائنا من کان''(۱)

یعنی اس بارے میں کسی ایسی شخصیت سے پوچھ لیں جو اس سے باخبر اور اس کا عالم ہو تو اس کی اتباع اور اس کا اقتداء کرو اور یہ تو سب جانتے ہیں کہ کوئی شخص بھی اللہ تعالیٰ کے بارے میں محمد مصطفیٰ علیہ الصلاۃ والسلام جو اس کی بندے اور رسول ہیں سے زیادہ عالم اور زیادہ باخبر نہیں ہے۔ اللہ کی رحمتیں اور مہربانیاں ان پر ہو وہ دنیا اور آخرت میں علی الاطلاق اولاد آدم کے سردار ہیں۔ وہ سردار جو خواہش سے کوئی نطق نہیں کرتے۔ صرف بربنائے وحی قول کرتے ہیں۔ تو جو بات انہوں نے کی ہے وہ حق ہے اور جس چیز کی خبر انہوں نے دی ہے وہ سچ ہے وہ ہی فیصل امام ہیں کہ جب لوگوں کا کسی چیز میں نزاع ہو جائے تو اس کی طرف وہ واجباً اسے لے جاتے ہیں۔ تو جو ان کے اقوال وافعال کے مطابق ہو بس وہی حق ہے اور جو ان کے مخالف ہو تو وہ قول وفعل اپنے قائل وفاعل پر مردود ہے چاہے وہ کوئی بھی ہو۔

اب اس قول کی روشنی میں ذرا احادیث کی کتابیں اٹھا کر دیکھ لیں تو یقین ہو جائے گا کہ فوقیت باری تعالیٰ کا مسئلہ ضروریات دینیہ میں سے ہے اتنی کثیر تعداد میں احادیث ملیں گی کہ پھر تاویل کرنیوالے افراد کے بارے میں انسان کا حسن ظن بھی باقی نہیں رہتا۔ استواء اور فوقیت باری تعالیٰ کے بے شمار آیات واحادیث کو رد کرنے والے اشخاص کے سامنے کبھی امام ابوحنیفہؒ کے ایک قول کو رد کریں تو تمہیں اندازہ ہو جائے گا کہ

(۱) تفسیر القرآن العظیم ص۵۴۲، ج۴۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



قرآن وسنت کی کتنی وقعت ان ''علماء دین'' کی دل میں ہے۔ حاصل اس بات کا یہ ہوا کہ آیات استواء کی تاویل قطعاً غلط اور بدترین بدعت ہے جس کو یہ نام نہاد اہل سنت اپنا مسلک بتاتے ہیں۔ وہ حقیقت میں جہمی مذہب کی بے علمی میں تقلید ہے۔

## مقری کا دعویٰ اجماع:

ابو العباس مقریؒ نے ''اضاءۃ الدجنۃ'' کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے جس کی شرح عبدالغنی نابلسیؒ نے کی ہے۔ اس میں اس نے یہ بات لکھی ہے کہ نص اگر غیر لائق کا ایہام کرے جیسے اللہ تعالیٰ کا مخلوق سے مشابہ ہونا تو اس کو ظاہر سے پھیرنا بالاجماع واجب ہے اور اس امر ممتنع سے تم اے مکلف طمع قطع کرو۔

والنص ان اوهم غير اللائق — بالله كالتشبيه للخلائق
فاصرفه عن ظاهره اجماعا — واقطع عن الممتنع الا طماعا

اس کی تشریح میں نابلسیؒ لکھتے ہیں:

"والنص الوارد فى الكتاب او السنة ان اوهم معناه غير الوصف اللائق بالله تعالىٰ كالتشبيه اى المشابهة للخلائق اى المخلوقين كقوله تعالىٰ "الرحمن علىٰ العرش استوىٰ" وقوله تعالىٰ "وجاء ربك" وقوله "ينزل ربنا الى السماء الدنيا۔ ضحك ربنا" ونحو ذلك فما فى الكتاب والسنة فاصرفه عن ظاهره اى لا تعتقد فيه معناه الظاهر لك كما لو وصفت نفسك به او غيرك من المخلوقين اجماعا اى هذا الصرف اجمع عليه كل الائمة من اهل السنة فان ظاهره عند العقل مستحيل علىٰ الله ممتنع فى حقه واقطع ايها المكلف عن هذا الامر الممتنع عقلا وشرعا الاطعاما جمع طمع والالف للاطلاق"(۱)

اس کے قریب قریب بات ملا علی قاری نے لکھی ہے کہ

"بكلامه وبكلام الشيخ الربانى ابى اسحق الشيرازى وامام الحرمين والغزالى وغيرهم من ائمتنا وغيرهم يعلم ان المذهبين متفقان علىٰ صرف تلك الظواهر كالمجيء والصورة والشخص والرجل والقدم واليد والوجه والغضب والرحمة والاستواء علىٰ العرش والكون فى

(۱) رائحۃ الجنۃ، ص ۱۵۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



السماء وغیر ذلك مما یفهمه ظاهرها لما یلزم علیه من محالات قطعیة البطلان تستلزم اشیاء یحکم بکفرها بالاجماع فاضطر ذلك جمیع الخلف والسلف الی صرف اللفظ عن ظاهره"(۱)

ان کے کلام سے اور شیخ ابو اسحٰق شیرازی، امام الحرمین، غزالی اور ہمارے دیگر ائمہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا دونوں مذہب اس بارے میں متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی صفات مجیء، صورت، شخص، قدم، رجل، ید، وجہ، غضب، رحمت استواء علی العرش، کون فی السماء، وغیرہ میں ظاہر کو لینے سے وہ محال لازم آتے ہیں جو قطعی طور پر باطل ہیں۔ اسی وجہ سے تمام سلف و خلف مجبور ہوئے کہ ان صفات کے ''ظاہر'' کو ترک کر دیں۔

جھوٹ کی بھی کوئی حد ہوتی ہے۔ ان ظالموں کو نہ اللہ تعالیٰ سے کوئی خوف آتا ہے اور نہ مخلوق سے کوئی شرم آتی ہے۔ پورے سورج کی روشنی میں دنیا کے سامنے جھوٹ بولتے ہیں اور پھر بھی ''ناصر السنۃ'' کہلاتے ہیں۔ اس عبارت میں امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ کا نام بھی ان نصوص کے ''ظاہر'' کے صرف اور پھیرنے والوں میں شامل کیا گیا ہے۔ اگر امام مالک کا یہ مسلک ہوتا کہ تو وہ پھر استواء کے بارے میں ''الاستواء معلوم والکیف مجهول یا پھر الاستواء غیر مجهول والکیف غیر معقول کا طویل راستہ کیوں انتخاب کرتے صاف کہہ دیتے کہ اس نص کا ظاہر موؤل ہے اور یہ بات دنیا کی کسی کتاب میں امام مالکؒ سے منقول نہیں ہے اور امام اوزاعیؒ سے تو بسند صحیح مروی ہے کہ

"کنا والتابعون متوافرون نقول ان الله تعالیٰ ذکره فوق عرشه ونؤمن بما وردت السنة به من صفاته"(۲)

ان بزرگوں کے بارے میں ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں:

"والثانی مذهب اکثر المتکلمین وجماعة من السلف وهو محکی عن مالك والاوزاعی انما یتاؤل علیٰ مایلیق بها۔

یہ نسبت سفید جھوٹ ہے کوئی بھی اسے صحیح سند سے ثابت نہیں کر سکتا ہے۔ ایسی بات سلف طیب کی طرف محی الدین نوویؒ اور ابن حجر مکیؒ نے منسوب کی ہے مگر ہے بہرحال سفید جھوٹ، شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"وقد رائیت هذ االمعنی فینتحله بعض من یحکیه عن السلف ویقولون

(۱) المرقاۃ، ص ۲۷۰، ج ۳۔ (۲) الاسماء والصفات، ص ۵۱۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ان طریقة اهل التاویل هی فی الحقیقة طریقة السلف بمعنی ان الفریقین اتفقوا علیٰ ان هذه الآیات والاحادیث لم تدل علیٰ صفات الله ولکن السلف امسکوا عن تاویلها والمتاخرون رأوا المصحة فی تاویلها لیس الحاجة الی ذلك ویقولون الفرق بین الطریقتین ان هولاء قد یعنیون المراد بالتاویل واولیك لایعنیون لجواز ان یراد غیره وهذا القول علیٰ الاطلاق کذب صریح علیٰ السلف"(۱)

اگر احباب نے جناب سلیم اللہ صاحب کی ''تحقیق'' کو غور سے ملاحظہ کیا ہو تو اس کا لب لباب بھی یہی قول ہے جس کو شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے سلف پر ''کذب صریح'' قرار دیا ہے۔ یہ بات ضمناً آ گئی ہم دراصل یہ کہنا چاہ رہے تھے کہ ابوالعباس مقریؒ نے جو اجماع کا قول نقل کیا ہے تو وہ بھی کذب صریح ہے۔ شیخ شنقیطیؒ فرماتے ہیں:

"زعم کثیر من النظار الذین لیس عندهم فهم ان ظواهر آیات الصفات واحادیثها غیر لائقة بالله لان ظواهرها المتبادرة منها هو تشبیه صفات الله بصفات خلقه وعقد ذلك المقری فی اضاء ته فی قوله

والنص ان اوهم غیر اللائق  بالله کالتشبیه للخلائق

فاصرفه عن ظاهره اجماعا  واقطع عن الممتنع الا طماعا

وهذه الدعوی الباطلة من اعظم الافتراء علیٰ آیات الله واحادیث رسوله ﷺ والواقع فی نفس الامر ان ظواهر آیات الصفات واحادیثها المتبادرة منها لکل مسلم راجع عقله هی مخالفة صفات الله لصفات خلقه"(۲)

بہت سارے اہل نظر لوگوں نے وہ جن کے پاس فہم کی دولت نہیں ہے یہ دعویٰ کیا ہے کہ آیات قرآنیہ کا ظاہر اور احادیث کا ظاہر اللہ تعالیٰ کے شان کے لائق نہیں ہیں۔ کیونکہ ان نصوص کے وہ ظواہر جو متبادر ہیں ان میں اللہ تعالیٰ کی صفات کی تشبیہ ہے۔ مخلوق کی صفات کے ساتھ، مقری نے بھی ''اضاءۃ الدجنۃ'' میں یہ قول کیا ہے کہ اگر نص تشبیہ کا ایہام کرے تو پھر ظاہر سے اس کا پھیرنا اجماعاً واجب ہے۔ مگر یہ باطل دعویٰ اللہ تعالیٰ کی آیات اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی احادیث پر بہت بڑا افتراء ہے۔ نفس الامر میں آیات صفات اور احادیث

(۱) مجموع الفتاویٰ ص ۲۷، ج ۵۔ (۲) اضواء البیان ص ۴۷، ج ۲۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com



رسول کے وہ ظواہر جوان سے متبادر ہیں۔ اس مسلمان کے نزدیک جس نے عقل کی طرف مراجعت کی ہے وہ اللہ تعالیٰ کی صفات کا مخلوق کی صفات سے مخالف ہونا ہے۔

آگے پھر اس اجماع کے بارے میں بات کرتے ہیں جو ابوالعباس مقریؒ نے نقل کی ہے کہ

"وبذالك تعلم ان الاجماع الذي بناه علىٰ ذلك في قوله فاصرفه عن ظاهره اجماعا اجماع مفقود اصلا ولا وجود له البتة لانه مبني على شرط مفقود لاوجود له البتة فالاجماع المعدوم المزعوم لم يرد في كتاب الله ولا في سنة رسوله ولم يقله احد من اصحاب رسول الله ولا من تابعيهم ولم يقله احد من الائمة الاربعة ولا من فقهاء الامصار المعروفين"(۱)

اس تحقیق سے تو نے یہ بات جان لی ہوگی کہ وہ اجماع جسے اس بات پر مبنی قرار دیا ہے۔ اپنے اس قول میں "فاصرفہ عن ظاھرہ اجماعا" تو یہ اجماع قطعی مفقود ہے اس کا کوئی وجود ثابت نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ایک ایسی شرط پر مبنی ہے جو بالکل ثابت نہیں ہے (وہ شرط ہے نصوص کا تشبیہ وتجسیم پر مشتمل ہونا) تو وہ معدوم اجماع جس کا دعویٰ کیا جاتا ہے۔ نہ اللہ تعالیٰ کی کتاب میں وارد ہے اور نہ اس کے رسول علیہ السلام کی سنت میں موجود ہے اور نہ اصحاب رسول اللہ علیہ السلام میں سے کسی نے یہ بات کہی ہے نہ ان کے تابعین نے وہ بات کی ہے نہ ہی ائمہ اربعہ میں سے کسی سے یہ منقول ہے اور نہ مشہور فقہاء امت میں سے کسی نے یہ بات کی ہے۔

یہ اصل میں جہمیوں کا مذہب ہے جس کو پھر نام نہاد اہل سنت والجماعت نے اپنایا اور پھر تحریر و تکذیب سے لوگوں کو اسے سلف طیب کا مذہب باور کرایا، لیکن محققین اہل سنت نے اس فریب کا پردہ چاک کیا ہے۔ کہ اس گندے اور خبیث مذہب کا اصحاب رسول علیہ السلام اور تابعین و تبع تابعین سے کسی قسم کا تعلق نہیں ہے۔ الحمد للہ رب العالمین۔

## اہل سنت کون ہیں:

جناب سلیم اللہ صاحب نے اس مبحث میں ایک بات یہ کہی ہے کہ

"(۵) اہل سنت والجماعت اشاعرہ اور ماتریدیہ کے مجموعے کا نام ہے۔ امت کے اس عظیم حصے کو اور ان سے وابستہ محدثین کرام، فقہائے عظام کو بدعتی اور گمراہ کہنے والا جاہل یا متعصب ہی ہو سکتا ہے۔"(۲)

---

(۱) ایضا، ص ۳۸۲، ج ۷۔ (۲) کشف البیان، ص ۱۷۳، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ہم کہتے ہیں کہ جناب عالی کے اس قول کی جتنی مذمت کی جائے کم ہے بلکہ اشاعرہ وماتریدیہ پر یہ نام بالکل جچتا ہی نہیں ہے۔ ان کا آخر سنت سے کیا تعلق ہے؟ یہ ایسا ہے جیسے حبشی کا نام کافور رکھ دیں۔ اہل سنت والجماعت وہ لوگ ہیں جن کو اشاعرہ کے امام اعظم ابو الحسن اشعریؒ نے اہل سنت قرار دیا۔ اوران کا مذہب ان الفاظ میں نقل کیا۔

”وقال اهل السنة واصحاب الحديث ليس بجسم ولا يشبه الاشياء وانه على العرش كما قال عزوجل "الرحمن على العرش استوى" ولا نقدم بين يدى الله فى القول بل نقول استوى بلا كيف وانه نور كماقال تعالى "الله نور السموات والارض " وان له وجها كما قال الله "ويبقى وجه ربك " وان له يدين كما قال "خلقت بيدى" وان له عنين كما قال تجرى باعيننا وانه يجئ يوم القيامة هو وملائكته كما قال "وجاء ربك والملك صفا صفا" وانه ينزل الى السماء الدنيا كماجاء فى الحديث ولم يقولوا شيئا الا ما وجدوه فى الكتاب او جاء ت به الرواية عن رسول الله ﷺ“(۱)

یعنی اھل السنّت اور اصحاب الحدیث کا قول اور مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے اور نہ اشیاء کے ساتھ مشابہ ہیں۔ وہ اپنے عرش پر مستوی ہے۔ جیسا کہ انہوں نے فرمایا ہم اپنے قول کو ان کے قول پر مقدم نہیں کرتے ہیں۔ بلکہ کہتے ہیں کہ وہ عرش پر بلا کیف مستوی ہے اور وہ نور ہے جیسا کہ اس نے فرمایا ہے اور اس کے لیے وجہ ثابت ہے جیسا کہ انہوں نے قرآن میں فرمایا ہے اور ان کے لیے دو ہاتھ بھی ثابت ہیں جیسا کہ انہوں نے تصریح کی ہے اور ان کے لیے دو آنکھیں بھی ثابت ہیں۔ جیسا کہ انہوں نے خود فرمایا ہے اور وہ خود اور اس کے فرشتے بروز قیامت آئیں گے جیسا کہ قرآن میں انہوں نے خود فرمایا ہے اور اللہ تعالیٰ آسمان دنیا پر نزول فرماتے ہیں جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہوا ہے۔ وہ یعنی اہل سنت کوئی قول بھی نہیں کرتے مگر وہ جس کو انہوں نے قرآن مجید میں پایا یا وہ بطور سنت نبی علیہ السلام سے روایت ہوئی ہے۔

دوسری جگہ پھر ”ھذہ حکایۃ جملۃ قول اصحاب الحدیث واھل السنۃ“ کا عنوان قائم کرتے ہیں اور اسکے تحت طویل عبارت لکھی ہے۔ اس کا ایک ٹکڑا ملاحظہ ہو:

”وان الله سبحانه على عرشه كما قال "الرحمن على العرش استوى وان

(۱) مقالات الاسلامیین،ص ۱۳۶۔

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com



له يدين بلا كيف كما قال "خلقت بيدی وكما قال "بل يداه مبسوطتان"
وان له عينين بلا كيف كما قال "تجری بأعيننا" وان له وجها كما قال
"ويبقى وجه ربك"(۱)

ان عبارات سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہوگئی ہے کہ اہل سنت والجماعت وہ لوگ ہیں جو اللہ تعالیٰ کے صفات خبریہ کا اقرار کرتے ہیں جو لوگ صفات خبریہ کو سرے صفات ہی نہیں مانتے ،قرآن کو اللہ تعالیٰ کا کلام نہیں بلکہ مخلوق مانتے ہیں اور عقائد کو قرآن وسنت سے ماخوذ نہیں مانتے وہ کس طرح آخر اہل سنت والجماعت ہوگئے ہیں؟ حقیقت یہ ہے کہ ایسے لوگ اھل بدعت وضلالت ہیں۔ مگر زمانے کی ستم ظریفی دیکھئے کہ جن لوگوں کی زندگیاں سنت اور اہل سنت کی دشمنی میں گزر گئیں ہیں۔ وہ بھی آج کل اپنے آپ کو اہل سنت والجماعت کہلواتے ہیں۔ شاعر نے کسی ایسے ہی حالات میں کہا تھا:

نیرنگیءسیاست دوران تو دیکھئے منزل انہیں ملی جو شریک سفر نہ تھے

پھر جناب عالی نے اس مدعی کو ثابت کرنے کے لیے شیخ سبکیؒ اور مرتضیٰؒ زبیدی بلگرامی کی کتابوں کا حوالہ دیا ہے۔ پہلے کی عبارت یہ ہے کہ

"وهولاء الحنفية والشافعية والمالكية وفضلاء الحنابلة ولله الحمد في العقائد يدواحدة كلهم على رأی أهل السنة والجماعة يدينون الله تعالىٰ بطريق شيخ السنة ابی الحسن الاشعری رحمه الله تعالىٰ"(۲)

اس عبارت میں دو باتیں قابل غور ہیں ایک یہ بات کہ حنابلہ کو مطلقا ان میں شامل نہیں کیا ہے۔ بلکہ صرف "فضلاء" کی بات کی ہے۔ جیسے تمیمیؒ ، ابن العقیلؒ اور ابن الجوزیؒ وغیرہ جنہوں نے اشاعرہ کے مذہب کو اعتقادات میں اپنایا تھا، گویا جن لوگوں نے مذہب امام احمدؒ سے خروج کیا وہ اہل سنت بن گئے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ حالانکہ خود ابوالحسن اشعریؒ نے طریقہ امام احمدؒ پر چلنے کی بات کی ہے۔ لکھا ہے کہ

"قولنا الذی به نقول وديانتنا التی ندين بها التمسك بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ وما روى عن الصحابة والتابعين وائمة الحديث ونحن بذالك معتصمون وبما كان عليه احمد بن حنبل نضرالله وجهه ورفع درجته واجذل مثوبتة قائلون ولمن خالف قوله مجانبون لانه الامام الفاضل

(۱) مقالات الاسلامیین، ص ۱۷۰۔

(۲) کشف البیان، ص ۱۷۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



والرئيس الكامل ابان الله به الحق عند ظهور الضلال"(۱)

مگر اس سکیؒ نے حنابلہ کو اہل سنت سے نکال دیا صرف ان کے اشعری ''فضلاء'' کو ان میں شامل کیا ہے۔ ابن عساکر نے ان معاصر جہمیوں کی بیخ کنی بھی کی ہے جو کہتے ہیں کہ ''الابانہ'' اشعری کے اولین کتابوں میں سے ہے جن سے انہوں نے رجوع کیا ہے۔ اس لیے کہ انہوں نے لکھا ہے کہ اشاعرہ اس کتاب پر اعتقاد کی باب میں مضبوط اعتماد کرتے ہیں۔

"بل هم يعتقدون ما فيها اسداعتقاد ويعتمدون عليها اشد اعتماد فانهم بحمدالله ليسوا معتزلة ولا نفاة لصفات الله معطلة لكنهم يثبتون له سبحانه ما اثبته لنفسه من الصفات ويصفونه بما اتصف به فى محكم الايات وبما وصفه به نبيه ﷺ فى صحيح الروايات"(۲)

احباب اس بات پر غور کرلیں کیا اہل مذاہب میں سے کسی نے اپنے امام کے مرجوع عنہ کتاب پر اعتماد کر کے اس سے اعتقاد اخذ کیا ہے؟ کبھی نہیں، قطعی نہیں۔ معلوم ہوا کہ جر کسی افسانے لکھتے ہیں۔ جناب سلیم اللہ کے دوسرے قول کی عبارت یہ ہے۔

"اذا اطلق اهل السنة والجماعة فالمراد بهم الاشاعرة والماتريديه"(۳)

یعنی اس قول سے حنابلہ اور ''اہل الحدیث'' کو خارج کر دیا ہے۔ مگر یہ دونوں لوگ اشاعرہ میں سے ہیں۔ گویا اہل مذہب کے اقوال سے مذہب کی صحت ثابت کی ہے۔ جیسے شیعہ اپنے ائمہ کے اقوال سے رافضیت کا اثبات کریں۔ لیکن ہم نے جو اپنے کو اہل سنت ثابت کیا تو وہ ان کے امام کے قول اور عبارت سے۔ شاعر نے کہا تھا

ومليحة شهدت بها ضراتها والفضل ما شهدت به الاعداء

ہمارے نزدیک تو جیسا کہ ہم نے کہا، صفات الٰہی میں تاویل کرنا ''بدترین بدعت'' ہے۔ مگر جن لوگوں نے یہ تاویلات ذکر کی ہیں۔ ان سب کا ایک درجہ نہیں ہے۔ نہ ہم سب کو مبتدعین اور گمراہ قرار دیتے ہیں بلکہ ہم ان میں تفصیل کرتے ہیں کیونکہ اہل علم کے لیے بہت سارے اعذار ہوتے ہیں۔ ہم نے چونکہ ''تاویل'' پر بار بار لکھا ہے۔ اس لیے دوبارہ نہیں لکھ سکتے۔ جناب سلیم اللہ کے سامنے دو عبارتیں ان کے ایک معاصر اور ان کے ہم مکتب عالم کے پیش کریں گے۔ ملاحظہ فرمالیں۔

(۱) تبیین کذب المفتری، ص ۱۵۸۔ (۲) تبیین، ص ۳۹۸۔

(۳) کشف البیان، ص ۱۷۳، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"ای لاتفعل کما فعلت المعتزلة بنصوص الکتاب والسنة فی الرؤیة من التاویل بآراء هم والتوهم باهواء هم فان ذلك تحریف لکلام الله وکلام رسوله عن مواضعه لان التاویل الصحیح هو الذی یوافق ما جاء ت به السنة والتاویل الفاسد هو المخالف له فالتاویل اخبار بمراد المتکلم بانه اراد کذا لا انشاء فالموول بتاویل فاسد هو کاذب علیٰ الله وعلیٰ رسوله.........والذی یقال ان المؤول لا یکون کافرا فالمراد منه المؤول بالتاویل الصحیح الذی ذکرنا والمؤول فی غیر ضروریات الدین فتاویل بما لا یدل علیه السیاق ولا تدل علیه القرنیة ویکون مخالفا مما جاء ت به السنة تاویل بالرأی وتوهم بالهویٰ "(۱)

اس سے جناب ''استواء کی تاویل'' کے فساد کو سمجھ سکتے ہیں۔ ہم نے تو سب اہل تاویل کو بدعتی قرار نہیں دیا ہے۔ مگر اسی صاحب کی ایک عبارت ملاحظہ ہو:

"فیامعشر الحنفیة هذه عقیدة امامنا الاعظم وعقیدة تلامذته من الامام ابی یوسف حمه الله والامام محمد وزفر وغیرهم من فقهاء الملة کما یقول الامام الطحاوی فی بدء عقیدته "هذا ذکر بیان عقیدة اهل السنة والجماعة علیٰ مذهب فقهاء الملة ابی حنیفةؒ النعمان بن ثابت الکوفی وابی یوسف یعقوب ابن ابراهیم الانصاری وابی عبدالله محمد ابن الحسن الشیبانی ما یعتقدون به من اصول الدین ویدینون به رب العالمین .........فاین تذهبون ؟هل باذیال الغزالی والرازی والتفتازانی تتمسکون؟ ام من کثرة اهل البدع المؤولین فی الصفات والنافین لها تخافون ؟اماالمقلد فمستنده قول مجتهده لاظنه ولا ظنه"(۲)

امید ہے جناب عالی سمجھ گئے ہوں گے کہ امت کے اس عظیم حصے کو اور ان سے وابستہ محدثین کرام اور فقہائے عظام کو بدعتی اور گمراہ کہنے والا جاہل یا متعصب (یا متصلب فی الحق) آدمی ہی ہوسکتا ہے۔

احباب کے پیش نظر یہ بھی رہے کہ کثیر اور زیادہ ہونے میں کوئی حجت نہیں ہے بلکہ حجت حق پر ہونا ہے چاہے وہ ایک ہی فرد کیوں نہ ہو۔ امام ابن حزم الظاہریؒ فرماتے ہیں:

(۱) تلخیص شرح الطحاویۃ ص ۷۷۔ (۲) ایضاً ص ۹۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"واذا خالف واحد من العلماء جماعة فلا حجة في الكثرة لان الله تعالىٰ يقول وقد ذكر اهل الفضل" وقليل ماهم (ص ٢٤)وقال تعالىٰ "فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر (النساء :٥٩)ومنازعة الواحد منازعة توجب الرد الى القرآن والسنة ولم يأمر الله تعالىٰ قط بالرد الى الاكثر والشذوذ هو خلاف الحق ولو انهم اهل الارض لا واحد"(١)

یعنی اگر علماء میں سے کوئی ایک فرد جم غفیر کے ساتھ اختلاف کرے تو پھر حجت اس کثرت کے ساتھ نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اہل فضل کے بارے میں فرمایا "وہ بہت کم ہیں" اور یہ بھی فرمایا ہے کہ اگر تمہارا کسی چیز میں منازعہ ہو جائے تو اسے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی طرف پھیر دو۔ اگر تم اللہ اور روز قیامت پر ایمان رکھتے ہو۔ ایک آدمی کا منازعہ بھی وہی نزاع ہے جو قرآن مجید اور سنت رسول کی طرف قضیہ لوٹانے کو واجب کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ حکم نہیں فرمایا کہ اکثر کی طرف رجوع کر۔ ''شذوذ'' حق سے منحرف ہونے کا نام ہے۔ اگر چہ وہ تمام اہل زمین ہوں۔ واحد کا نام نہیں ہے۔

ہم نے یہ بات صرف اس لیے پیش کی ہے کہ ہمارے اردگرد کے اکثر'' عالم نما'' جاہل کثرت افراد و جمعیت اہل سواد سے استدلال کرتے نظر آتے ہیں۔

ہم نے پیچھے یہ بات تفصیل سے لکھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے فوقیت کا اثبات کرنا ضرورت دینیہ ہے۔ شیخ الاسلامؒ نے اللہ تعالیٰ سے فوقیت باری تعالیٰ کی نفی کرنے والوں کو مخاطب کر کے لکھا ہے کہ

"فيقال لهم هذا معلوم الفساد بالضرورة الفطرة العقلية وبالادلة النظرية العقلية وبالضرورة الايمانية السمعية الشرعية وبالنقول المتواترة المعنوية من خير البرية وبدلالة القرآن علىٰ ذلك في آيات تبلغ مبئين وبالاحاديث المتلقات بالقبول من علماء الامة في جميع القرون"(٢)

اور جب یہ ضرورت دینیہ ہے تو اس میں تاویل کرنا ضلالت اور بدعت ہے۔ جیسا کہ ہم نے اس مسئلے پر دوسری جلد میں تفصیل سے لکھا ہے۔ احباب اس کی طرف رجوع فرمائیں۔ ہم دوبارہ اعادہ کرنے سے معذور ہیں۔

(۱) النبذ الکافیہ، ص ۲۴۔

(۲) الفتاوی الکبریٰ، ص ۳۵۵، ج ۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



## تاویلِ سلیم اور ہمارا سوال:

جناب سلیم اللہ ''خان صاحب'' نے لکھا ہے کہ

''متاخرین سلف صالحین سے استویٰ علی العرش کی کئی تاویلیں منقول ہیں تاہم مشہور تاویل یہ ہے کہ استویٰ سے غلبہ اور قبضہ مراد ہے اور العرش تخت کو کہتے ہیں اور استویٰ علی العرش اللہ تبارک وتعالیٰ کے کائنات پر مکمل قبضۂ قدرت اور اس کے حاکمانہ تصرف سے تعبیر ہے کہ کائنات کی کوئی چیز اور کوئی گوشہ اس کے قبضہ قدرت اور تصرفات سے باہر نہیں۔'' (۱)

ہمارا سوال اس بارے میں یہ ہے کہ جو تاویل مشہور آپ نے منتخب کی ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ کے فوقیت ذاتی کی نفی شامل ہے یا نہیں ہے؟ بالفاظ دیگر اس تاویل میں اللہ کے عرش پر مستوی ہونے کی نفی ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو یہ عین جھمیت ہے اور اگر نہیں ہے تو پھر یہ صرف الفاظ کا ہیر پھیر ہے۔ حقیقت میں ہمارا اور تمہارا کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ تم ان کی فوقیت کی نفی نہیں کرتے ہیں بلکہ مخفی طور پر اس کے مثبت ہو۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ ؒ فرماتے ہیں:

"ان قولهم .......... لایخلو اما ان یتضمن هذا نفی کون الله علی العرش وکونه فوق العالم بحیث انه ما فوق العالم رب ولا اله او ما هناك شیء موجود وما هناك الا العدم الذی لیس بشیء اولا یتضمن هذا الکلام نفی ذلك فانکان هذا الکلام لم یتضمن نفی ذلك کان النزاع لفظیا واما ان تضمن هذا الکلام ان الله لیس علی العرش ولا فوق العالم فلیصرح بذالك تصریحا بینا حتی یفهم المؤمنون قوله وکلامه "(۲)

آگے فرماتے ہیں:

"ومن المعلوم ان قائل ذلك لا یجترئ ان یقوله فی ملاء من المؤمنین وانما یقوله بین اخوانه من المنافقین الذین اذا اجتمعوا یتناجون واذا افترقوا یتهاجون "(۳)

یعنی یہ لوگ تاویل کے پردوں میں اپنے آپ کو چھپاتے ہیں۔ اس بات کی تصریح وہ عام لوگوں کی مجلسوں میں نہیں کرتے اور نہیں کر سکتے کہ اللہ تعالیٰ اوپر نہیں ہے۔ ہاں جب اپنے دوستوں اور بھائیوں میں

(۱) کشف البیان، ص۱۷۳، ج۱۔ (۲) الفتاویٰ الکبریٰ، ص۳۵۲، ج۶۔

(۳) ایضاً، ص۳۵۴، ج۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ہوتے ہیں۔ جو ان کے جیسے منافق ہوتے ہیں۔ تو ان میں وہ اس بات کا اظہار کرتے ہیں۔

**استواء اور نا قابل فہم مسلک:**

جناب سلیم اللہ صاحب نے اس عنوان کے تحت سلفیوں پر مضبوط جرح کی ہے اور لکھا ہے کہ

''اس بحث کی ابتداء میں یہ جان لینا چاہیے کہ غیر مقلدین میں علماء کرام کی اس موضوع پر کوئی متفقہ رائے نہیں۔ ماضی کے غیر مقلد علماء کرام کا موقف متقدمین کے موقف کے موافق تھا۔ چنانچہ میاں نذیر حسین محدث دہلوی رحمہ اللہ تعالیٰ جنہیں شیخ الکل فی الکل کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ وہ فتاویٰ نذیریہ میں لکھتے ہیں:

''استواء علی العرش کی کیفیت معلوم نہیں۔''(۱)

ہم کہتے ہیں کہ یہ بات تو سو فی صد غلط ہے کہ سلفیوں (جنہیں خان صاحب ''غیر مقلدین کے نام سے تعبیر کرتے ہیں) کا کوئی متفقہ مسلک اور رائے اس بارے میں نہیں ہے۔ سلفیوں کا متفقہ مسلک یہ ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کی صفات کو ظاہر پر محمول کرتے ہیں۔ ان کا معنیٰ مجہول نہیں ہے اور ان صفات کا ''ظاہر'' اعضاء و جوارح بھی نہیں ہے اور ہم صفات کی تاویل نہیں کرتے ہیں۔ اس بارے میں اگر بعض اکابر کو کسی پر حسن ظن کر کے اس کے اتباع کرنے میں غلطی لگی ہے تو اس میں اختلاف کی کیا بات ہے؟ ہر مکتب فکر میں ایسے لوگ ہوتے ہیں جن کے بعض آراء اہل مکتب کے متفقہ آراء سے الگ ہوتی ہیں۔ حنفی مذہب میں بھی ایسے ہی اقوال موجود ہیں جو اہل مذہب کے اصول کے مطابق نہیں ہیں جیسے ''نوادر'' مذہب حنفی میں ہوتے ہیں۔ ان کا معمول بہ اصل یہ ہے کہ وہ فتویٰ ظاہر الروایت پر دیتے ہیں اور ''نوادر'' جب ظاہر الروایۃ کے معارض ہوں تو وہ اسے نہیں لیتے ہیں۔ ایک معاصر عالم نے لکھا ہے کہ

" والاصل المعمول به عند فقهاء الحنفية انهم يفتون بظاهر الرواية ولا ياخذون بالنوادر ان عارضت ظاهر الرواية الا قليلا"(۲)

بلکہ حکیم الھند شاہ ولی اللہ نے تو جو تقسیم کی ہے اس میں ایک قسم روایت شاذہ بھی ہے۔ لکھا ہے کہ

"وقسم هو رواية شاذة عن ابى حنيفة وصاحبيه وحكمه انهم لا يقبلونه الا اذا وافق الاصول"(۳)

اور یہ بات فقہی متون و شروح سے شغف رکھنے والے سارے احباب جانتے ہیں کہ ابن الھمامؒ کے شاگرد قاسم بن قطلوبغا نے ان کے بارے میں لکھا ہے کہ

(۱) کشف البیان ص ۳۰۷، ج ۱۔ (۲) اصول الافتاء ص ۱۴۲۔

(۳) مجموعۃ رسائل اللکنوی ص ۳۰۲، ج ۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"لا یعمل بابحاث شیخنا التی تخالف المذهب"(۱)

تو پھر دوسرے مذاہب میں ایسے اقوال کیوں نہیں ہوں گے جو مذہب کے معمول بہ اصول کے موافق نہ ہوں؟ ضرور ہوں گے اور ہر مذہب میں ایسے اقوال ہوتے ہیں جو مذہب کے اصول عامہ کے موافق نہیں ہوتے ہیں مگر اس کا کسی نے یہ مطلب نہیں لیا کہ۔ غیر مقلدین (یا مثلاً مقلدین مذہب احناف) میں علمائے کرام کی اس موضوع پر کوئی متفقہ رائے نہیں ہے۔ یہ فخر صرف دیوبندیوں کے ''استاذ المحدثین'' کو حاصل ہوا ہے۔ اللہ تعالیٰ بندے کو فہم وبصیرت سے نوازے۔ تو بھی بڑا کرم ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا اہل حدیث نے عقائد میں کوئی نیا مذہب ایجاد کیا ہے؟ وہ تو وہی مذہب ہے جو سلف طیب سے چلا آرہا ہے۔ ہمیں تو آج تک اپنے ہندی شیوخ کی تحریرات میں عقائد کے باب میں ایک بھی ایسا مسئلہ نظر نہیں آیا۔ جن کی جڑیں سلف طیب کے عقائد میں نہ ہو۔ وہ تو وہی عقیدہ رکھتے ہیں جو سلف طیب کا اجماعی اور متفقہ عقیدہ ہے۔ ہاں بعض لوگوں کو ابوبکر بیہقیؒ کی کتاب سے یہ شبہ لاحق ہوا ہے کہ سلف طیب کا مذہب تفویض المعنیٰ تھا جب کہ ایسا نہیں ہے وہ بیہقیؒ کی روایات اور ان کی تشریحات وتوضیحات میں غالباً عدم فرصت کیوجہ سے فرق نہ کر سکے اور ایسا ہونا کوئی نادر بات نہیں ہے۔ یہاں سلفی عالم شیخ عبدالرحمن مبارکپوریؒ کا ایک جواب احباب ملاحظہ کریں جس پر شیخ الکل فی الکل سید نذیر حسین صاں اللہ قدرہ کے دستخط بھی موجود ہے۔ سوال یہ ہے کہ

''کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلے میں کہ ایک عالم کہتا ہے کہ جو شخص خداوند کریم کو بلا کیف عرش پر کہے یا جانے وہ کافر ہے۔ پس اس عالم کا یہ قول غلط ہے یا صحیح؟''

جواب:

''جو عالم یہ کہتا ہے وہ عالم نہیں ہے بلکہ وہ جاہل ہے اور اس کا یہ قول سراسر غلط اور باطل ہے کیونکہ قرآن مجید کی ایک نہیں بلکہ بہت سی آیتوں سے اللہ تعالیٰ کا عرش پر مستوی ہونا ثابت ہے۔ اسی طرح بہت سی احادیث سے بھی یہ بات ثابت ہے مگر اللہ تعالیٰ کے عرش پر مستوی ہونے کی کیفیت مجہول اور نامعلوم ہے۔ تمام صحابہ اور تابعین وتبع تابعین اور ائمہ مجتہدین رحمھم اللہ کا یہی قول واعتقاد تھا کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے اور استواء علی العرش کی کیفیت مجہول ونامعلوم ہے اللہ تعالیٰ کے عرش پر بلا کیف (مستوی) ہونے کے ثبوت میں آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ اور اقوال ائمہ دین کو بسط وتفصیل کے ساتھ دیکھنا ہو تو کتاب العلو للحافظ الذھبی کا مطالعہ کرنا چاہیے........ ائمہ دین میں سے صرف ائمہ اربعہ کا قول یہاں نقل کردیا جاتا ہے۔ ۱۔ امام ابوحنیفہ نے وصیت میں فرمایا کہ

(۱) شرح العقود ص ۴۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ہم اقرار کرتے ہیں اس بات کا کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے۔ اس کے بغیر کہ اس کو (اس کی) حاجت ہو۔ ۲۔ امام مالکؒ نے فرمایا کہ استواء معلوم ہے اور کیفیت نامعلوم ہے۔ اور ایمان اس پر رکھنا واجب ہے۔ اور سوال اس کی کیفیت سے بدعت ہے۔ ۳۔ طبرانی میں ہے کہ امام شافعیؒ قائل ہیں استواء (الٰہی) کے۔ ۴۔ امام احمدؒ نے فرمایا کہ ہم اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے جس طرح اس نے کہا۔"(۱)

پاک و ہند میں اہل حدیث کے سرخیل محدث فاخر الہ آبادی المتوفی ۱۱۶۴ھ جن کے بارے میں آزادؒ بلگرامی نے لکھا ہے کہ "سپھر دوار اگر عمرھا چرخ زند مشکل است کہ چنین ذات قدسی صفات بہم رساند (سرو آزاد، ص ۳۱۷) فرماتے ہیں کہ

"(یہ آیات) اس پر شاہد ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفت علو کے ثبوت میں قرآن مجید میں اس سے بھی زیادہ دلائل مل سکتے ہیں۔ جو اس بات پر نص یا ظاہر ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر اپنی تمام مخلوقات سے اس طرح جدا اور الگ ہے جس طرح کہ اس کی ذات اقدس کے لائق ہے۔ ہاں اگر اس جیسی نص یا ظاہر اس کے خلاف آجائے تو انکار نہیں ہو سکتا ورنہ خرط القتاد۔ اللہ کا فرمان "لیس کمثلہ شیء" اس کے منافی نہیں ہے۔ اس لیے کہ مماثلت یا جمیع وجوہ سے مراد ہوتی ہے جس طرح کہ اہل سنت کا مذہب ہے یا پھر اخص اوصاف میں جس طرح معتزلہ کا مذہب ہے اور اس مماثلت کی دونوں صورتیں ناپید ہیں۔"(۲)

آخر میں نواب صدیق حسن خانؒ کی عبارت ملاحظہ ہو کہ

"اہل سنت کو (اہل) تشبیہ اور تجسیم کہا جائے گا تو پھر اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ سمیت کوئی اس سے نہ بچ سکے گا۔ کیونکہ تمام صحابہ و تابعین، تبع تابعین، ائمہ مجتہدین اور جمہور محدثین کا یہی مذہب ہے کہ آیات صفات کو ان کے ظاہر پر جاری کریں اور اللہ تعالیٰ کو صفات مخلوق سے پاک جانیں صفات کی تاویل نہ کریں جس طرح کہ معتزلہ، قدریہ اور جہمیہ تاویل کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ نے ان صفات کو بلا تاویل اور بلا کیف بولا ہے"(۳)

اوپر درج تین عبارتوں سے چہار اکابر اہل حدیث کے آراء کا علم ہو گیا ہے کہ وہ صفات کے مسئلے میں ٹھیک اسی راہ پر گامزن ہیں جن پر سلف طیب چلے تھے۔ جناب عالی نے چونکہ ہمارے ہندی شیوخ کے

(۱) مجموعۂ فتاویٰ، ص ۶۰۔ (۲) رسالۂ نجاتیہ، ص ۵۳۔

(۳) مجموعۂ رسائل عقیدہ، ص ۴۷۱، ج ۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



بارے میں لکھا تھا۔ اس لیے ہم نے ان کے اقوال درج کر دیئے ہیں۔ ورنہ ہم سلفیوں کا وہی عقیدہ ہے جو سلف طیب سے چلا آ رہا ہے۔ اس میں ہم نے کوئی تغیر نہیں کیا۔ الحمدللہ

## سخن فہمی کے انداز:

جناب سلیم اللہ صاحب جو دیوبندیوں کے ''استاذ المحدثین'' ہے نے ہمارے شیخ الکل فی الکل جناب سید نذیر حسین صان اللہ قدرہ کے بارے میں لکھا ہے

''چنانچہ میاں نذیر حسین محدث دہلوی رحمہ اللہ تعالیٰ جنہیں شیخ الکل فی الکل کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ وہ فتاویٰ نذیریہ میں لکھتے ہیں ''استویٰ علی العرش کی کیفیت معلوم نہیں''(۱)

اس میں کیا مسئلہ ہے ہم نہیں سمجھ سکتے ہیں۔ ''استاذ المحدثین'' کو کچھ نظر آیا ہو تو وہ پیش کریں۔ ہم تو بس حافظ شیرازیؒ کا قول دھرا سکتے ہیں

غزل گفتی و در سفتی بیا و خوش بخوان حافظ    کہ بر نظم تو افشاند فلک عقد ثریا را

کیفیت کے مجہول ہونے کی بات تو سب کرتے ہیں۔ آخر یہ بات کس نے لکھی ہے کہ استواء علی العرش کی کیفیت معلوم ہے؟ اگر یہ بات کسی نے لکھی ہوتی خاص کر اہل سنت والجماعت میں، پھر شیخ الکل نے یہ بات لکھی ہوتی کہ مجہول ہے۔ تب اسے اختلاف کا نام دیا جا سکتا تھا۔ ہم کیفیت کے مجہول ہونے کی بات ایک دو لوگوں سے نقل کرتے ہیں۔ عبدالغنی نابلسیؒ لکھتے ہیں:

"ای ھو مجھول لا یعلم به العقل لانه وصف لله تعالیٰ لائق به علیٰ حسب قدمه وبقاء ه وتنزهه عن صفات المخلوقین ولا یعلم بذالك الا الله تعالیٰ واصل ذلك ان الامام مالك سئل مرة عن کیفیة الاستواء علیٰ العرش "(۲)

یعنی یہ کیفیت مجہول ہے عقل اس کو نہیں جانتی کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے ان کے قدم اور بقاء کے طریقے پر اور جس قدر وہ مخلوق کی صفات سے منزہ ہے اس کو اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی بھی نہیں جانتا۔ اصل اس بات کا وہ قول ہے جو امام مالکؒ سے ایک بار پوچھا گیا کہ اللہ تعالیٰ کس طرح عرش پر مستوی ہے؟

ملا علی قاریؒ صفت کلام کے بارے میں لکھتے ہیں:

"ان الطحاوی یقول " کلام الله منه بدا بلا کیفیة" ای لا تعرف کیفیة تکلمه به "

(۱) کشف البیان ص ۱۷۳۔ (۲) رائحة الجنة ص ۱۵۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



آگے پھر لکھتے ہیں:

"والاظهر عندی ان معنی "والیه یعود" یرجع الیه علم تفصیل کیفیة کلامه وکنه حقیقة مرامه"(۱)

اس سے یہ بات بصراحت معلوم ہوئی کہ ملا جیؒ کیفیت صفت کے مجہول ہونے کی بات کرتے ہیں، اس عبارت سے احباب یہ بھی معلوم کر سکتے ہیں کہ بلا کیفیۃ کا مفہوم یہی ہے کہ اس کی کیفیت معلوم نہیں ہے۔

دوسری جگہ صفات بلا کیف کی توضیح میں لکھتے ہیں "ای مجہول الکیفیات" آگے پھر ولکن یدہ صفتہ بلا کیف کی تشریح میں لکھتے ہیں:

"ای بلا معرفة کیفیته کعجزنا عن معرفة کنه بقیة صفاته فضلا عن معرفة کنه ذاته "(۲)

یہاں یہ بات بھی خیال میں رہے کہ امام ابوحنیفہؒ صفات کو مجہول نہیں مانتے ہیں۔ اس لیے کتاب کے آخر میں لکھتے ہیں:

"نعرف الله تعالیٰ حق معرفته کما وصف الله نفسه فی کتابه بجمیع صفاته"

اس کی تشریح میں ملا جیؒ لکھتے ہیں:

" ای لاباعتبار کنه ذاته واحاطة صفاته بل بحسب مقدور العبد وطاقته فی جمیع حالاته"(۳)

اس تشریح سے یہ بات محقق ہو گئی کہ امام ابوحنیفہؒ اللہ تعالیٰ کی صفات کے معانی کو جاننے کے مدعی ہیں۔ البتہ ان کی کنہ اور احاطہ کی نفی کرتے ہیں۔ جو سلف طیب کا مذہب ہے اور جس پر اہل الحدیث پورے جوش و ہوش کے ساتھ گامزن ہیں۔ الحمد للہ۔

رہے ہمارے علماء کے اقوال تو تحدث ولا حرج شیخ سفارینیؒ رقم طراز ہیں:

"فالذی ثبت نفیه بالشرع والعقل واتباع السلف انما هو علم العباد بالکیفیة فعندها تنقطع الاطماع وعن درکها تقصر العقول "(٤)

یہی بات ہمارے دیگر شیوخ کرام نے بھی لکھی ہے امام الائمۃ ابن خزیمہؒ فرماتے ہیں:

---

(۱) شرح الفقہ الاکبر ص ۵۷۔　　(۲) شرح الفقہ الاکبر ص ۶۸۔

(۳) شرح الفقہ الاکبر ص ۱۵۱۔　　(۴) لوامع الانوار ص ۵۹۸، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



" نشهد شهادة مقر بلسانه مصدق بقلبه مستيقن بما فى هذه الاخبار من ذكر نزول الرب من غير ان نصف الكيفية لان نبينا المصطفى لم يصف لنا كيفية نزول خالقنا الى السماء الدنيا واعلمنا انه ينزل"(۱)

یعنی ہم اس بات کا صدق دل سے شہادت دیتے ہیں اوراس بات پر یقین کرتے ہیں کہ ان اخبار میں اللہ تعالیٰ کے نزول کی بات وارد ہے۔ وہ حق ہے۔ ہم اس کی کیفیت کے وصف بیان نہیں کرتے ہیں۔ کیونکہ ہمارے نبی محمد مصطفیٰ ﷺ نے ہمارے خالق کے نزول کی کیفیت ہمارے سامنے بیان نہیں کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ وہ نازل ہوتے ہیں۔ آگے پھر لکھتے ہیں:

"فنحن قائلون مصدقون بما فى هذه الاخبار من ذكر النزول غير متكلفين القول بصفة الكيفية اذا لنبى عليه الصلوٰة والسلام لم يصف لنا كيفية النزول"(۲)

ہم ادھر انہیں دو عبارتوں پر اکتفاء کرتے ہیں۔ اس مبحث سے معلوم ہوا کہ شیخ الکلؒ فی الکل نے جو بات لکھی ہے وہ سب کا متفق علیہ قول ہے۔

**شہ پارہ جناب سلیم:**

جناب سلیم اللہ نے اپنی بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے مناظر ہند علامہ ثناء اللہ امرتسری صان اللہ قدرہ کے حوالے سے لکھا ہے:

"نیز مولانا ابوالوفاء ثناء اللہ امرتسری رحمہ اللہ جنہیں غیر مقلدین شیخ الاسلام کے نام سے یاد کرتے ہیں وہ اپنے فتاویٰ میں 'صفات کے متعلق عقیدہ سلف' کے عنوان سے لکھتے ہیں۔ محدثین اور سلف صالحین سب کا عقیدہ صفات کے متعلق تفویض کا تھا۔ یعنی یہ عقیدہ رکھنا کہ اللہ اور رسول ﷺ نے خدائی صفات کے متعلق جو الفاظ فرمائے ہیں ان میں ماننا اور ان کی کسی قسم کی تاویل نہ کرنا ..........امام بیہقیؒ لکھتے ہیں:

فاما الاستواء فالمتقدمون من اصحابنا كانوا لا يفسرونه ولا يتكلمون فيه كنحو مذهبهم فى امثال ذلك سمعت سفيان بن عيينه قال ما وصف الله تعالىٰ من نفسه فى كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عليه"(۳)

---

(۱) کتاب التوحید ص ۱۲۵، ج ۱۔ (۲) ایضاً۔

(۳) الاسماء والصفات۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ہمارے متقدمین سلف استویٰ علی العرش کی تفسیر نہ کرتے تھے اور نہ اس میں کلام کرتے تھے۔ جیسے وہ اس کی مثل اور صفات میں بھی نہیں کرتے تھے۔ امام سفیان بن عیینہؒ کہتے تھے جس لفظ کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں اپنی تعریف کی ہے۔ اس کی تفسیر صرف اس کا پڑھنا اور خاموش رہنا ہے۔...... میرا اعتقاد بھی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات و صفات کو جانتا ہے یہی معنی تفویض کے ہیں۔ مگر میدان مناظرہ میں یہاں پر مخالفوں کے سامنے تفویض کافی نہیں ہوتی اور دوسرا مسلک (تاویل) بھی اہل علم بلکہ بعض محدثین سے منقول ہے۔ اس لیے وہاں تاویل کیا کرتا ہوں۔''(۱)

اس عبارت میں ''تفویض'' کی تو بات موجود ہے مگر یہ واضح نہیں ہے کہ ''تفویض المعنی'' مراد ہے یا ''تفویض الکیف''؟ دوسری بات اس عبارت سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ تاویل صرف مناظرانہ مجبوری سے کرتے تھے چونکہ وہ دیوبند کے مدرسہ کے طالب علم رہے تھے یہ بیماری غالباً انہیں وہاں ابتدائے عمر جوانی میں لگی تھی۔ قرآن کی تفسیر میں بھی انہوں نے چند آیتوں کی تاویل کی تھی۔ جس پر غزنویوں کا ان سے منازعہ ہوگیا تھا جو سلطان عبدالعزیز بن سعود کے فیصلے سے اختتام کو پہنچا تھا۔ اس فیصلے کے لیے سلطان نے علمائے کرام کی ایک کمیٹی بنائی تھی جس میں شیخ رشید رضا، قاضی عبداللہ بن بلیھد، شیخ عبداللطیف نجدی، شیخ بھجہ البیطار، شیخ عبداللہ بن حسن امام حرم شامل تھے۔ اس فیصلے میں یہ موجود ہے کہ علامہ ثناء اللہ امرتسریؒ نے مسلک ''تاویل'' سے رجوع کیا ہے اور سلف طیب کے مذہب کے اتباع کا اقرار کیا ہے اور اس کا بھی کہ وہ بلا شبہ حق مذہب ہے۔ الفاظ یہ ہیں

''ان المجلس الشریف المنعقد علی ید الامام عبدالعزیز بن سعود قد حضر الشیخ مولوی ثناء اللہ وحضر معه الشیخ عبدالواحد الغزنوی فطلب کل منهما الی الامام ایده الله ان ینظر فیما کان بینهما من النزاع بحضرة جماعة من العلماء وقد حصل الاتفاق بعد النظر فیما قالوا علی ان الشیخ ثناء الله قد رجع عما کان کتبه فی تفسیره من تاویل الاستواء وما فی معنی ذلك من آیات الصفات الذی یقع فیه المتکلمین واتبع ما قاله السلف فی هذه الباب واقر بانه هو الحق بلا ریب والتزم ان یکتب فی تفسیره واما الشیخ عبدالواحد الغزنوی ومن معه ممن کان قد تکلم فی حق الشیخ ثناء الله مما یوجب الطعن علیه فانهم یرجعون عنه وان

(۱) کشف البیان، ص ۴۷، ا، ج ا۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



یحرقوا الاربعین التی کتبوھا فی حقه ورجع کل منھما الی تجدید عقد الاخوۃ واجتناب ما ینافی ذلك حصل القرار علیٰ ذلك وتبایعوا علیه علیٰ ید الامام والعلماء الموقعین علیه والحمد لله علی التوفیق وھو حسبنا ونعم الوکیل وصلی الله علیٰ محمد وآله وصحبه وسلم ۲۷ ذی الحجه ۱۳۴۴ھ"(۱)

اس عبارت سے ایک بات تو یہ ثابت ہو گئی کہ علامہ ثناء اللہ امرتسریؒ نے اس مسلک سے رجوع کیا ہے۔ لہٰذا ایسی عبارت جو مرجوع عنہ قول کے مطابق ہوں ، لائق اعتبار عند الکبار نہیں ہوتی۔ دوسری بات یہ ثابت ہو گئی کہ علامہ مرحوم کی اس رائے کو اس وقت کے اکابر اھل حدیث علماء نے قبول نہیں کیا تھا۔ تو یہ ان کی انفرادی رائے تھی۔ جس سے پھر انہوں نے رجوع کیا تھا۔

علامہ ثناء اللہ امرتسریؒ مفاخر اھل حدیث اور محاسن اھل ہند میں سے تھے۔ ان کے کارناموں پہ ہم فخر و ناز کرتے ہیں۔ الحمد للہ۔ مگر ہمیں حق اھل حق سے زیادہ پسند ہے۔ جہاں اھل حق سے کمی کوتاہی ہو جاتی ہے۔ وہاں بصد احترام ان سے اپنا راستہ الگ کر لیتے ہیں۔ یہ تمام اھل حدیث کی رائے ہے۔ دیکھئے سیرت ثنائی کے مصنف بھی لکھتے ہیں کہ

"بخدا عقیدہ کی رو سے ہم بھی سلف صالحین ہی کے عقیدہ کو ترجیح دیتے ہیں اور اس باب میں مولوی ثناء اللہ صاحب کے ہمنوا نہیں ہے۔ مگر مولانا ثناء اللہ کے اس اقرار اور اعتراف کے باوجود مخالفین کی ضد اور ہٹ کو بھی کسی صورت جائز اور صحیح تصور نہیں کرتے جو انہوں نے اختیار کر رکھی ہے۔"(۲)

خلاصہ اس بات اور بحث کا یہ نکلا کہ یہ صرف علامہ ثناء اللہ امرتسریؒ کی انفرادی رائے تھی۔ جس سے آخر میں انہوں نے علماء کمیٹی کے سامنے رجوع کیا تھا۔ اس میں کوئی تعجب نہیں ہے۔ کہ ایک مکتب فکر کے اھل علم آپس میں اختلاف کریں اور تصنیف کے ذریعے ایک دوسرے کی تردید کریں۔ حیاتی و مماتی دونوں دیوبندی ہیں مگر ایک دوسرے کے خلاف کتابیں آئے روز لکھتے ہیں۔ اسی طرح بہت سے مضامین تو مولانا محمد لدھیانوی کے مولانا رشید احمد گنگوہی کے خلاف مسئلہ قادیانیت میں ہر جگہ موجود ہیں۔ اھل حدیث کی یہ خاصیت ہے کہ جب بھی ان میں کوئی عالم کسی مسئلے میں راہ حق سے دور ہو جاتا ہے۔ تو وہ مقلدین کی طرح "خطائے بزرگان گرفتن خطا است" کو حرز جان نہیں بناتے بلکہ وہ محدثین کے دبستان کے پروردہ ہیں۔ جنہوں نے جرح و تعدیل میں اپنے اقارب و مشائخ تک کو نہیں بخشا۔ دیکھئے جھمیہ کے "امام العصر جرکسی" کی

(۱) سیرت ثنائی، ص ۳۶۰۔ (۲) سیرت ثنائی، ص ۳۶۲۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com



تعریف میں مولانا بنوریؒ کیا گل افشانی کرتے ہیں؟

"کل کتاب او مقالة لاحد ممن یجله ویحترمه اذا ظهر له فیه بعد من الصواب من أیة ناحیة لایحول دون الرد علیه صلته بالمؤلف الکریم بالاجلال والتعظیم فان الحق احب الیه من کل شیء انظر کتابه الاستبصار فی "(التحدث )عن الجبر والاختیار حیث رد به مزالق الشیخ مصطفی صبری متکلم عصره "(۱)

حالانکہ صبری پر ان کی تنقید کی وجہ "قدریت" ہے۔ حافظ ابن القیمؒ وغیرہ پر تنقید کی وجہ اس کی "جھمیت" ہے۔ یعنی یہ تنقید اس کے حقانیت کی دلیل نہیں ہے بلکہ اس کی قدریت اور جھمیت کی دلیل ہے۔ مصطفیٰ صبری کی بات قریب ہی ہم نے نقل کی ہے کہ والان آجدہ قدریا صریحا، یہ مقولہ ان کا ہماری اس اوپر درج بات کی صریح دلیل ہے۔ مگر بنوری صاحبؒ نے اسے جھمیہ کے "امام العصر جرکسی" کی حقانیت کا برھان بنا دیا ہے۔

## شہ پارۂ جناب سلیم :

اس سلسلے کو آگے بڑھاتے ہوئے جناب عالی رقمطراز ہے:

"اس کے علاوہ کئی نامور علمائے غیر مقلدین بھی سلف کے اس مسلک پر کاربند رہے ہیں۔ لیکن اب غیر مقلدین کے بعض حلقوں میں سے انتہائی شدت کے ساتھ سلف صالحین کے مسلک کو بدعت اور گمراہ قرار دیا جا رہا ہے۔ یہاں اس طبقے کے مؤقف کا ناقدانہ جائزہ لیا جا رہا ہے۔ بعض غیر مقلدین کا موقف یہ ہے کہ استویٰ علی العرش اپنے حقیقی معنوں پر محمول ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ "پھر تخت پر بیٹھا" اور عرش اللہ تعالیٰ کا مکان ہے اور اللہ تعالیٰ جہت بلندی سے متصف ہے۔"(۲)

جناب عالی نے اس بات کے لیے حوالہ علامہ وحید الزمان کیرانویؒ کا دیا ہے۔ ہم نے اس بارے میں پہلی جلد ص ۴۹ پر لکھا ہے۔ دیوبندی متعصبین جب بھی اھل حدیث کے خلاف لکھتے ہیں۔ تو وہ علامہ کیرانویؒ کی ھدیۃ المھدی یا پھر اس کی تلخیص "نزل الابرار" کا حوالہ دیتے ہیں۔ حالانکہ اس کتاب پر اھل حدیث سارے ان سے ناراض ہو گئے تھے۔ اس بات کا اعتراف خود علامہ کیرانویؒ نے کیا ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں کہ

"مجھ کو میرے ایک دوست نے لکھا کہ جب سے تم نے کتاب ھدیۃ المھدی تالیف کی ہے۔ تو اھل حدیث کا ایک بڑا گروہ جیسے مولوی شمس الحق عظیم آبادی (صاحب العون المعبود) اور مولوی محمد حسین

(۱) المقالات، ص ۵۔ (۲) کشف البیان، ص ۴۷۱، ج ۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



لاہوری (اشاعۃ السنۃ والے) اور مولوی عبداللہ صاحب غازی پوری اور مولوی فقیر اللہ صاحب پنجابی اور مولوی ثناء اللہ صاحب امرتسری (مناظر و صاحب تفسیر ثنائی) وغیرھم تم سے بددل ہو گئے ہیں۔ اور عامہ اھل حدیث کا اعتقاد تم سے جاتا رہا"(۱)

مگر اس کے باوجود "استاذ المحد ثین" قسم کے لوگ اھل حدیث مکتب کو ان کتابوں سے متہم کرتے ہیں۔ اناللہ وانا الیہ راجعون۔ یہ جو ہم نے لکھا ہے کہ یہ کتاب ھدیۃ المھدی کا خلاصہ ہے۔ تو اس کی دلیل یہ ہے کہ خود اس کتاب کی ابتداء میں علامہ کیرانویؒ نے لکھا ہے کہ

"وقد الفت فيه كتابا طويلا سميته بهدية المهدى من الفقه المحمدى ادرجت فيه المسائل مع اثباتها واحكامها بالشواهد والدلائل و نقضت فيه حجج المخالفين ومتمسكا تهم ونبهت فى كل موضع علىٰ غلطاتهم وعثراتهم غير ان بعض اخوانى سأل منى ان اجرد له المسائل من غير تعرض للدلائل حتى يكون متنامتينا فى فقه اهل الانصاف ونظير المتون الشوافع والاحناف فاستخرت الله تعالىٰ و شرعت فيه مع استيلاء الكبر .........وسميته بنزل الابرار من فقه النبى المختار"(۲)

اس عبارت سے یہ بات صراحتا ثابت ہوگئی ہے کہ یہ اس ھدیۃ المھدی کی تلخیص ہے جس کی تالیف پر اکابر اھل الحدیث ان سے ناراض ہو گئے تھے پھر ہم یہ بات کرتے ہیں کہ اس عبارت میں کوئی قابل اعتراض چیز بھی نہیں ہے۔ جناب عالی ویسے ھوا کھڑا کرتے ہیں۔ "جھت کی" بات تو بہت سارے اکابر نے کی ہے۔ مثلاً حکیم الھندؒ شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں:

"ومنها ان الشارع لم يخاطبهم الا علىٰ ميزان العقل المودع فى اصل خلقتهم قبل ان يتعانوادقائق الحكمة والكلام والا صول فأثبت لنفسه جهة فقال الرحمن علىٰ العرش استوىٰ وقال النبى عليه الصلوٰة والسلام لامرأة سوداء "اين الله " فاشارت الى السمآء فقال "وهى مؤمنة"(۳)

ایسی ہی بات ہم نے پہلے امام قرطبیؒ اور ابن رشدؒ اندلسی سے بھی نقل کی ہے۔ اب لفظ جھت کے

(۱) لغات الحدیث ص۵۰ ش۔ (۲) نزل الابرار ص۳۔

(۳) حجۃ البالغۃ ص۳۷ ج۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



بغیر ''فوقیت'' باری تعالیٰ کی باتیں ملاحظہ ہوں۔ امام ابن قتیبہ ؒ جہمیوں پر تنقید کے سلسلے میں لکھتے ہیں:

"ولوان هولاء رجعوا الى فطرهم وماركبت عليه خلقتهم من معرفة الخالق سبحانه لعلموا ان الله تعالىٰ هو العلى وهو الاعلىٰ وهو بالمكان الرفيع وان القلوب عند الذكر تسمو نحوه والايدى ترفع بالدعاء اليه ومن العلو يرجى الفرج ويتوقع النصر وهنالك الكرسى والعرش والحجب والملائكة"(۱)

ایسی ہی بات دیگر ائمہ کرام نے بھی فرمائی ہے۔ امام ابو الفرج الشیرازیؒ نے فوقیت باری تعالیٰ پر اجماع نقل کیا ہے۔ جس کی عبارت ہم نے پیچھے ثبت کی ہے۔ آگے ''جھت'' کے بارے میں سوال و جواب ملاحظہ ہو

" فان احتج محتج من الاشعرية بأن قال لو كان فى جهة او ما يقرر تقدير الجهةلوجب ان لا يتخصص بها

اس کے پھر دو جوابات دیئے ہیں۔ پہلا وہ جواب ہے جس پر تمام سلفی گامزن ہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ کے بارے میں یہ تو کہتے ہیں کہ وہ عرش پر مستوی ہے اور عرش آسمان کے اوپر ہیں۔ مگر ہم اس پر ''جھت'' وغیرہ کا اطلاق نہیں کرتے ہیں۔ کیونکہ ہم خود صفات کا اثبات نہیں کرتے۔ بلکہ شرع کی اتباع میں ایسا کرتے ہیں۔ اس میں فوقیت و استواء وارد ہے۔ مگر ''جھت'' وغیرہ نہیں وارد

الجواب:هو وانا وان قلنا ان البارى على عرشه وان العرش علىٰ السموات السبع ولكن لسنا نقول جهة ولا غير ها لانا لا نثبت صفات البارى بقولنا وانما نثبتها توقيفا وشرعا والقرآن انما ورد باستواء ه علىٰ عرشه فنقول كما قال ونمسك عما لم يقل اتباعا للشرع والسنة"(۲)

دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جھت فوق میں ہے مگر اس سے جسمیت لازم نہیں آتی۔

جواب آخر هو أنا وان قلنا فى جهة العلو لم يلزم ماذكر من الحد لان ما ذكر من الحد والصفة فهوصفة كون الاجسام والجواهر والاكوانَ

---

(۱) تاویل مختلف الحدیث،ص ۳۵۰۔

(۲) التبصرۃ،ص ۱۳۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



والباری تعالیٰ لیس بجسم ولا جوھر ولا عرض"(۱)

یہ دو تین عبارتیں ہم نے صرف اس لیے پیش کی ہیں کہ اگر علامہ کیرانویؒ نے "جھت" کی بات کی ہے۔ تو یہ کوئی کفر کی بات نہیں خلافاً للجھمیۃ

## تکفیر قائلین جھت:

جھمیہ کے "امام العصر جرکسی" لکھتے ہیں:

"ولیس بقلیل بین الائمة من جاھر باکفار القائلین بالجھة کما نقلت نص ذلك من شرح مشکاۃ المصابیح للعلامة ناصر السنة علیٰ القاری فیما علقته علی دفع شبه التشبیه"(۲)

مگر یہ غلو فی الجھمیۃ کا نتیجہ ہے۔ ابن حجر مکیؒ ایک سوال و جواب عزالدینؒ بن عبدالسلام کا نقل کرتے ہیں۔ سائل نے ابن ابی زید کی عبارت کے بارے میں پوچھا ہے۔ تو انہوں نے جواب دیا ہے۔ کہ جھت کے اعتقاد سے مسلمان اھل علم کے ہاں کوئی کافر نہیں بنتا۔ ملاحظہ ہو۔

"وفی الکلمة للشیخ عزالدین ماتقول فی قول ابن ابی زید وانه فوق عرشه المجید وانه فی کل مکان بعلمه ھل یفھم منه القول بالجھة وھل یکفر معتقد ھا ام لا ؟ فاجاب الشیخ عز الدین بان ظاھره ما ذکر من القول بالجھة لانه فرق بین کونه علیٰ العرش وکونه مع خلقه بعلمه والاصح ان معتقد الجھة لایکفر لان علماء المسلمین لم یخر جوھم عن الاسلام بل حکموا لھم بالارث من المسلمین وبالدفن فی مقابر المسلمین وتحریم دماء ھم واموالھم وایجاب الصلوٰۃ علیھم وکذا سائر ارباب البدع لم یزل الناس یجرون علیھم احکام الاسلام ولا مبالاۃ بمن کفرھم لمر اغمته لما علیه الناس"(۳)

اس بات کا خلاصہ یہ ہے کہ بظاہر عبارت سے جھت کی بات معلوم ہو رہی ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ معتقد جھت کافر نہیں ہے۔ کیونکہ مسلمان علماء نے ان کو اسلام سے نہیں نکالا ہے۔ ان پر جنازہ پڑھتے ہیں، ان کو وارث قرار دیتے ہیں۔ ان کے خون و مال کو حرام قرار دیتے ہیں۔ ان کی تکفیر کرنے والوں کا کوئی اعتبار

(۱) ایضاً ص ۱۳۵۔ (۲) العقیدہ والکلام ص ۵۹۰۔

(۳) الفتاویٰ الحدیثیۃ ص ۱۵۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



نہیں ہے۔

ابن حجرؒ مکی نے آگے بھی اس بات پر بحث کی ہے۔ ایک جگہ لکھا ہے کہ

"لان المنقول المعتمد عندنا عدم کفرالجھویة والمجسمة الا ان اعتقدوا الحدوث او ما یستلزمه ولا نظر الی لازم مذھبھم لان الاصح فی الاصول ان لازم المذھب لیس بمذھب لجواز ان یعتقدوا الملزوم دون اللازم"(۱)

یعنی ہمارے نزدیک معتمد قول یہی ہے کہ جہت اور جسمیت کا قائل کافر نہیں ہے مگر یہ کہ وہ حدوث کا اعتقاد رکھے یا پھر اس کا جو حدوث کو مستلزم ہو، لازم مذہب کو نہیں دیکھا جائے گا۔ کیونکہ لازم مذہب، مذہب نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ یہ جائز ہے۔ کہ وہ ملزوم کا معتقد ہو، مگر لازم کا نہ ہو۔

حافظ ابن حجرؒ نے بھی لکھا ہے کہ

"والذی یظھران الذی یحکم علیه بالکفر من کان الکفر صریح قوله وکذا من کان لازم قوله وعرض علیه فالتزمه اما من لم یلتزمه وناضل عنه فانه لایکون کافرا ولو کان اللازم کفرا"(۲)

یعنی جس شخص کا صریح قول کفر ہو، تو وہ کافر ہے یا اس کے قول کا لازم کفر ہو، تو اس کو اس پر پیش کیا جائے۔ پس وہ اس لازم کا التزام کرے تو وہ بھی کافر ہے۔ مگر جس نے اس کا التزام نہیں کیا، اس سے دفاع کیا، وہ کافر نہیں ہے اگرچہ وہ لازم کفر ہو۔

جناب رازیؒ نے بھی اپنی کتاب میں قائلین بالجہۃ سے تکفیر کی نفی کی ہے وہ کسی معترض کے اس قول المجسم مشبہ المشبھہ کافر میں تیسرا احتمال یوں بیان کرتے ہیں پھر اس کا جواب دیتے ہیں۔

"فان عنیتم بالمشبه من یقول بکون الاله جسما مختصا بالمکان فلا نسلم انعقاد الاجماع علیٰ تکفیر من یقول ذلك بل ھو دعویٰ الاجماع فی محل خلاف فلا یلتفت الیه"(۳)

رازی کے بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر تم مشبہ سے یہ مراد لیتے ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کو من کل الوجوہ مخلوق سے مشابہ قرار دیتے ہیں۔ تو یہ مجسمہ کا قول نہیں ہے اور اگر من بعض الوجوہ سے مشابہ قرار دینے والے تمہاری

(۱) ایضاً، ص ۲۰۱۔ (۲) فتح المغیث، ص ۳۶۵، ج ۱۔

(۳) ھش بیان التلبیس، ص ۳۸۳، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



مراد ہے۔تو یہ بات کفر کا مقتضی نہیں ہے۔ پھر یہ اوپر والی بات لکھی ہے۔اور محقق ابن الوزیرؒ یمانی نے اس پر تفصیل سے بحث کی ہے۔اس کا ایک فقرہ یہ ہے جو انہوں نے ''المجتبیٰ'' کتاب سے نقل کیا ہے۔

"الفقهاء واصحابنا لا يكفرون من قال بانه كان في جهة وليس بجسم ولا شاغل للجهة "(۱)

اس بحث میں ''تکفیر بالجہۃ'' پر لکھنے کی اس سے زیادہ گنجائش نہیں ہے۔ہم نے صرف چند عبارتیں اس خاطر پیش کی ہیں۔تا کہ اھل تکفیر کی تردید ہو سکے اور علامہ کیرانویؒ اس عبارت سے کافر نہیں ہوئے ہیں۔پھر علامہؒ نے اس کے بعد لکھا ہے:

"هو شيء لا كالاشياء ونفس لا كالنفوس وذات لا كالذوات وشخص لا كالاشخاص "(۲)

اور اس سے پہلے لکھا ہے کہ

"وله أسماء و صفات وردت في الشرع نؤمن بظاهر معناها ونكل كيفيتها اليه سبحانه من غير تشبيه ولا تمثيل "(۳)

تو کیا ایسا شخص مجسم ہوتا ہے؟ ہم نے جہت کے بارے میں اقوال پیش کیے ہیں۔ابن ابی زید کی عبارت بھی درمیان میں گزر گئی ہے۔جو آدمی علامہ کی تکفیر ''جہت'' کی بنا پر چاہتے ہیں۔تو پھر سب قائلین ''جہت'' کی تکفیر کرے،صرف علامہ کیرانویؒ کی نہیں یہ تو عبارت ''نزل الابرار'' پر بحث تھی۔ہم سلفیوں کا تو قاعدہ یہ ہے کہ ہم متنازع اور محدث الفاظ کو اس وقت تک نہ نفی کرتے ہیں اور نہ اثبات،جبتک قائل سے اس کی مراد معلوم نہ کریں۔اگر حق مراد ہو،تو اثبات کریں گے اور اگر باطل مراد ہو تو نفی کریں گے۔شیخ الاسلامؒ فرماتے ہیں:

"وما تنازع فيه المتاخرون نفيا واثباتا فليس على احد بل ولا له ان يوافق احدا على اثبات لفظ او نفيه حتى يعرف مراده فان اراد حقا يقبل وان آراد باطلا رد وان اشتمل كلامه على حق و باطل لم يقبل مطلقا ولم يرد جميع معناه بل يوقف اللفظ ويفسر المعنى "(٤)

ہم تو یہ بات پوچھنے سے بالکل رہ گئے کہ ''وہ بڑے بڑے نامور علماء'' اور کون ہیں۔ہم میں سے جو

(۱) العواصم ص ۱۸۰، ج ۳۔ (۲) نزل الابرار ص ۳۔

(۳) ایضاً۔ (۴) التدمریہ ص ۶۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



سلف کے "اسی" طریق پر کاربند رہے ہیں؟ جناب عالی نے اس بات کے لیے کسی ماخذ کا پتہ نہیں دیا ہے۔ اس لیے بھی ان کے تعین سے ہم معذور ہیں۔ اگر وہ صراحت کرتے، تو ہم بھی وضاحت کرتے۔

## سلسلہ کذبات دیابندہ:

دیوبندی حضرات ہم سلفیوں کے خلاف جھوٹ بولنے کو غالبا کار ثواب سمجھتے ہیں۔ اس لیے اس حمام میں سب ننگے ہو جاتے ہیں۔ دیکھیے جناب رضا بجنوری لکھتے ہیں:

"قرآن مجید اور احادیث صحیحہ میں اس کی یہی صفت بتائی گئی ہے کہ وہ حد و جہت سے بھی منزہ ہے اور عرش پر بیٹھا ہوا مانیں۔ تو اس کے لیے حد، جسم اور جہت بھی ماننی پڑے گی جو اس کی شان کے خلاف ہے مگر ان لوگوں کا یہ عقیدہ ہے کہ خدا کا وجود بہت بڑا ہے جو عرش عظیم پر بھاری ہے بلکہ ساری دنیا کے بھاری پہاڑوں وغیرہ سے بھی زیادہ بوجھل ہے۔ اس لیے عرش اس کا تحمل نہیں کر سکتا اور کجاوے کی طرح چوں چوں کرتا ہے۔"(۱)

یہ باتیں دیوبندیوں کے جناب "محقق" رضا بجنوری نے ایک "عامی" شخص سے کہی تھیں جو بمبئی جا کر اہل حدیث بن چکا تھا۔ جناب رضا بجنوری مولانا انور شاہ صاحب کشمیری کے داماد ہیں۔ اس وجہ سے لوگ ان کی بڑی تعظیم کرتے ہیں مگر جناب رضا نے قرآن اور احادیث صحیحہ کے بارے میں صریح افتراء کیا ہے جو یہ کہا ہے کہ "قرآن مجید اور احادیث صحیحہ میں اس کی یہی صفت بتائی گئی ہے کہ وہ حد و جہت سے بھی منزہ ہے" ہم اسے چیلنج کرتے ہیں کہ وہ اپنی اس بات کو قرآن مجید اور احادیث صحیحہ میں سے ثابت کر کے بتائیں ورنہ وہ دنیا کے سامنے اعتراف کرے، کہ اس نے قرآن و سنت پر جھوٹ باندھ دیا ہے جس کا وہ روز قیامت میں جواب دیں گے۔ قرآن مجید اور احادیث صحیحہ میں صراحتا یہ بات کوئی مائی کا لعل ثابت نہیں کر سکتا ہے۔ اس کا اعتراف اکابر اشاعرہ و ماتریدیہ نے کیا ہے۔ سعد تفتازانیؒ لکھتے ہیں:

www.kitabosunnat.com

"لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة حتى يكاد يجزم بنفي ماليس في الجهة كان الانسب في خطاباتهم والاقرب الى اصطلاحاتهم والاليق بدعوتهم الى الحق مايكون ظاهرا في التشبيه وكون الصانع في اشرف الجهات"(۲)

یہ بات تفتازانیؒ کی ہے جو اکابر ماتریدیہ میں سے ہیں۔ اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عوام سے خطاب میں "تشبیہ" اور اللہ تعالیٰ کے اشرف الجہات میں ہونے کی بات کی ہے۔ اگر رضا

(۱) استواء علی العرش، ص ۲۹۔ (۲) شرح المقاصد ص ۵۰، ج ۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



بجنوری ''استنباط'' کے بات کرتے ہیں۔ تو پھر مثبت جھت لوگوں کی بات بآسانی ثابت ہو جاتی ہے۔ وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ کا عرش آسمانوں کے اوپر ہے۔ آسمان تو بالاتفاق جھت فوق میں ہے تو نتیجہ ظاہر ہے کہ عرش بھی اسی جھت میں ہے اور اللہ تعالیٰ اس پر مستوی ہیں۔ اس لیے بعض مثبت صفات ائمہ کرام نے ''جھت'' کا اثبات اس طریقہ پر کیا ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں

"وبهذا احتج القاضی ابو یعلیٰ فی أحد قولیه قال فی کتاب "ابطال التاویلات" فاذا ثبت انه علیٰ العرش والعرش فی جهة وهو علیٰ عرشه.........وابن مندة الاصبهانی المحدث والدلیل علیه ان العرش فی جهة بلا خلاف وقد ثبت بنص القرآن انه مستو علیه فاقتضی انه فی جهة "(۱)

جب اس طریقہ پر غور و تامل کیا جائے۔ تو بعض محققین کی وہ بات بڑی وزنی لگتی ہے کہ

"فقد ظهر لك من هذا ان اثبات الجهة واجب بالشرع والعقل وانه الذی جاء به الشرع وانبنی علیه وان ابطال هذه القاعدة ابطال للشرائع "(۲)

یہ ایسی دلیلیں ہیں کہ اشاعرہ کے اکابر بھی ان کے سامنے گھٹنے ٹیک دیتے ہیں۔ اشاعرہ کے گل سرسبد جناب رازیؒ نے رویت باری تعالیٰ کے بارے میں لکھا ہے کہ

''عرب لوگ ادراک کا لفظ اس چیز کی رویت میں استعمال کرتے ہیں۔ جو جھت میں ہوتی ہے۔

"واما عندنا فلانه وان امکن ان لا یکون کذالك لکنه ماکان ذلك معلوما للعرب ولامتصورا لهم واذا ثبت ذلك ثبت انهم لم یستعملوا الادراك الالرؤیة الشیء الذی فی جهة"(۳)

خلاصہ اس بحث کا یہ ہوا کہ صراحتاً تو قرآن مجید اور احادیث صحیحہ میں حد اور جھت کی نفی موجود نہیں ہے اور اگر استنباط کی بات کرتے ہیں تو اس سے اثبات جھت کی بات زیادہ روشن اور واضح ہو جاتی ہے۔ اس لیے ہم نے لکھا کہ ''محقق'' رضا بجنوری جھوٹ کے طومار باندھتے رہتے ہیں۔ باقی رہ گئی، اللہ تعالیٰ کے بوجھل ہونے کی بات تو وہ شاید حدیث الاطیط کی طرف اشارہ ہے یا پھر حدیث خالد بن معدان کی طرف کہ جس میں ''ثقل'' کا لفظ وارد ہے۔ ان الرحمٰن جل وعز سبحانه منثقل علیٰ حملة العرش، (السنة لابن احمد) ایسی روایات

(۱) بیان التلبیس، ص ۴۷، ج ۱۔ (۲) الکشف، ص ۸۵۔

(۳) بیان التلبیس ج ۲، ص ۳۴۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



جو "ثقل" کے بارے میں وارد ہیں۔ بہت سارے اکابر سے ثابت ہیں۔ مثلاً حسن بصریؒ سے بسند صحیح السماء منفطر بہ (۱) کی تفسیر میں موقرۃ مثقلۃ کے الفاظ وارد ہیں۔ مجاہد بن جبرؒ سے بھی مثقلۃ بہ کے الفاظ بسند صحیح مروی ہیں اور قتادہ نے بسند حسن مثقل یوم القیامۃ کے منقول الفاظ ہیں۔ دیکھئے تفسیر جامع البیان ص ۴ ۷ ۱، ج ۱۱، جامع البیان ص ۴ ۷ ۱، ج ۱۱ للطبریؒ، حافظ ابن حجرؒ نے بھی سورہ مزمل کی تفسیر میں لکھا ہے

"وصله عبد بن حميد من وجه آخر من الحسن البصرى فى قوله "والسماء منفطر به '' قال مثقلة به يوم القيامة ووصله الطبرى وابن ابى حاتم من طريقه بلفظ "مثقلة موقرة" ولابن ابى حاتم من طريق اخرى عن مجاهد "منفطر به " فتنفطر من ثقل ربها وعلىٰ هذا فالضمير لله"(۲)

ایسے ہی اقوال سیدنا عبداللہ بن مسعود اور سیدنا عبداللہ بن عباس سے بھی مروی ہیں مگر سیدنا ابن مسعودؓ کی روایت منکر ہے۔ (۳)

ان اقوال اور روایات کی بنا پر بعض اکابر نے "ثقل" کا اعتراف کیا ہے۔ مگر وہ ساتھ ہی یہ تصریح بھی کرتے ہیں کہ اس "ثقل" کو وہ وزن کے اعتبار سے نہیں مانتے ہیں بلکہ صفت کے اعتبار سے مانتے ہیں۔ قاضی ابویعلیٰؒ فرماتے ہیں:

"اعلم انه غير ممتنع حمل الخبر علىٰ ظاهره وان ثقله يحمل بذات الرحمن اذ ليس فى ذلك مايحيل صفاته ......لانا لا نثبت ثقلا من جهة المماسة والاعتماد والوزن لان ذلك من صفات الاجسام ويتعالى عن ذلك وانما نثبت ذلك صفة لذاته لا علىٰ وجه المماسة"(٤)

یعنی ہم "ثقل" کو تو ثابت کرتے ہیں، مگر اس حیثیت سے نہیں کہ اللہ تعالیٰ اس سے مماس ہوجاتے ہیں۔ یا اس پر تکیہ کرتے ہیں، یا پھر اللہ تعالیٰ کے وزن سے وہ بھاری ہوجاتا ہے۔ کیونکہ یہ اجسام کی صفات میں سے ہے۔ اللہ تعالیٰ اس سے پاک اور منزہ ہے۔ ہم "ثقل" کا اثبات ان کے لیے بطور صفت کرتے ہیں۔ بطور مماست نہیں۔

اس تحقیق سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ رضا بجنوری کا ہمارے اکابر کے بارے میں لکھا ہوا قول "مگر ان

(۱) المزمل: ۱۸۔ (۲) فتح الباری ص ۸۷۳، ج ۸۔

(۳) النقض ص ۲۹۳۔ (۴) بیان تلبیس ص ۲۷۲، ج ۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



لوگوں کا یہ عقیدہ ہے کہ خدا کا وجود بہت بڑا ہے جو عرش عظیم پر بھاری ہے بلکہ ساری دنیا کے پہاڑوں وغیرہ سے بھی زیادہ بوجھل ہے۔ اس لیے وہ اس کا تحمل نہیں کر سکتا'' سفید جھوٹ ہے۔ جو صرف اور صرف مولویانہ دنیا میں فروغ پا سکتا ہے۔

امام قرطبیؒ نے آیت سورت مزمل ''السماء منفطر بہ'' میں ایک تاویل یہ بھی کی ہے کہ

''ویقال مثقلة به اثقالا یؤدی الی انفطارها لظلمته علیها وخشیتها من وقوعه''(۱)

اگر ہمارے ''اکابر'' نے بھی کہیں ''ثقل'' کی بات کی ہے تو ان روایات کی بنا پر، اسی وجہ سے نہیں کہ اللہ تعالیٰ وزن کے لحاظ سے بھاری ہے اور وہ دنیا کے ساری پہاڑیوں سے زیادہ بوجھل ہیں۔

كما قال هذا البقباق النفاخ النفاج

ایک جگہ امام ابو سعید دارمی نے بشر مریسی پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے:

''فیقال لهذا البقباق النفاج ان الله اعظم من کل شیء واکبر من کل شیء ولم یحتمله العرش عظماولا قوة ولا حملة العرش احتملوه بقوتهم ولا استقلوا بعرشه بشدة اسرهم ولکنهم حملوه بقدرته و مشیته وارادته و تائیده لولا ذالك ما حملوه''(۲)

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے حدیث کعب پر بحث کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہو یا ضعیف، مگر اس کے سند میں مذکور ائمہ کرام نے اس لفظ ''ثقل'' کو منکر نہیں جانا۔

''وهذا الاثر وانکان هو روایة کعب فیحتمل ان یکون من علوم اهل الکتاب ویحتمل ان یکون ممن تلقاه عن الصحابة وروایة اهل الکتاب لیس عندنا شاهدهولایدافعهاولایصدقهاولایکذبها فهولاء الائمة المذکورة فی اسناده هم من اجل الائمة وقد حدثوا به هم وغیرهم ولم ینکروا مافیه من قوله"من ثقل الجبار فوقهن " فلوکان هذا القول منکرا فی دین الاسلام عندهم لم یحدثوا به علی هذا الوجه''(۳)

ہم کہتے ہیں کہ یہ لفظ اس لیے منکر نہیں ہے کہ ''ثقل'' سے وزن کا بوجھ مراد نہیں ہے جیسا کہ قاضی ابو

(۱) الجامع، ص ۴۸، ج ۱۰۔ (۲) النقض، ص ۳۸۲۔

(۳) بیان التلبیس، ص ۲۶۸، ج ۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



یعلیؒ کی عبارت ہم نے پیچھے نقل کی ہے کیونکہ یہ بات تو قرآن مجید سے بھی ثابت ہے کہ ''ثقل'' کا لفظ اور مفاہیم کے لیے بھی مستعمل ہوتا ہے۔ جیسے انا سنلقی علیک قولا ثقیلا'[1] خلاصۃ یہ ہے کہ ''ثقل'' کا لفظ وارد ہے کچھ اکابر نے اسے قبول کیا ہے مگر وہ اس سے وزن، اعتماد اور مماست کے حیثیت سے نہیں لیتے ہیں۔

''ولیس کذالك اذا حملت علیٰ ثقل الذات لانه لا یفضی الی ذلك لان ثقل ذاته علیهم تکلیف لهم وله ان یثقل علیهم فی التکلیف ویخفف''[2]

یہ عبارت بھی قاضی ابو یعلیؒ کی ہے۔ جیسے ہم نے پہلی نقل کی ہے۔

## رجوع بقول سلیم:

جناب سلیم اللہ صاحب نے لکھا تھا

''بعض غیر مقلدین کا موقف یہ ہے کہ استویٰ علی العرش اپنے حقیقی معنوں پر محمول ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ ''پھر بیٹھا تخت پر'' اور عرش اللہ تعالیٰ کا مکان ہے اور اللہ تعالیٰ جھت بلندی سے متصف ہے۔''[3]

ہم کہتے ہیں کہ برصغیر پاک و ہند میں سب سے زیادہ معتبر خاندان علم و دانش کے حوالے سے حکیم الھندؒ شاہ ولی اللہ کا خاندان ہے۔ اس خاندان کے علماء کی چند عبارتیں نواب صدیق حسن خان کی ایک عبارت میں ملاحظہ فرمالیں اور پھر فیصلہ کرلیں کہ وہ مقلدین ہیں یا پھر غیر مقلدین؟ ملاحظہ ہوں

''مندرجہ بالا سات آیات سے اللہ تعالیٰ کا عرش پر استواء پوری صراحت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے۔ شاہ عبدالقادرؒ نے دو جگہ پر ان آیات کا ترجمہ یوں کیا ہے ''پھر بیٹھا عرش پر'' اور چار جگہ یوں کیا ہے ''پھر قائم ہوا تخت پر'' مولوی رفیع الدین دہلویؒ نے یوں ترجمہ کیا ہے ''پھر قرار پکڑا اوپر عرش کے'' انکے والد محترم شاہ ولی اللہؒ محدث دہلوی نے یوں ترجمہ کیا ہے۔ ''باز مستقر شد بر عرش'' صحیح بخاری میں ابن عباس سے بھی یہی ترجمہ منقول ہے۔ یہاں سے یہ معلوم ہوا کہ یہ آیات لفظا محکم اور کیفیتا متشابہ ہیں۔ لھٰذا ان کا ترجمہ کرنا درست ہے۔ ان پر ایمان لانا واجب ہے اور ان کی کیفیت سے متعلق سوال کرنا بدعت ہے۔''[4]

اس عبارت سے صاف صاف معلوم ہے کہ جس ترجمے پر جناب ''استاذ المحدثین'' کو اعتراض ہے کہ غیر مقلدین اسے کرتے ہیں تو وہ شاہ عبدالقادرؒ نے دو جگہ کیا ہے، اور قرار پکڑا کے الفاظ پر بھی وہی اعتراض

---

(۱) المزمل:۵۔ (۲) ایضاً ص ۲۷۴۔

(۳) کشف البیان ص ۱۷۴۔ (۴) مجموعۂ رسائل عقیدہ، ص ۱۳۲، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ہوسکتا ہے۔ مگر جناب نے نہیں کیا ہے۔ پتہ نہیں کیوں؟ اصل اعتراض کے حوالے سے ہم کہتے ہیں کہ جس طرح ''استواء'' میں ہم مخلوق اور غیر مخلوق یعنی خالق کا فرق کرتے ہیں۔ اسی طرح استقرار وقعود میں بھی خالق اور مخلوق کے درمیان فرق کرتے ہیں کہ خالق کا استقرار کما یلیق بشانہ ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

''ثم یرید بزعمه ان ینفی هذا فیقول لیس استواء بقعود ولا استقرار ولا یعلم ان مسمی القعود والاستقرار فیقال فیه ما یقال فی مسمیٰ الاستواء فانکات الحاجة داخلة فی ذلك فلا فرق بین الاستواء والقعود والاستقرار ولیس هو بهذا المعنیٰ مستویا ولا مستقراولا قاعدا وان لم یدخل فی مسمیٰ ذلك الا ما یدخل فی مسمیٰ الاستواء فاثبات احدهما ونفی الاخر تحکم''(۱)

یعنی اگر استواء استقرار اور قعود وغیرہ کے مفہوم میں احتیاج شامل ہے تو پھر اس لحاظ سے وہ نہ مستوی ہے نہ قاعد اور نہ ہی مستقر عرش پر اور اگر اس مفہوم میں احتیاج نہیں شامل تو پھر تینوں مفاہیم ان کے لیے ثابت کیے جا سکتے ہیں۔ بعض لوگ بلا دلیل تحکم سے کام لیتے ہیں۔ جناب عالی نے تو صرف ''استواء'' کے اردو معنی بیٹھنے پر اعتراض کیا تھا، مگر ہم نے تو براہ راست ان الفاظ کے استعمال کا قاعدہ نقل کیا، الحمدللہ۔

## استواء اور جہمی حضرات:

جناب سلیم اللہ صاحب کی بات تو اوپر گزر گئی ہے۔ اب ایک دوسرے جہمی کی بات ملاحظہ ہو

''آج کل کچھ لوگ یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر جلوس اور استقرار کیے ہوئے ہیں انہوں نے آیات متشابہات کو اپنے اعتقاد کے مطابق ظاہر پر محمول کیا ہے ان لوگوں نے آیات کے معانی کو اپنی رائے کے مطابق ڈھال لیا ہے اور انہوں نے اپنے ذہن کی اختراع کو استعمال کرتے ہوئے ،استواء علی العرش کو جلوس واستقرار کے معنیٰ میں لیا ہے۔ انہوں نے تشبیہ کے عقیدہ کو اپناتے ہوئے تنزیہ باری تعالیٰ کے عقیدہ کو ترک کر دیا ہے۔ انہوں نے اس عقیدہ کی مخالفت کی جس پر جناب رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام اور صحابہ کرام اور سلف صالحین (قائم) تھے۔ انہوں نے اجماع امت کے اس عقیدہ کہ اللہ تعالیٰ جلوس واستقرار سے منزہ اور مبرا ہیں کی مخالفت کی، اس عقیدہ کو وہ عوام الناس میں پھیلا رہے ہیں اور یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ آیت قرآنی ان کی دلیل ہے۔''(۲)

(۱) مجموع الفتاویٰ، ص ۳۴، ج ۳۔

(۲) استواء علی العرش، ص ۲۸

''محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ''

www.KitaboSunnat.com



اس ''جھمی'' کو یہ پتہ نہیں کہ سلف کا کیا عقیدہ تھا؟ اجماع کیا ہے؟ اور کب استواء کا مفہوم استیلاء لینے پر اجماع ہوا؟ اور نہ اسے اس بات کا پتہ ہے کہ سلف سے ''استواء'' کے مفہوم میں کون کون سے اقوال وارد ہیں۔ امام بخاریؒ نے ''کتاب التوحید'' باب وکان عرشہ علی الماء میں ابو العالیہؒ ریاحی سے نقل کیا کہ انھوں نے استویٰ کا ترجمہ بلند ہونے سے کیا ہے۔ یعنی ارتفاع اور پھر مجاہد سے بھی علو علی العرش کا مفہوم نقل کیا ہے۔

"قال ابو العاليه استوىٰ الى السمآء ارتفع فسواهن خلقهن وقال مجاهد استوىٰ علا علىٰ العرش"

حافظؒ نے شرح میں لکھا ہے کہ ابو العالیہ کا یہ قول طبریؒ نے ابو جعفر الرازی کے طریق سے نقل کیا ہے۔ پھر مجاہدؒ کے قول کے بارے میں لکھا ہے کہ اس کو فریابیؒ نے ورقاء عن ابن ابی نجیح کے طریق سے نقل کیا ہے۔

"وهو الموافق المنقول عن ابى العالية لكن بلفظ "فقضاهن "كما اخرجه الطبرى من طريق ابى جعفر الرازى عنه ......قوله وقال مجاهد......وصله الفريابى عن ورقاء عن ابن ابى نجيح عنه "(۱)

استواء کا ترجمہ سیدنا ابن عباسؓ سے استقرار وارد ہے۔

"عن ابن عباسؓ فى قوله "ثم استوىٰ علىٰ العرش(۲) يقول استقر علىٰ العرش "(۳)

مگر یہ روایت سنداً ضعیف ہے۔ مگر اہل علم نے اس قول کو بالعموم قبول کیا ہے۔

امام کرجیؒ لکھتے ہیں:

"واذا تقرر ان تاويل الصحابة مقبول فتاويل ابن عباس اولى بالاتباع والقبول فانه البحر العباب وبالتاويل اعلم الأصحاب فاذا صح عنه تاويل الاستواء بالاستقرار وضعنا له الحد والايمان والتصديق وعرفنا من الاستقرار ما عرفنا من الاستواء وقلنا انه ليس باستقرار يتعقب تعبا واضطرابا بل هو كيف شاء وكما شاء والكيف فيه مجهول والايمان به واجب كما نقول فى الاستواء سواء "(٤)

اس قول سے تین باتیں صراحتاً معلوم ہوگئیں (۱) ایک یہ کہ سیدنا ابن عباس کی تاویل وتوجیہ دیگر لوگوں

(۱) فتح الباری ص ۳۹۹، ج ۱۳۔
(۲) اعراف: ۵۴۔
(۳) الاسماء والصفات ص ۵۱۸۔
(۴) بیان تلبیس ص ۲۰۲، ج ٦۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کی توجیہات سے اولیٰ ہے۔ (۲) دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ جب یہ بات صحیح ہے۔ تو ہم اسے قبول کرتے ہیں اور بسروچشم تسلیم کرتے ہیں۔ (۳) تیسری بات یہ معلوم ہوئی کہ جس طرح ہم استواء میں خالق اور مخلوق کا فرق کرتے ہیں۔ ایسا ہی فرق ہم استقرار میں بھی کرتے ہیں۔ یعنی استقرار کو ہم انسانوں کے استقرار کی طرح نہیں سمجھتے ہیں۔ یہ تو قاعدے کی ایک بات ہوئی۔ اب ہم چند اقوال پیش کرتے ہیں۔

امام بغویؒ فرماتے ہیں:

"قال الکلبی ومقاتل استقروقال ابو عبیدة صعد واولت المعتزلة الاستواء بالاستیلاء واما اهل السنة فیقولون الاستواء علیٰ العرش صفة لله تعالیٰ بلا کیف"(۱)

یعنی کلبیؒ اور مقاتلؒ نے استویٰ کا مطلب استقرار سے کیا ہے اور ابو عبیدہ نے صعود سے، معتزلہ نے استواء کی تاویل استیلاء سے کی ہے۔ البتہ اہل سنت کا قول ہے کہ استواء علی العرش اللہ تعالیٰ کی صفت ہے مگر بغیر بیان کیفیت کے۔

امام ابو حنیفہؒ نے بھی استقرار کا قول کیا ہے:

"نقر بان الله علیٰ العرش استویٰ من غیر ان تکون له حاجة واستقر علیه وهو حافظ العرش وغیر العرش من غیر احتیاج فلوکان محتاجا لما قدر علیٰ ایجاد العالم وتدبیره کالمخلوقین ولوکان محتاجا الی الجلوس والقرار فقبل العرش این کان الله ؟تعالیٰ الله عن ذلك علوا کبیرا"(۲)

ہم اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے حالانکہ ان کو اس کی بالکل حاجت نہیں ہے اور انہوں نے اس پر قرار پکڑا، بغیر کسی احتیاج کے کیونکہ وہ عرش اور غیر عرش کے حفاظت کرنے والے ہیں۔ اگر اللہ تعالیٰ عرش کے محتاج ہوتے تو عالم کو پیدا کرنے اور اس کو چلانے پر قادر نہ ہوتے جیسے مخلوق عاجز اور محتاج ہوتی ہے اور اگر وہ عرش پر بیٹھنے اور ٹھکانہ بنانے کے محتاج ہوتے تو عرش کی تخلیق سے پہلے وہ کہاں تھے؟ پس معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ احتیاج وافتقار سے پاک ومنزہ ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی اس عبارت کو جو آدمی بھی غور سے ملاحظہ کرے گا تو وہ اس بات کو یقیناً سمجھ جائے گا کہ یہاں اصل لفظ استقر علیہ ہے۔ دیکھیے پہلے استواء کا اقرار کیا پھر دفع اعتراض کے لیے من غیر ان تکون له حاجة کے الفاظ لگا دیے پھر استقرار کا قول کیا اور ساتھ ہی دفع اعتراض من غیر احتیاج کے الفاظ ساتھ لگا

(۱) معالم التنزیل ،ص ۱۰۹، ج ۲۔ (۲) شرح الوصیة ،ص ۹۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



دیئے، پھر تفصیل میں استواء کی حاجت کا دفاع فلوکان محتاجا لما ......... کے الفاظ سے کیا اور استقرار کی حاجت کا دفاع ولوکان محتاجا الی الجلوس والقرار کے الفاظ سے کیا۔ آخیر میں ایک ایسی بات لکھ دی جس سے دونوں پر اعتراض کا دفع ہو جاتا ہے۔ فقبل خلق ......... جب بات واضح ہوگئی تو اب یہ بات بھی سمجھ لینے کی ہے کہ "وصیت الامام ابی حنیفہؒ" میں واستقر علیہ کے الفاظ ہیں۔ مشہور عالم جھمیہ کے "امام العصر جرکسی" نے وصیت کے جس متن کو شائع کیا ہے اس میں بھی یہی الفاظ ہیں۔"(۱) مگر شرح الوصیۃ للبابرتیؒ کے طابعین نے واستقرار علیہ کر دیا۔ حالانکہ ان لوگوں نے خطی نسخوں کا جو تعارف کرایا ہے۔ اس میں نسخہ "ب" ۱۱۴۱ھ میں لکھا گیا ہے اور نسخہ "ج" سن ۱۰۵۶ھ میں نسخہ "ف" کا آخر ورق ناقص ہے مگر اس کے حواشی پر ملا علی قاری کی "شرح الامالی" سے فائدہ موجود ہے۔ جس سے یہ یقین ہو جاتا ہے کہ سنہ ۱۰۱۴ھ سے بعد میں ہے۔ نسخہ "ص" جو معتمد علیہ نسخہ ہے یہ نسخہ ۸۵۱ھ میں لکھا گیا ہے۔ اس نسخہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

(۱) العقیدۃ والکلام، ص ۶۳۶۔

"وھی نسخۃ متقنۃ جدا یندروقع الخطاء فیھا ویظھر انما قوبلت علی اصل جید لوجود بعض التصحیحات علی ھوامشھا ولنفاسۃ ھذہ النسخۃ وقد مھا اعتمدنا ھا اصلا الا اذا ترجح خلاف ما فیھا"(۱)

مگر جب اس جگہ پر پہنچے ہیں تو لکھا ہے کہ فی (ص) و(ف) و(ج) من نسخ الشرح وفی (ز) واستقر علیہ والمثبت من (ب) اس کا مطلب یہ ہے کہ تین قدیم خطی نسخوں اور زاہد الکوثری کے مطبوعہ نسخہ میں واستقر علیہ ہے۔ مگر متن میں (ب) کے مطابق تبدیلی کی گئی ہے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ آگے لکھا ہے کہ ہم نے ایک اور خطی نسخے سے بھی اسکا مقابلہ کیا جو ۱۱۰۳ھ میں لکھا گیا ہے جس کو نسخہ مکیہ کا نام دیا ہے(۲) آب آگے کی عبارت ملاحظہ ہو:

"والمثبت من (ب) والطبقات السنیۃ، ونسخۃ المتن المکیۃ ونسخۃ المتن الازھریۃ والطبعۃ الھندیۃ"

حالانکہ نسخہ مکیہ تو بہت بعد کا ہے، طبعہ ھندیہ کا اعتماد پتہ نہیں کس نسخہ پر ہے؟ اور متن ازھریہ کا تو تعارف ان لوگوں نے نہیں کیا ہے۔ مگر اصل نسخہ کے الفاظ کو بدل دیا گیا جو اس نسخہ سے قریب قریب تین سو سال قدیم ہے۔ آگے پھر کمال کیا ہے اور لکھا ہے کہ عبدالغنی میدانی جھمی نے طحاویہ کی شرح میں عبارت اس طرح نقل کی ہے۔

(۱) شرح الوصیۃ، ص ۳۷۔ (۲) شرح الوصیۃ، ص ۴۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"وكذا نقلها عن الوصية العلامة الشيخ عبدالغنى الميدانى رحمه الله تعالىٰ فى"(۱)

یہ ظلم کی انتہا ہے جو جہمی حضرات کتابوں پر ڈھاتے ہیں۔ شیخ عبدالغنی نے طحاویہ کے متن میں جو کاروائی کی ہے وہ کم ہے کہ اب شرح الوصیۃ کو بھی اس سولی پر اسے چڑھایا جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ اصل تغیر کی وجہ جہمیت ہے ورنہ اگر یہ لوگ جہمی نہ ہوتے تو ایسا تغیر کبھی گوارا نہ کرتے۔ حاصل اس کلام کا یہ ہے کہ "استقرار" کی بات امام ابوحنیفہؒ سے بھی ثابت ہے۔

## چند اور اقوال:

ہم یہاں تین چار اقوال اہل علم کے اور نقل کرتے ہیں تاکہ کسی جہمی کو اس بارے میں کوئی شبہ نہ رہے۔ امام ابن قتیبہؒ فرماتے ہیں:

"وكيف يسوغ لأحد ان يقول انه بكل مكان علىٰ الحلول مع قوله "الرحمن علىٰ العرش استوىٰ"(۲) اى استقر كما قال فاذااستويت انت ومن معك على الفلك"(۳) اى أستقررت"(٤)

یعنی کسی شخص کے لیے کیونکر جائز ہے کہ وہ ہر مکان میں اللہ تعالیٰ کے حلول کی بات کرے جبکہ قرآن میں ان کا قول ہے کہ "رحمٰن عرش پر مستقر ہوا" یہاں استویٰ، استقرار کے معنی میں ہے جیسا کہ آیت استویت انت الخ میں استقرار کے معنیٰ میں ہے۔

اور حافظ ابوعمر اندلسیؒ فرماتے ہیں:

"الاستواء معلوم في اللغة ومفهوم وهو العلو والارتفاع على الشى والاستقرار والتمكن فيه قال ابو عبيدة فى قوله تعالىٰ "استوىٰ" قال علا قال وتقول العرب استويت فوق الدابةواستويت فوق البيت ...... قال ابو عمر الاستواء الاستقرار فى العلو وبهذا خاطبنا الله عزوجل "(۵)

استواء لغت عربی میں معلوم اور مفہوم ہے کہ وہ علو ہے اور کسی شے پر بلند ہونا، اور قرار پکڑنا اور تمکن و قدرت حاصل کرنا اس میں، ابوعبیدہ نے اللہ تعالیٰ کے قول "استویٰ" کی تفسیر "علو" سے کی ہے۔ یہ بھی

(۱) شرح العقیدۃ الطحاویۃ، ص ۴۷۔ شرح الوصیۃ ص ۹۷۔

(۲) طٰہٰ:۵۔ (۳) المومنون ۲۸۔

(۴) تاویل مختلف الحدیث ص ۳۵۰۔ (۵) التمہید ص ۱۳۰، ج ۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کہا ہے کہ عرب کہتے ہیں میں اونٹنی پر مستقر ہوا اور چھت پر قرار پایا.......... حافظ ابو عمرؒ کہتے ہیں، استواء علو میں قرار پکڑنے کا نام ہے۔ اس مفہوم سے اللہ تعالیٰ نے ہمیں مخاطب بنایا ہے لتستووا علیٰ ظھورہ[1] واستوت علی الجودی[2] اور فاذا استویت انت[3]

یہاں تینوں آیات میں استقرار کا مفہوم بالکل فٹ آتا ہے کیونکہ استواء "علیٰ" کے ساتھ مستعمل ہوا ہے۔ شکارپوریؒ نے ابوجعفر بیہقیؒ سے نقل کیا ہے کہ

"الخامس العلو والاستقرار علی الشی ویعدی بعلیٰ قاله البيهقی یقال استویٰ علیٰ ظهر دابته علیٰ واستقر ومنه قوله تعالیٰ ثم استویٰ علی العرش "[4]

یعنی استواء کا لفظ جب "علیٰ" سے متعدی ہو جائے تو پھر وہ علو و استقرار کے مفہوم میں ہوتا ہے۔

صراح میں لکھا ہے

"واستویٰ علیٰ ظهر دابته ای استقر"[5]

شیخ عبدالرحیم نے بھی لکھا ہے

"واستویٰ علی الفرس بر پشت اسپ سوار شده وقرار گرفت"[6]

ابوالبقاء نے واستوت علی الجودی[7] کا ترجمہ استقرت سے کیا ہے اور استویت انت ومن معک[8] کا ترجمہ علوت وارتفعت سے کیا ہے[9]

مقصود ان حوالہ جات سے یہ ہے کہ جو ترجمہ حافظ ابو عمرؒ نے منتخب کیا ہے وہ اکثر اہل لغت نے کیا ہے۔ جہمی حضرات پتہ نہیں کیوں ان پر تنقید کی زبانیں کچھ زیادہ ہی دراز کرتے ہیں۔

حافظ ابو عمرؒ نے آگے لکھا ہے کہ

"وقد ذكر النضر بن شميل وكان ثقة مامونا جليلا فی علم الديانة واللغة قال حدثنی الخليل وحسبك بالخليل قال آتيت ابا ربيعة الاعرابی وكان من اعلم من رايت فاذا هو علیٰ السطح فسلمنا نرد علينا السلام وقال لنا

(۱) الزخرف: ۱۳۔ (۲) هود: ۴۴۔ (۳) المومنون: ۲۸۔

(۴) صفوة العرفان ص۲۷۱، ج۱۔ (۵) صراح اللغات ص۵۶۷۔

(۶) منتهی الارب ص۵۹۹، ج۳۔

(۷) هود: ۴۴۔ (۸) المومنون: ۲۸۔ (۹) الكليات ص۹۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



استوو فبقينا متحيرين ولم ندر ماقال قال فقال لنا اعرابی الی جنبه انه امركم ان ترتفعوا قال الخليل هو من قول الله "ثم استوىٰ الی السماء "(۱)

یعنی ابو ربیعہ الاعرابی کے قول سے مراد بلند ہونا اور مستقر ہونا تھا مگر ہم اسے سمجھ نہ سکے تھے۔ حافظ ابن القیمؒ نے لکھا ہے کہ ''استویٰ'' علیٰ حرف کے ساتھ ''علوٗ'' میں نص ہے اور جب اس کے ساتھ الی حرف لگ جائے تو پھر وہ قصد کے معنی میں ہوتا ہے۔ مگر اس میں ''علوٗ'' کا مفہوم ہوتا ہے۔ اور ''وٗ'' کے ساتھ مساوات کے لیے ہوتا ہے۔

ترکيبه مع حرف الاستعلاء نص　　ص فی العلوبوضع کل لسان

فاذا ترکب مع "الی" فالقصد　　معنی العلو لوضعه ببيان

فاذا اقتضی واوالمعية کان مع　　ناه استوىٰ متقدم والثانی "(۲)

یہی بات جو ہم نے ابن القیمؒ سے نقل کی ہے قوام السنۃ ابوالقاسم اصفہانیؒ نے بھی لکھی ہے یعنی ''وٗ'' کے ساتھ مساوات کے لیے ''الیٰ'' کے ساتھ قصد کے لیے اور ''علیٰ'' کے ساتھ استویٰ کا لفظ ''علوٗ'' کے مفہوم میں استعمال ہوتا ہے۔ آگے فرماتے ہیں:

"قال اهل السنة الاستواء هو العلو قال الله تعالیٰ "فاذا استويت انت ومن معك علی الفلك "(۳) وليس للاستواء فی کلام العرب معنی الا ما ذکرنا واذا لم يجز الا وجه الثلاثة لم يبق الا الاستواء الذی هو معلوم کونه مجهول کيفيته "(٤)

یہ بات ہم نے صرف اس وجہ سے پیش کی ہے کہ کوئی حافظ ابن القیمؒ کی تحقیق کو اس تک محدود سمجھ کر رد نہ کریں۔ امام سلیم بن ایوب رازی نے آیت الرحمٰن علی العرش استویٰ (۵) کی تفسیر میں فرمایا ہے۔

"قال ابو عبيدة علا وقال غيره استقر "(٦)

امام ذہبیؒ نے لکھا ہے کہ یہ مفسر قرآن ہیں اور ابو حامد اسفرائنی کے شاگرد ہیں۔ ابراہیم بن عبدالصمد ہاشمی اور ابن ابی حاتم وغیرہ سے سماع کیا ہے۔ ان کے شاگرد فقیہ نصر ابو مقدسی ہے، ۴۴۷ھ میں وفات پائی ہے اور خلیفہ قادر باللہ نے جو اعتقاد مرتب کیا تھا اور جس پر سب لوگوں کو جمع کیا تھا اس کی عبارت یہ ہے:

---

(۱) التمہید ص ۱۳۰، ج ۳۔　　(۲) شرح النونیہ ص ۳۵۷، ج ۳۔

(۳) المؤمنون: ۲۸۔　　(۴) الحجہ ص ۲۶۴، ج ۲۔

(۵) طٰہٰ: ۵۔　　(۶) العلو ص ۱۳۱۹، ج ۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"کان ربنا عزوجل وحده لاشیء معه ولا مکان یحویه فخلق کل شیء بقدرته وخلق العرش لالحاجة الیه فاستویٰ علیه استواء استقرار کیف شاء وآراد لا استقرار راحة کما یستریح الخلق"(۱)

اس میں استقرار کا لفظ صراحتاً موجود ہے اور بعد میں اس شبہ کا بھی ازالہ کیا ہے کہ یہ استقرار راحت کے لیے نہیں تھا جیسے مخلوق راحت کے لیے ایسا کرتی ہے۔ ان چند اقوال سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہو گئی کہ علو، ارتفاع اور صعود کی طرح استقرار بھی سلف سے ثابت ہے۔ اگرچہ بعض علماء نے اسے ناپسند بھی قرار دیا ہے۔ مگر جب یہ ثابت ہے تو پھر برا منانے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ شیخ عبدالرحمٰن بن ناصر سعدیؒ فرماتے ہیں:

"ونعلم انها صفات عظیمة لا تشبهها صفات خلقه لا علمهم ولا قدرتهم ولا رحمتهم ولا حکمتهم فکذالك نثبت انه استویٰ علیٰ عرشه استواء یلیق بجلاله سواء فسر ذلك بالارتفاع اوبعلوه علیٰ عرشه او بالاستقرار او بالجلوس فهذه التفاسیر واردة عن السلف "(۲)

یعنی ہم اللہ تعالیٰ کو عرش پر مستوی سمجھتے ہیں جیسا کہ ان کے جلال کے لائق ہیں برابر ہے اس کی تفسیر ارتفاع سے ہو یا علو سے، استقرار ہو یا جلوس سے، یہی تفاسیر سلف طیب سے وارد ہیں۔ الحمد للہ۔

## استواء کی تفسیر جلوس سے:

جناب سلیم اللہ صاحب کی عبارت ایک بار پھر تازہ کرتے ہیں:

"بعض غیر مقلدین کا موقف یہ ہے کہ استویٰ علی العرش اپنے حقیقی معنوں پر محمول ہے یعنی اللہ تعالیٰ پھر بیٹھا تخت پر" اور عرش اللہ تعالیٰ کا مکان ہے اور اللہ تعالیٰ جہت بلندی میں ہے۔"(۳)

ہم کہتے ہیں کہ اگر "حقیقی معنوں" سے جناب کی مراد یہ ہے کہ غیر مقلدین یعنی ہم سلفی اللہ تعالیٰ کے لیے اس طرح بیٹھنا ثابت کرتے ہیں جیسے انسان بیٹھتے ہیں تو ھذہ فریۃ بلا مریۃ۔ ایسی بات جناب "استاذ المحدثین" کبھی ہمارے کسی معتبر عالم سے ثابت نہیں کر سکتے ہیں۔ ولو کان بعضھم لبعض ظہیرا اور اگر "حقیقی معنوں" سے یہ مراد ہے کہ ہم اس کا بیٹھنا کما یلیق بجلالہ ثابت کرتے ہیں تو پھر اس میں حرج کیا ہے۔ جناب عالی بھی جانتے ہوں گے کہ بیٹھنا اردو میں بھی "جسم" کے لیے خاص نہیں ہے کیونکہ ان کا بھی تو کبھی گلا "بیٹھ"

(۱) العلو ص ۳۰۲۔ (۲) الاجوبة السعدیة ص ۱۴۷۔

(۳) کشف البیان ص ۴۷۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



گیا ہو گا۔ کسی سالانہ تقریب میں انہوں نے کبھی شرکت کی ہو گی، ہم نے تو شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اور ابوالحسن کرجیؒ کے اقوال نقل کر دیئے ہیں۔ کہ ہم جس طرح استواء میں خالق و مخلوق کے درمیان فرق جانتے اور کرتے ہیں ایسا ہی فرق ہم استقرار اور جلوس وغیرہ میں جانتے اور کرتے ہیں۔

"فاذا صح عنه (ابی عن عباسؓ) تاویل الاستواء بالاستقرار وضعنا له الحذ والایمان والتصدیق وعرفنا من الاستقرار ماعرفناه من الاستواء وقلنا انه لیس باستقرار یتعقب تعباواضطرابا بل هو کیف شاء وکما یشاء والکیف فیه مجهول والایمان به واجب کما نقول فی الاستواء سواء "(۱)

یہی تقسیم جلوس میں بھی ہے ایسی ہی عبارت ابھی قریب ہی ہم نے امام ذہبیؒ کے "العلو" سے نقل کی ہے۔ جس میں استواء استقرار کی تو بات کی گئی ہے مگر استقرار راحت کی نفی کی گئی ہے کیونکہ وہ مخلوق کی خاصیت ہے۔ اس عبارت میں "تاویل" سے مراد وہ نہیں ہے جو جہمیہ کو مطلوب ہے بلکہ اس سے مراد تفسیر و توضیح ہے کیونکہ ہم نے "استواء" کا مطلب استقرار اھل لغت کی کتابوں سے ثابت کیا ہے اس لیے اس مفہوم پر اس مذموم تاویل کا تو کسی طرح اطلاق نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ وہ مرجوح مفہوم کو کسی قرینے کی بنیاد پر لینے کا نام ہے۔ اب "جلوس" کی تعبیر میں چند روایات اور اقوال سلف و اکابر ملاحظہ ہوں۔ اس سلسلے میں پہلی روایت عبداللہ بن خلیفہ والی ہے جو حدیث اطیط کے نام سے مشہور ہے۔ اس میں یہ الفاظ ہیں۔ ان کرسیہ فوق السموات والارض وانہ یقعد علیہ اس حدیث کو بہت سارے لوگوں نے روایت کیا ہے۔ بعض محققین نے اس کی تصحیح بھی کی ہے مگر ہمیں ان لوگوں کی رائے پسند ہے جو اس حدیث کو ضعیف قرار دیتے ہیں۔ ملاحظہ ہو دوسری جلد ص ۱۹۳، ج ۲۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں۔

"ومن ذلك حدیث عبدالله بن خلیفة المشهور الذی یروی عن عمر عن النبی ﷺ وقد رواه ابو عبدالله محمد بن عبدالواحد المقدسی فی مختاره و طائفة من اهل الحدیث ترده لاضطرابه کما فعل ذلك ابو بکر الاسماعیل وابن الجزری وغیرهم لکن اکثر اهل السنة قبلوه "(۲)

اس عبارت سے شیخ الاسلامؒ کے رجحان کا پتہ لگ جاتا ہے۔ واللہ اعلم۔

دوسری روایت ثعلبہ بن الحکم کی ہے کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا

---

(۱) بیان التلبیس، ص ۳۰۳، ج ۶۔ (۲) مجموع الفتاوی، ص ۲۴۲، ج ۱۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



" يقول الله للعلماء اذا قعد علىٰ كرسيه لقضاء عباده "(۱)

بعض محدثین نے اس حدیث کی تصحیح یا تحسین کی ہے، مگر امام البانیؒ نے اسے موضوع قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ

" وهذا سند موضوع فان مداره علىٰ العلاء بن مسلمه ابى سالم قال فى الميزان قال الازدى لا تحل الرواية عنه كان لا يبال ماروىٰ وقال ابن طاهر كان يضع الحديث وقال ابن حبان يروى الموضوعات عن الثقات "(۲)

آگے امام" البانی نے حافظ منذری، نورالدین ھیثمی" اور ابن کثیر" وغیرہ پر تنقید کی ہے کہ انہوں نے اس روایت کی سند کو قابل اعتبار اور جید قرار دیا ہے۔ آخر میں امام البانیؒ نے ایک قاعدے کی بات کی ہے۔ وہ ملاحظہ ہو

"الخلاصة ان الحديث موضوع بهذاالسياق وفيه لفظة منكرة جدا وهى قعود الله تبارك و تعالىٰ على الكرسى ولا اعرف هذه اللفظة فى حديث صحيح و خاصة احاديث النزول وهى كثيرة جدا بل وهى متواترة كما قطع بذلك الحافظ الذهبى "(۳)

اس سے معلوم ہوا کہ قعود و جلوس کے بارے میں کوئی لفظ صحیح حدیث میں وارد نہیں ہے۔ چونکہ جرح و تعدیل کے اصول میں سے ایک یہ اصل بھی ہے کہ "لا یصح" سے مراد موضوعات کے کتب میں اثبات ضعف یا وضع ہوتا ہے۔ یہ مقصود نہیں ہوتا کہ اگر صحیح نہیں ہے تو حدیث حسن ہوگی۔ ایسا یہاں نہیں ہوتا اس لیے ہم امام البانیؒ کی بات اس نظر سے لیتے ہیں۔ باقی رہے اقوال صحابہ" و تابعین وغیرھم تو وہ زیادہ ہیں۔ ان میں ایک تو مجاہدؒ کا وہ اثر ہے جس کی تصحیح بہت سارے محدثین نے کی ہے اور جس پر ہم نے پیچھے بحث کی ہے۔

"عن مجاهد" عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا" قال يجلسه معه علىٰ العرش "(٤)

اس روایت کی بہت سارے ائمہ کرام نے تصحیح کی ہے حتی کہ امام ابوداؤدؒ نے تو فرمایا جو شخص اس حدیث کو رد کرتا ہے وہ ہمارے نزدیک متھم ہے۔ دمشقیؒ لکھتے ہیں:

(۱) المعجم الکبیر، ص۳۸۱، ج۲۔ (۲) الضعیفہ، ص۲۵۸، ج۲۔

(۳) ایضاً (۴) السنۃ للخلال، ص۲۱۳، ج۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"وممن أفتى من الائمة ان هذاالاثر سليم ولا يعارض سليمان بن الاشعث السجستانى صاحب السنن و ابو اسحاق ابراهيم الحربى وخلق "(۱)

امام خلال لکھتے ہیں کہ

"وسمعت ابا داؤد يقول من انكر هذا فهو عندنا متهم "(۲)

امام اسحٰق بن راھویہؒ نے فرمایا، جو اس حدیث کو رد کرتا ہے تو وہ جہمی ہے۔

"وقال اسحاق لابى على القوضانى من رد هذا الحديث فهو جهمى "(۳)

خارجہؒ ابن معصب فرماتے ہیں:

"هل يكون الاستواء الا بجلوس "(٤)

اس قول پر بعض لوگوں نے جرح کی ہے کہ خارجہ متروک ہے مگر ان کو خیال نہیں رہا کہ یہ تو ان کا اپنا قول ہے۔ محقق کتاب قحطانی کی اس تعلیق سے بندہ کو "جھمیت زدگی" کا شبہ پڑتا ہے۔ مگر آگے جا کر ایک صفحہ پر روایت اذا جلس الرب علی الکرسی" کی تعلیق میں لکھا ہے کہ

"نعم السلف لا ينكرون ذلك لان الله تعالىٰ "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير" أما المبتدعة واصحاب الكلام الذين لايتخيلون فى صفات البارى الا ما يليق بالبشر ثم يهربون الى التاويل طردا لهذا الخاطر "(٥)

اس سے وہ شبہ کافور ہو جاتا ہے۔ محقق و معلق اثبات الحد کو غالباً تفصیل سے مطالعہ کا موقع نہیں ملا ہے۔ ایک قول عمر بن عبدالعزیزؒ سے مروی ہے کہ

"اذا فرغ الله من اهل الجنة والنار اقبل فى ظلل من الغمام والملائكة ..........."

محمد بن کعب اس کی توضیح میں کہتے ہیں کہ یہ بات قرآن میں ہے۔

"فيفعل الله ذلك بهم فى درجهم حتىٰ يستوى فى مجلسه "(٦)

---

(۱) جامع الآثار ص ۹۲۸، ج ۲۔
(۲) السنۃ ص ۲۱۴، ج ۱۔
(۳) السنۃ للخلال ص ۲۱۷، ج ۱۔
(۴) السنۃ لابن احمد ص ۱۷۸، ج ۱۔
(۵) السنۃ ص ۳۰۷، ج ۱۔
(۶) جامع البیان ص ۳۴۳، ج ۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



مگر اس روایت کی سند میں سلیمان بن حمید المزنی مجہول ہے۔ امام عبداللہؒ فرماتے ہیں

"رایت ابی یصحح هذه الاحادیث واحادیث الرؤیة ویذهب الیها وجمعها فی کتاب وحدثنا بها"(۱)

عبداللہ بن خلیفہ کی حدیث جب امام وکیع نے بیان کی تو ایک آدمی لرز گیا۔ امام وکیعؒ کہنے لگے فغضب وکیع وقال ادرکنا الاعمش وسفیان یحدثون بهذه الاحادیث لاینکرونها"(۲)

ان اقوال سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ جلوس اور بیٹھنے کا لفظ اللہ تعالیٰ کے لیے سلف کے بعض اقوال میں ثابت ہے۔ اس لیے اگر کوئی فرد یا افراد اسے استعمال کرتے ہیں، تو ان کو گمراہ اور مجسم نہیں قرار دیا جا سکتا ہے کیونکہ وہ سلف طیب کی اتباع میں ایسا کرتے ہیں۔ ان سے "استواء" کے بارے میں "علو" صعود، استقرار اور جلوس کے الفاظ وارد ہیں۔ تو جس لفظ کو بھی کوئی شخص استعمال کرے گا، تو اس سے وہ اللہ تعالیٰ کے لیے کما یلیق بشانہ مفہوم لے گا۔ انسان کے شایان شان مفہوم کا لینا ان سے حرام ہوگا مگر اس مبحث کے بعد ہم کہتے ہیں کہ استقرار و جلوس کے معنی "استواء" کے لفظ کا بعض سلف نے کیا ہے۔ اکثر نے "علو" و ارتفاع کا مفہوم لیا ہے۔ اس لیے سلفی برادری کو سلف طیب کے "شاہراہ عام" پر گامزن رہنا چاہیے۔ پگڈنڈیوں سے گریز کرنا چاہیے۔ الحمدللہ

شیخ الاسلامؒ فرماتے ہیں:

"یظن المتوهم انه اذا وصف بالاستواء علیٰ العرش کان استواء کاستواء الانسان علیٰ ظهور الفلك والانعام کقوله "وجعل لکم من الفلك الخ فیتخیل انه اذا کان مستویا علیٰ العرش کان محتاجا الیه کحاجة المستوی علیٰ الفلك والانعام(۳)

پھر قعود، واستقرار میں بھی اس فرق کو بیان کیا ہے جو خالق و مخلوق کے درمیان ہم کرتے ہیں۔ وہ عبارت پہلے گزر گئی ہے۔ آگے پھر فرماتے ہیں

"وقد علم ان بین مسمی الاستواء والاسقرار "والقعود" فروقا معروفة ولکن المقصود هنا ان یعلم خطاء من ینفی الشیء مع اثبات نظیره "(٤)

اس عبارت سے وہ بات ثابت ہو گئی ہے جو ہم نے لکھ لی ہے کہ سلفیوں کو "علو وارتفاع" تک ہی بات

(۱) السنۃ ص ۳۰۲، ج ا۔ (۲) السنۃ ص ۳۰۳، ج ا۔

(۳) التدمریہ ص ۸۱۔ (۴) التدمریہ ص ۸۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



محدود رکھنی چاہیے۔

## شہ پارہ جناب سلیم:

اسی سلسلہ کو آگے بڑھاتے ہوئے جناب عالی نے لکھا ہے کہ

''اسی طرح ید، وجہ، ساق سے اللہ تعالیٰ کے جوارح مراد ہیں تاہم ان کی کیفیت مجہول ہے۔ ولہ وجہ ،وعین وید وکف وقبضۃ واصابع وساعد وذراع وجنب وحقو وقدم ورجل وساق وکیف (اصل میں لفظ ''کنف'' ہے) کما تلیق بذاتہ ......... اگر غیر مقلدین کے مذکور موقف ومسلک کو درست قرار دیا جائے ،تو ذات باری تعالیٰ کے لیے جسم کا اقرار کیے بغیر کوئی چارہ کار نہیں رہتا کیونکہ اللہ تعالیٰ کے لیے مکان وجھت اور اعضائے جارحہ (منہ، ہاتھ، پنڈلی) ثابت کرتے ہی جسمانیت کے تمام پہلو غیر شعوری طور پر پیدا ہو جاتے ہیں یا پھر یہ مسئلہ مبہم اور ناقابل فہم بن جاتا ہے۔''(۱)

ایک دوسرے مولوی صاحب نے بھی ظلم ڈھاتے ہوئے لکھا ہے کہ

''ہندوستان کے مشہور اہل حدیث عالم مولانا عطاء اللہ حنیف نے ''حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ'' میں واضح اقرار کیا ہے کہ ان نصوص کو اعضاء کا معنی دینے میں کوئی نقص ثابت نہیں ہوتا۔''(۲)

ایسے سفید جھوٹ بولنے والے ملاؤں کے بارے میں ہمارے قومی شاعر اقبال نے فرمایا تھا کہ

دین کافر فکر وتدبیر جہاد　　　　دین ملا فی سبیل اللہ فساد

احباب پہلے مولانا حنیف مرحوم کی عبارت ملاحظہ فرمالیں

''واقعہ یہ ہے کہ امر معنوی یا ''جارحہ'' ہونے سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ مخلوق میں ''امور معنوی'' بھی موجود ہیں اور جوارح بھی ،اگر امور معنویہ پر مشتمل نصوص کے ظاہر معانی لینے سے تشبیہ لازم نہیں آسکتی ،تو ''جوارح'' والے امور کے ظاہر معانی سے کیسے تشبیہ لازم آجاتی ہے؟ پھر اگر اللہ کی قدرت کاملہ اور انسان کی ناقصہ ہے تو ید، حب، بغض وغیرہ اللہ تعالیٰ کے کامل ہیں اور انسان کے ناقص ،دونوں کی حیثیت ایک جیسی نہیں ہے۔ یہی امام صاحب کا کہنا ہے یہ ان کی گرفت اشاعرہ پر ایسی ہے کہ اس سے وہ کبھی نہیں سکے۔''(۳)

دیکھا مولانا حنیف مرحوم ،انسانوں میں اس کے ''امر معنوی'' اور ''جارحہ'' ہونے سے عدم فرق کی بات کرتے ہیں کہ اگر ہم اس کو اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کرتے ہیں تو اس سے تشبیہ لازم نہیں آتی۔ مگر مولوی

(۱) کشف البیان ،ص ۱۷۵، ج ۱۔　　(۲) صفات متشابھات ،ص ۱۴۔

(۳) حیات شیخ الاسلام ،ص ۴۳۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



صاحب نے لکھا کہ

''مولانا حنیفؒ نے واضح اقرار کیا ہے کہ ان نصوص کو اعضاء کا معنی دینے میں کوئی نقص ثابت نہیں ہوتا''

انا للہ وانا الیہ راجعون۔ ہمارے شاعر اقبال مرحوم نے فرمایا تھا

کہ مجھ کو تو سکھا دی ہے افرنگ نے زندیقی    اس دور کے ملا ہیں کیوں ننگ مسلمانی؟

پھر لطف کی بات یہ ہے کہ مولانا حنیفؒ نے یہ شیخ الاسلامؒ کی عبارت کا ترجمہ کیا ہے۔ اگر آپ کو اعضاء کا اعتراض وارد کرنا تھا تو پھر شیخ الاسلامؒ ابن تیمیہ پر وارد کرتے۔ کیونکہ اصل عبارت ان کی یہ ہے کہ

"فان قال هذه معان وتلك ابعاض قال له الرضا والغضب والحب معان واليد والوجه وان كان بعضا "فالسمع والبصر والكلام اعراض لا تقوم الا بجسم فان جاز لك اثباتها مع انها ليست اعراضا ومحلها ليس بجسم جاز لي اثبات هذه مع انها ليست ابعاضا"(۱)

اب اس عبارت میں خط کشیدہ الفاظ پر غور فرمالیں۔ کہ اگر تیرے لیے یہ صفات جو اعراض ہیں مخلوق ہیں، اللہ تعالیٰ کے لیے بغیر عرضیت کے ثابت کرنا جائز ہے تو میرے لیے بھی وہ صفات جو مخلوق میں ابعاض ہیں اللہ تعالیٰ کے لیے بغیر بعضیت کے ثابت کرنا جائز ہے۔

اس میں وہ مفہوم کہاں ہے؟ جو مولوی صاحب نے یہودیانہ تحریف کے ذریعے درج بالا عبارت سے برآمد کرلیا ہے۔ یہ ساری بحث مولانا مرحومؒ نے شیخ ابوزہرہ کے اس اعتراض کے بارے میں کی ہے کہ

''امام صاحب یہ بھی فرماتے ہیں کہ لفظ ''قدرت'' اور ''علم'' کا اطلاق اگر اللہ کی قدرت اور علم پر اس طرح کیا جا سکتا ہے کہ وہ لوگوں کی قدرت اور علم سے مشابہت نہ رکھتا ہو تو اسی طرح لفظ استواء بھی استواء ناس سے الگ اور جدا مراد لیا جا سکتا ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے وصف پر اس قدرت کا اطلاق تشابہ نہیں پیدا کرتا، قدرت کی حیثیت ید، کی طرح ''جارحہ'' کی نہیں کیونکہ اللہ کی قدرت کامل ہے، انسان کا علم اور قدرت ناقص ہے۔''(۲)

اس کے جواب میں انہوں نے لکھا کہ مخلوق کی صفات اعراض ہیں۔ مگر تم جب اللہ تعالیٰ کے لیے ان صفات کو ثابت کرتے ہو تو اسے اعراض نہیں سمجھتے، اسی طرح ید، وجہ وغیرہ مخلوق میں اعضاء و ابعاض ہیں۔ تو جب ہم انہیں اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کرتے ہیں، انہیں اعضاء و ابعاض نہیں سمجھتے یہی بات ہمارے دیگر اکابر بھی کہتے ہیں

(۱) حیات شیخ الاسلام، ص ۴۳۶۔ (۲) حیات شیخ الاسلام، ص ۴۳۵۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



"فتراهم يثبتون السمع والبصر مثلا ولا يخطر ببالهم شيء من لوازم سمع وبصر المخلوقين بل يزعمون انهم يثبتون هذه الصفات علىٰ ما يليق بالله فما هو المانع العقلى اذاً من اثبات الوجه واليدين وغيرهما مما اوجبوا التاويل فيه من الصفات علىٰ مايليق بالله ؟"(۱)

اس سے ثابت ہوا کہ مولوی صاحب نے "سفید جھوٹ" سے کام چلایا ہے۔ پھر اگر بالفرض اس عبارت سے وہ مفہوم نکل بھی آتا ہے جو مولوی صاحب نے زور زبردستی سے نکالا ہے تو بھی انصاف کا تقاضا یہ تھا کہ متکلم کے باقی کلام کو بھی دیکھ لیتے ،اس عبارت سے ایک صفحہ پہلے مولانا حنیف مرحوم نے لکھا ہے کہ

"ظاہر معنی لینے کا ہرگز یہ معنی نہیں ہے کہ مثلاً ید، سے مراد انسانوں کا سا ہاتھ ہے اور نہ آسمان پر اللہ تعالیٰ کے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس طرح ہے جیسے برتن میں پانی ہوتا ہے۔ ایسے فاسد معانی مجسمہ اور مشبھہ بدعتی فرقے لیتے ہوں گے جن کو اہل سنت والجماعت کی اکثریت کا فرقرار دیتی ہے۔ بلکہ ظاہر معنیٰ سے مراد لغوی معنی ہے جو وضع کے اعتبار سے مفہوم ہوتے ہوں ،یا پھر سیاق و سباق سے۔"(۲)

مگر جناب مولوی صاحب نے انصاف کا خون کیا اور ظلم کی انتہا کر دی۔

وہی قاتل ،وہی شاہد، وہی منصف ٹھہرے　　اقربا میرے کریں خون کا دعویٰ کس پر؟

**ہمارا قول یہ ہے:**

کہ جناب "استاذ المحدثین" نے جو یہ کہا ہے کہ سلفیوں کے نزدیک

"اسی طرح ید، وجہ، ساق سے اللہ تعالیٰ کے اعضاء و جوارح مراد ہیں تاہم ان کی کیفیت مجہول ہے"

سفید جھوٹ ہے۔ کسی بھی معتبر سلفی عالم نے اللہ تعالیٰ کے ید، وجہ، ساق وغیرہ کو اعضاء و جوارح نہیں کہا ہے جو شخص ہماری طرف اس بات کو منسوب کرتا ہے۔ اسے اس بات کے دلائل فراہم کرنے چاہیے۔ جس عبارت کو دیوبندیوں کے "استاذ المحدثین" نے علامہ وحید الزمانؒ سے نقل کیا ہے۔ اس کے آخیر میں یہ الفاظ بھی ہیں۔ وساق وکف کما تليق بذاته"(۳)

مگر جناب عالی نے اسے نقل تو کیا ہے لیکن اس کا ترجمہ نہیں کیا ہے کیونکہ پھر وہ مفہوم عبارت کا نہیں نکل سکتا تھا۔ جو وہ نکالنا چاہتے تھے۔ جس طرح یہ لوگ سلفیوں کو بدنام کرنے کے لیے ایسے شوشے چھوڑتے

(۱) الصفات الالھیہ ،ص۲۳۰۔　　(۲) ایضا،ص۲۳۳۔

(۳) نزل الابرار،ص۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ہیں۔ ایسے ہی معتزلہ ان کے خلاف چھوڑتے ہیں۔ مثلاً معتزلہ نے کہا کہ اشاعرہ تجسیم کے قائل ہیں۔ کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے قدرت، علم، ارادہ وغیرہ ثابت کرتے ہیں جو اعراض ہیں، غیر کے ساتھ قائم ہوتے ہیں۔ وہ غیر ''جسم'' ہوتا ہے۔ کیونکہ اعراض صرف ''جسم'' سے قائم ہوتے ہیں۔ تو اس سے ثابت ہو گیا کہ وہ اللہ تعالیٰ کو جسم سمجھتے ہیں۔ اور جو ''جسم'' اعراض سے خالی نہیں ہوتا ہے۔ وہ حادث ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ اللہ تعالیٰ کو حادث جانتے ہیں اور ہم نے اس دلیل سے عالم کا حدوث ثابت کیا ہے اگر یہ استدلال باطل ہو جائے تو پھر حدوث اجسام پر استدلال باطل ہو جائے گا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ حدوث عالم کا اثبات نہیں ہو سکے گا۔ اگر اس کے جواب میں اشاعرہ کہیں کہ ہم ان صفات کا اثبات تو کرتے ہیں۔ مگر اسے اعراض سے مسمّی نہیں کرتے کیونکہ ''عرض'' وہ ہوتا ہے جو محل کو عارض ہوتا ہے۔ اور صفات تو دائم ہیں۔ تو معتزلہ کہتے ہیں کہ یہ جواب صحیح نہیں ہے کیونکہ تمہارے نزدیک عرض کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو محل کے ساتھ لازم ہوتا ہے۔ اس سے مفارق نہیں ہوتا، جب تک محل موجود ہوتا ہے اور دوسرا وہ جو محل سے مفارق ہو جاتا ہے اور جس کا جدا ہونا جائز ہو، اول جیسے تحیز ہوتا ہے جسم کے لیے کہ وہ اس سے الگ نہیں ہوتا اور دوسری قسم کی مثالیں تو ہر کسی کو معلوم ہیں۔ اگر اشاعرہ اس کے جواب میں کہیں کہ ہمارے نزدیک عرض کے لیے بقاء نہیں ہے وہ دو زمانوں میں باقی نہیں رہتا تو تمہیں کہہ دیا جائے گا

فھذا شیء انفردتم به من بین سائر العقلاء وکابرتم به الحس لتنجوا بالمغالیط عن ھذه الالزمات المفحمة ثم انکم تقولون بتجددا مثاله فھذا ھی معنی بقاء العرض"

گویا تین عیوب کو تم نے جمع کیا ہے (۱) ایک تو اس رائے میں تمام عالم کے عقلاء کی مخالفت کی ہے۔ (۲) دوسرا یہ کہ تم نے محسوسات میں مکابرہ سے کام لیا ہے (۳) تیسرا یہ ہے کہ تم الفاظ کے ہیر پھیر میں سرگرداں ہوں ورنہ تجدد امثال ہی عرض کے بقاء کا نام ہے۔ خلاصہ اس بات کا یہ ہوا کہ تم اللہ تعالیٰ کو ''محل اعراض'' سمجھتے ہو، جو محل حوادث ہوتا ہے وہ خود بھی حادث ہو جاتا ہے (نعوذ باللہ من ذلک) تو تم ان کے جواب میں کیا کہو گے؟ ہمارے نزدیک تو یہ دلیل ہی حدوث عالم کا باطل ہے۔ یہ ان فلاسفہ کی دلیل ہے جو نبوت کا اثبات نہیں کرتے تھے۔ ابو سلیمان خطابیؒ لکھتے ہیں:

"فان قال ھولاء القوم فانکم قد انکرتم الکلام ومنعتم استعمال ادلة العقول فما الذی تعتمدون فی صحة اصول دینکم ...... قلنا لا ننکر ادلة العقول والتوصل بھا الی المعارف ولکننا لا نذھب فی استعمالھا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



الی الطریقة التی سلکتموها فی الاستدلال بالاعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها فیها علیٰ حدوث العالم واثبات الصانع ونرغب عنها الی ماهواوضح بیانا واصح برهانا وانما هو الشیء الذی اخذتموه عن الفلاسفة وتابعتموهم علیه وانما سلکت الفلاسفة هذه الطریقة لانهم لا یثبتون النبوات ولا یرون لها حقیقة "(۱)

جو جواب آپ انہیں دیں گے تو ہم پھر آپ کو وہی جواب فراہم کریں گے پہلے خود اپنے محل کی لیپا پوتی تو کرلیں پھر ہماری طرف متوجہ ہو جائیں ہم آپ کو ان شاء اللہ تعالیٰ مایوس نہیں کریں گے۔

**اعضاء و جوارح ہم نہیں کہتے:**

ہم اور ہمارے اکابر اللہ تعالیٰ کی صفات کو اعضاء اور جوارح نہیں قرار دیتے ہیں یہ فی الحقیقت جہمیوں کا مسئلہ ہے کہ وہ ظاہر قرآن و سنت کو اعضاء و جوارح قرار دیتے ہیں۔ پھر ان کو اللہ تعالیٰ سے نفی کر کے خوش ہوتے ہیں کہ ہم نے بڑا کارنامہ انجام دیا ہے کہ کفر و ضلالت کے جڑوں پر تیشہ چلایا۔ سوال یہ ہے کہ تم نے جو دین کی "صفائی" کی تو یہ بالفرض ہم تسلیم کرتے ہیں مگر اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول علیہ السلام کو کیونکر الزام سے بچائیں گے کہ انہوں نے اس کفر و ضلالت کو نازل کیا اور زندگی بھر اس پر خاموش رہے، کبھی اور کسی کو نہیں بتایا کہ ان صفات سے خلاف الظاہر معنی مراد ہے؟ ہمارے نزدیک تو قرآن و سنت کا ظاہر نہ تشبیہ و تجسیم ہے اور نہ ہی کفر ضلالت بلکہ ان سے ان کی صفات کما یلیق بہ مراد ہے۔ اشاعرہ نے پہلے پہل تاویل کے راستے کو اس لیے اختیار کیا کہ عقل پرست لوگوں کے اعتراضات کے جوابات فراہم کریں مگر اب صورت حال یہ ہو گئی ہے کہ ایک بڑے شاعر فیض کے بقول

بصیرت مل گئی جب سے میری چشم تن آسان کو بہت جانی ہوئی صورت بھی پہچانی نہیں جاتی

یہ بات صرف ہم نہیں کہتے بلکہ بہت بڑے لوگوں نے اس بات کا اعتراف کیا ہے۔ سید سلیمانؒ لکھتے ہیں:

"لیکن متاخرین اہل سنت سے بڑی مسامحت یہ ہوئی کہ ان مسائل کے متعلق جن سے شریعت خاموش تھی ان کو حوالہ علم الٰہی کرنے کی بجائے ان کی نسبت دیگر فرقوں کیطرح ادعائی پہلو اختیار کیا اور بہت سے فلسفیانہ مسائل کو جن کو شریعت سے اصلاً تعلق نہ تھا ان کو داخل عقائد کر دیا۔ ان تصریحات سے واضح ہو گیا کہ کہ تارکین سنت اور متاخرین اہل سنت جنہوں نے معتزلہ اور دیگر عقل پرست فرقوں سے مرعوب ہو کر قدمائے اہل سنت کے اصول میں ترمیم کی اور اپنے مذہب کو قواعد عقلی کے مطابق بنانے کی کوشش کی۔ نتیجہ کی رو سے

(۱) صون المنطق والکلام ص ۸۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ان دونوں میں بہت ہی کم فرق ہے اور درحقیقت ان متاخرین کے اقوال کو سلف صالح اور اہل سنت کے عقائد اور خیالات سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اگر ہے تو صرف اس قدر جس قدر وہ کتاب وسنت سے قریب ہیں۔''(۱)

احباب کرام جناب سلیمان ندوی صاحب کے اس قول کو غور کے ساتھ ملاحظہ کر لیں۔ خاص کر خط کشیدہ عبارت کو تو ان پر ہماری بات کی صداقت کھل جائے گی، ان شاء اللہ تعالیٰ۔ ہم کہنا چاہ رہے تھے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں۔

"فمن قال لا اعقل علما ویدا الا من جنس العلم والید المعهودین قیل له فکیف تعقل ذاتا من غیر جنس ذوات المخلوقین ؟ومن المعلوم ان صفات کل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقیقته فمن لم یفهم من صفات الرب الذی لیس کمثله شیء الا ما یناسب المخلوق فقد ضل فی عقله ودینه"(۲)

یعنی جو شخص یہ کہتا ہے کہ میں علم اور ہاتھ سے صرف وہی مفہوم سمجھتا ہوں جو مخلوق میں معہود ہے تو اسے کہا جائے گا کہ پھر تم ایسی ذات کو کیسے سمجھتے ہیں جو مخلوق ذوات کی طرح نہ ہو؟ اور یہ بات تو سب کو معلوم ہے کہ ہر ذات کی صفات اس کے مناسب اور اس کی حقیقت کے ملائم ہوتی ہیں۔ پس جو شخص اس رب تعالیٰ کی صفات سے جس کے مانند کوئی شے نہیں ہے، صرف وہی مفہوم سمجھتا ہے جو مخلوق کے مناسب ہے تو اس کی عقل اور دین میں خلل ہے۔ دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ

"اذا قال النزول والاستواء ونحو ذلك من صفات الاجسام فانه لا یعقل النزول والاستواء الالجسم مرکب والله سبحانه منزه عن هذه اللوازم فیلزم تنزیهه عن الملزوم او قال هذه حادثة والحوادث لا تقوم الا بجسم مرکب و کذالك اذا قال الرضا والغضب والفرح والمحبة ونحو ذلك هو من صفات الاجسام فانه یقال له و کذالك الارادة والسمع والبصر والعلم والقدرة من صفات الاجسام فانا کما لا نعقل ما ینزل ویستوی ویغضب ویرضی الا جسمالم نعقل ما یسمع ویبصر ویرید

(۱) اہل سنت والجماعت، ص ۵۵۔

(۲) مجموع الفتاویٰ، ص ۷۵، ج ۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ویعلم ویقدر الا جسما"(۱)

یعنی اگر کوئی یہ بات کرے کہ نزول، استواء اور اس جیسے دیگر صفات اجسام کی صفات ہیں کیونکہ نزول واستواء کا تصور نہیں ہوتا مگر اجسام کے لیے اور اللہ تعالیٰ ان لوازم سے منزہ ہیں تو اس کی تنزیہ اس ملزوم سے ضروری ہے یا وہ بات کرے کہ یہ صفات حادث ہیں اور حوادث جسم مرکب کے ساتھ قائم ہوتے ہیں۔ اسی طرح اگر وہ کہے کہ رضا، غضب، فرح، محبت وغیرہ اجسام کے صفات میں سے ہیں۔ تو اسے جواب میں کہا جائے گا کہ ایسا ہی ارادہ سمع، بصر، علم قدرت وغیرہ بھی اجسام کی صفات میں سے ہیں۔ جیسا کہ ہم نزول، استواء، غضب و رضا صرف جسم کے لیے دیکھتے ہیں۔ اور سمجھتے ہیں۔ اسی طرح ہم سمع و بصر، ارادہ وعلم اور قدرت صرف جسم کے لیے تصور کر سکتے ہیں۔

## جوارح کی حقیقت:

یہ دو عبارتیں ہم نے صرف اشاعرہ کے تضاد کو واضح کرنے کے لیے پیش کیے ہیں۔ باقی رہی "اعضاء و جوارح کی بات" تو اس کے ہم قائل نہیں ہیں۔ چند عبارتیں ملاحظہ ہوں۔ امام ابوالحسنؒ زاغونیؒ فرماتے ہیں:

"واما قولهم ان ذلك يوجب اثبات الجوارح والاعضاء فليس بصحيح من جهة ان الصفة في حق الحيوان المحدث انما سميت جارحة من جهة انه يكتسب بها مالو لا ثبوتها له لعدم الاكتساب له مع كونه محتاجا اليه ولهذا سميت الحيوانات المصيودة كسباع الطير والبهائم جوارح لانها تكتسب الصيود والباری مستغن عن الاكتساب فلا يتصور استحقاقه لتسمية جارحة مع عدم السبب الموجب للتسمية "(۲)

ان معترضین کا یہ کہنا کہ یہ صفات اللہ تعالیٰ کے لیے اعضاء و جوارح کے موجب ہیں تو یہ قول درست نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ صفت محدث حیوان کے حق میں صرف اس بنا پر "جارحہ" سے مسمّی کیا جاتا ہے کہ وہ حیوان محتاج ہوتا ہے اور اس کے ذریعے کسب وکمائی کرتا ہے اگر یہ نہ ہو تو اس کی کمائی اور کسب بھی نہ ہو۔ اسی لیے شکاری حیوانات جیسے باز اور کتے وغیرہ کو "جوارح" کا نام دیا گیا ہے اس لیے کہ وہ شکار کرتے ہیں لیکن باری تعالیٰ تو اکتساب سے مستغنی ہیں۔ تو اس کا "جارحہ" کے تسمیہ کا مستحق ہونا متصور نہیں ہے کیونکہ اس تسمیہ کا سبب موجب ادھر موجود نہیں ہے۔

امام زاغونیؒ کے اس قول نے "جوارح" کا مسئلہ حل کر دیا ہے کہ اس میں دو چیزیں ہوتی ہیں ایک تو یہ

(۱) مجموع الفتاویٰ ص ۲۱۲، ج ۵۔ (۲) الایضاح ص ۲۸۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ہے کہ وہ ذات حیوان جس میں یہ صفت ہوتی ہے وہ اس کے ذریعے کسب کرتا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ اگر یہ جوارح نہ ہو تو اس کا کسب معدوم ہو جائے باوجود اس کے کہ وہ اس کا محتاج ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ نہ ان صفات کے ذریعے کسب کرتے ہیں اور نہ ہی اس کے محتاج ہوتے ہیں۔ اس لیے ان کے صفات اعضاء و جوارح نہیں ہوسکتے۔ یہ صرف جھمیہ کی ''تلبیس وتدلیس'' جس سے کچھ نوخیز محققین متاثر ہو جاتے ہیں۔ یہی بات اشاعرہ کے اکابر کے کلام سے مفہوم ہوتی ہے ایک دو مثالیں پیش خدمت ہیں۔ ابو بکر باقلانیؒ نے پہلے اللہ تعالیٰ کے لیے ''یدین'' اور وجہ کا اثبات کیا ہے۔ جس کی عبارت ہم نے پیچھے کہیں نقل کی ہے۔ پھر ید کا معنی قدرت اور نعمت سے کرنے پر سخت تنقید کی ہے۔ آگے لکھا ہے کہ

"ویدل علیٰ فساد تاؤیلھم ایضا انه لو کان الأمر علیٰ ما قالوه لم یغفل عن ذلك ابلیس وعن ان یقول "وای فضل لأدم علی یقتضی ان اسجد له وانا ایضا بیدك خلقتنی التی ھی قدرتك وبنعمتك خلقتنی ؟وفی العلم بان الله تعالیٰ فضل آدم علیه بخلقه بیدیه دلیل علیٰ فساد ما قالوه فان قال قایل فما انکرتم ان یکون وجھه ویده جارحة اذ کنتم لم تعقلوا ید صفة ووجه صفة لا جارحة ؟ یقال له لایجب ذلك کما لا یجب اذا لم نعقل حیا قادر الا جسما ان نقضی نحن وانتم علیٰ الله تعالیٰ بذالك "(۱)

ان کی اس تاویل کی فساد پر ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر بات ایسی ہوتی جیسا کہ انہوں نے کہی ہے تو پھر ابلیس اس سے غافل نہ ہوتا اور اس قول سے بھی باز نہ آتا کہ حضرت آدم کی آخر وہ کونسی فضیلت ہے جو اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ میں اس کو سجدہ کروں؟ کیونکہ میں بھی تو تیرے ان ہاتھوں کا پیدا کردہ ہوں جو تیری قدرت ہے اور تو نے اپنی نعمت سے مجھے پیدا کیا ہے؟ لیکن ہمارے علم میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو ان پر اس لحاظ سے فضیلت دی ہے کہ ان کو اپنے ہاتھوں سے پیدا کیا ہے تو یہ ان کے قول کے فساد پر دلیل ہے اگر کوئی کہنے والا یہ کہے کہ تم اس بات کے کیوں منکر ہو کہ اللہ تعالیٰ کا وجہ، اور یدین جارحہ ہو جائے ؟ کیونکہ ہم ید کو صفت اور وجہ کو صفت بغیر جارحہ کے نہیں جانتے ؟ تو اس شخص کو جواب میں کہا جائے گا کہ ایسا کرنا لازم نہیں ہے کہ جیسے ہم پر یہ لازم نہیں ہے کہ ہم کسی زندہ، عالم، قادر ذات کو نہیں جانتے مگر جسم، تو ہم اور آپ اللہ تعالیٰ پر جسمیت کا حکم کریں۔

اب یہاں ہر صاحب ذوق آدمی دیکھ سکتا ہے کہ وہ زور وشور سے اس بات کا اثبات کر رہے ہیں کہ اللہ

(۱) التمہید ص: ۲۹۸

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com



تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو ہاتھوں کے ذریعے پیدا کیا ،قدرت یا نعمت کے ذریعے نہیں۔ مگر اس کے باوجود اللہ تعالیٰ کے ''یدین'' کو جارحہ نہیں قرار دیتے ہیں۔ تو اس کا صاف مطلب یہی ہے کہ ید، سے اگر تخلیق ہو جائے اور آنکھ سے رویت ہو جائے۔ تو اس سے وہ جارحہ کے حکم میں نہیں ہوتا ہے۔ وہ صفات ہی رہتے ہیں جوارح تب بنیں گے۔ جب وہ ان صفات کے ذریعے کسب و اکتساب بوجہ احتیاج کریں۔ ابوبکر بیہقیؒ نے بھی ''باب ما جاء فی اثبات الیدین صفتین لا من حیث الجارحۃ لورود الخبر الصادق بہ'' یعنی یہ باب ''یدین'' کے بارے میں ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے مگر جارحہ کی حیثیت سے نہیں بلکہ خبر صادق اس پر وارد ہے'' اس باب میں انہوں نے آیت یا ابلیس ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی (۱) اور حدیث انت ابوالناس خلقک اللہ بیدہ'' (۲) اور انت موسیٰ ......... وخط لک فی الالواح بیدہ (۳) اور غرست کرامتھم بیدی (۴) اور وکتب لک التوراۃ بیدہ (۵) اور کتب اللہ تبارک وتعالیٰ علیٰ نفسہ بیدہ (۶) بہت ساری احادیث پیش کی ہیں۔ مگر پھر لکھا ہے کہ ''فاما قولہ عزوجل'' یا ابلیس ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی'' (۷)

"فلا یجوز ان یحملا علیٰ الجارحۃ لان الباری جل و عزواحدلایجوز علیہ التبعیض ولا علیٰ القوۃ والملک والنعمۃ والصلۃ لان الاشتراك یقع حنیئذ بین ولیہ آدم وعدوہ ابلیس فیبطل ما ذکر من تفضیلہ علیہ لبطلان معنی التخصیص فلم یبق الا ان یحمل علیٰ صفتین تعلقتا بخلق آدم تشریفا لہ دون خلق ابلیس " (۸)

اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کہ ''اے ابلیس کس چیز نے تجھے منع کیا کہ تو اس مخلوق کو سجدہ کرے، جسے میں نے اپنے ہاتھوں سے بنایا'' کے بارے میں یہ جائز نہیں ہے کہ ان دونوں ہاتھوں کو جارحہ پر محمول کیا جائے کیونکہ باری تعالیٰ واحد ہے۔ اس پر تبعیض جائز نہیں ہے اور نہ ہی اس کو قوت، ملک، نعمت اور صلہ پر محمول کرنا جائز ہے کیونکہ ان میں پھر اللہ کے ولی آدم علیہ السلام اور ان کے دشمن ابلیس کے درمیان اشتراک واقع ہو جائے گا تو پھر آدم علیہ السلام کی وہ فضیلت باطل قرار پا جائے گی کہ معنی تخصیص کا بطلان ہو گیا تو باقی نہیں رہی مگر یہ بات کہ ہاتھوں کو دو صفات پر محمول کیا جائے۔ جو سیدنا آدم علیہ السلام کے تخلیق سے انکو شرافت دینے کے لیے متعلق ہو گئے۔ مگر تخلیق شیطان سے متعلق نہیں ہوئے۔ اور ابوالحسن اشعریؒ نے پہلے ''یدین'' کی تاویل بقدرت و نعمت

(۱) ص:۷۵۔ (۲) بخاری۔ (۳) بخاری۔
(۴) مسلم۔ (۵) بخاری۔ (۶) الترمذی۔
(۷) ص:۷۵۔ (۸) الاسماء والصفات ج ۱ ص ۳۱۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



پر سخت تنقید کی ہے۔ پھر لکھا ہے کہ

"وایضا فلو کان اللہ تعالیٰ آراد بقولہ "لما خلقت بیدیّ"القدرۃ لم یکن لآدم علیہ السلام علیٰ ابلیس فی ذلک مزیۃ واللہ تعالیٰ آراد ان یری فضل آدم علیہ السلام اذخلقہ بیدہ دونہ ولوکان خالقا لابلیس بیدیہ کما خلق آدم علیہ السلام بیدیہ لم یکن للتفصیل علیہ بذالک وجہ وقد کان ابلیس محتجابہ علیٰ ربہ فقد خلقتنی بیدیک کما خلقت آدم بھما"(۱)

پھر لکھا ہے کہ "یدین" سے یا تو دو نعمتیں مراد ہوں گی یا پھر دو قدرتیں یا پھر دو ہاتھ جارحتین یا پھر دو ہاتھوں کا اثبات جو نہ نعمت ہوں نہ قدرت اور نہ جارحہ۔ ملاحظہ ہوں۔

"اذا فسدت الاقسام الثلثۃ صح القسم الرابع"وھو ان معنی قولہ (بیدی)اثبات یدین لیسا جارحتین ولا قدرتین ولا یوصفان الابان یقال انھما یدان لیسا کالایدی خارجتان من سائر الوجوہ الثلاثۃ التی سلفت"(۲)

اس عبارت سے روز روشن کی طرح یہ بات ثابت ہوگئی کہ تخلیق آدم علیہ السلام ان دو ہاتھوں سے ہوئی ہے مگر اسے جارحہ پھر بھی قرار نہیں دیتے ہیں۔ تو اس کا صاف صاف مطلب وہی ہے جس کو امام ابوالحسن زاغونیؒ نے متعین کیا ہے کہ "جوارح" وہ چیزیں ہیں جن سے حیوانات کسب واکتساب کرتے ہیں۔ اگر وہ چیزیں والات نہ ہوں تو ان کا کسب واکتساب بھی معدوم ہو جائے مگر اللہ تعالیٰ کے صفات تو کسی سلفی کے نزدیک ایسے نہیں ہے۔

## رفع الزام کی صورت:

اجمالی طور پر تو یہ بات سامنے آگئی ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کی صفات خبریہ کو اعضاء وجوارح نہیں سمجھتے ہیں بلکہ ان کو حقیقتاً صفات سمجھتے ہیں جو معلوم بالاصل ہے اور مجہول بالوصف ہے۔ یعنی ان کی کیفیت مجہول ہیں۔

شیخ رجب بن احمدؒ لکھتے ہیں:

"العین والرجل والاستواء علیٰ العرش والاتیان والنزول والجلوس علیٰ الکرسی وغیرھا مما ورد فی الکتاب والسنۃ وھی عندالمتقدمین صفۃ ثابتۃ لہ تعالیٰ معلومۃ باصلھا مجھولۃ بوصفھا یجب الایمان بھا ولا یبحث عن کیفیتھا ولا یوؤل شیء منھا"(۳)

---

(۱) الابانۃ،ص۱۰۶ (۲) ایضاً (۳) الوسیلۃ الاحمدیۃ،ص۲۱،ج۱۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com



مگر لطف یہ ہے کہ یہ لوگ متقدمین کا یہ موقف بھی نقل کرتے ہیں اور پھر ان صفات کو متشابہ بھی قرار دیتے ہیں۔اس درج عبارت میں جناب عالی ''جلوس علیٰ الکرسی'' کی بات بھی دیکھ رہے ہوں گے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ بعض مقلدین کا بھی یہ موقف ہے کہ استویٰ علیٰ العرش اپنے حقیقی معنوں پر محمول ہے۔یعنی ''اللہ تعالیٰ پھر بیٹھا کرسی پر'' ہمیں یقین ہے کہ جناب اس آدمی پر بھی فتوائے تجسیم وتشبیہ جاری کردیں گے۔ کیونکہ یہ بھی ان صفات کو بالاصل معلوم اور بالوصف یعنی بالکیف جیسا کہ بزدویؒ وغیرہ کی توضیح شارح عبدالعزیز نے کی ہے، مجہول ہے اور یہ مفہوم اور موقف تو عین سلفیت ہے جو جناب عالی کے نزدیک تجسیم سے متہم ہے۔

شیخ ابن عثیمینؒ فرماتے ہیں:

"ففی الایة دلیل علیٰ ثبوت الوجه للله عزوجل وهو من الصفات الذاتیة الخبریة التی مسماها بالنسبة الینا ابعاض واجزاء ......... ولا نقول انها بعض من الله اوجزء من الله لان ذلك یوهم نقص الله سبحانه وتعالیٰ"(۱)

اس آیت میں اس بات کی دلیل ہے کہ وجہ،اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہے اور وہ ان صفات ذاتیہ خبریہ میں سے ہیں جن کا مسمی ہماری نسبت سے ابعاض واجزاء ہیں .......... مگر ہم اللہ تعالیٰ کی نسبت یہ نہیں کہتے ہیں کہ وہ ان کے بعض یا جزء ہیں کیونکہ یہ کہنا اللہ تعالیٰ کے بارے میں نقص کا وہم دیتا ہے۔

محقق خلیل ہراسؒ فرماتے ہیں:

"والنصوص فی اثبات الوجه من الکتاب والسنة لا تحصیٰ کثرة وکلهاتنفی تاویل المعطلة الذین یفسرون الوجه بالجهة او الثواب اوالذات والذی علیه اهل الحق ان الوجه صفة غیر الذات ولا یقتضی اثبات کونه تعالیٰ مرکبا من اعضاء کما یقوله المجسمة بل هو صفة للله علیٰ مایلیق به فلا یشبه وجها ولا یشبهه وجه "(۲)

نصوص کتاب وسنت ''وجہ'' کی اثبات میں شمار سے زیادہ ہیں۔سب کے سب معطلہ گروہ کی تاویل کو رد کرتے ہیں،وہ جو ''وجہ'' کی تفسیر جہت یا ثواب یا ذات سے کرتے ہیں لیکن وہ مذہب کہ جس پر اہل حق قائم ہیں وہ یہ ہے کہ ''وجہ'' ذات کے علاوہ ہے۔مگر یہ اس بات کا مقتضی نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اعضاء سے مرکب ہو جیسا کہ مجسمہ کا یہ مذہب ہے بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کی اس طرح صفت ہے جو اس کی شان کے لائق ہے نہ

(۱) شرح الواسطیہ ص ۲۴۰۔ (۲) جامع الدروس العقیدیہ ص ۳۴۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کسی ''وجہ'' کے ساتھ مشابہ ہے اور نہ کوئی ''وجہ'' اس کے ساتھ مشابہ ہے۔

آخر میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا ایک ارشاد بھی ملاحظہ ہو:

''وبیان هذا ان صفاتنا منها ما هی اعیان واجسام وهی ابعاض لنا کالوجه والید ومنها ما هی معان واعراض وهی قائمة بنا کالسمع والبصر والکلام والعلم والقدرة ثم ان من المعلوم ان الرب لما وصف نفسه بانه حیی علیهم قدیر لم یقل المسلمون ان ظاهره غیر مراد لان مفهوم ذلك فی حقه مثل مفهومه فی حقنا فکذالك لما وصف نفسه بانه خلق آدم بیدیه لم یوجب ذلك ان یکون ظاهره غیر مراد لان مفهوم ذلك فی حقه کمفهومه فی حقنا بل صفة الموصوف تناسبه ''(۱)

بیان اس کا یہ ہے کہ ہمارے صفات بعض تو وہ ہیں کہ جو اعیان اور اجسام ہیں وہ ہمارے اعضاء و ابعاض ہیں جیسے وجہ اور ید وغیرہ اور کچھ صفات وہ ہیں جو معانی اور اعراض ہیں۔ وہ ہمارے ساتھ قائم ہیں۔ جیسے سمع، بصر، کلام، علم اور قدرت ہیں۔ پھر یہ بات معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب اپنے آپ کو حیی، علیم، قدیر وغیرہ سے موصوف قرار دیا، تو مسلمانوں نے یہ نہیں کہا کہ ان صفات کا ظاہر مراد نہیں ہے کیونکہ اس کا مفہوم ان کے حق میں ایسا ہے جیسے اس کا مفہوم ہمارے حق میں تو بالکل اسی طرح جب اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو اس بات سے موصوف کیا ہے کہ انہوں نے حضرت آدم کو اپنے دونوں ہاتھوں سے پیدا کیا تو یہ بھی اس بات کو واجب نہیں کرتا کہ ان کا ظاہر مراد نہ ہو کیونکہ ان کا مفہوم ان کے حق میں ایسا ہے جیسے اس کا مفہوم ہمارے حق میں بلکہ ہر موصوف کی صفت ان کے مناسب ہوتی ہے۔

آگے بطور قاعدہ کلیہ لکھا ہے:

''فاذا کانت نفسه المقدسة لیست مثل ذوات المخلوقین فصفاته کذاته لیست مثل صفات المخلوقین ونسبة صفة المخلوق الیه کنسبة صفة الخالق الیه ولیس المنسوب کالمنسوب ولا المنسوب الیه کالمنسوب الیه ''(۲)

اس مبحث سے یہ بات یقینی ہو گئی کہ ہمارے اکابر اور ائمہ اللہ تعالیٰ کی صفات کو صفات ہی قرار دیتے ہیں۔ اعضاء و جوارح نہیں گردانتے، یہ ان پر جہمیوں کی تہمت بے حقیقت ہے۔

(۱) التدمریہ، ص ۷۸۔ (۲) التدمریہ، ص ۷۸۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



## شہ پارہ جناب سلیم:

جناب عالی اسی ضمن میں آگے تحریر کرتے ہیں کہ

''اگر غیر مقلدین کے مذکورہ موقف و مسلک کو درست قرار دیا جائے تو ذات باری کے لیے 'جسم' تسلیم کرنے کے بغیر کوئی چارہ کار نہیں رہتا کیونکہ باری تعالیٰ کے لیے مکان وجھت اور اعضائے جارحہ (منہ، ہاتھ، پنڈلی) ثابت کرتے ہی جسمانیت کے تمام پہلو غیر شعوری طور پر پیدا ہوجاتے ہیں یا پھر مسئلہ مبہم اور ناقابل فہم بن جاتا ہے''(1)

یہ بات جو ''استاذ المحدثین'' نے پیش کی ہے تو اس میں کوئی بات ایسی نہیں ہے کہ انسان کے دل و دماغ کو متاثر کریں مگر ممکن ہے کچھ لوگ تاثر لیں کیونکہ سب انسان تو ایک جیسے نہیں ہوتے ہیں۔ اس لیے ہم اس بات کی ذرا تفصیل کرتے ہیں بات درآصل یہ ہے کہ ان تین چیزوں کی اثبات سے اگر جسمانیت کے تمام پہلو غیر شعوری طور پر پیدا ہوجاتے ہیں تو پھر چاہے یہ تھا کہ صدر اول کے تمام مسلمان تجسیم کے قائل ہوتے۔ اس لیے کہ وہ نصوص کہ جو موھم جھت و مکان ہے اور جو اعضائے جارحہ کے موہم ہیں۔ وہ سارے ان کے سامنے تھے اور عربیت کے سب سے زیادہ ماہر بھی وہ لوگ تھے۔ متعصب تقی حسنی لکھتے ہیں کہ

''امام مالکؒ نے سوال کو اس لیے بدعت قرار دیا کہ لوگ لغت عرب کے اصل مفہوم کو نہیں سمجھتے ہیں اور صحابہ کرام لغت عرب کے اصل اوضاع کو جانتے تھے۔ اس لیے ان کو شبھات پیش نہیں آتے تھے، اسی خاطر وہ سوالات بھی نہیں کرتے تھے۔

"لان الصحابة رضى الله عنهم كانوا عالمين به وبمعناه اللائق بحسب اللغة فلم يحتاجوا الى السوال عنه فلما ذهب العالمون به وحدث من لم يعلم اوضاع لغتهم ولاله نور كنورهم شرع يسئل الجهلة بما يجوز علىٰ الله عزوجل وفرح بذالك اهل الزيغ فشرعوا يدخلون الشبه علىٰ الناس"(2)

اس عبارت سے یہ بات شمس نصف النھار کی طرح واضح ہے کہ اصل وضع لغت میں ان صفات کا کوئی غلط مفہوم نہیں تھا۔ جس سے اللہ تعالیٰ کے بارے میں شبھات جنم لیتے اور صحابہ کرام اس وضع لغت کے ماہر تھے اس لیے وہ اس بارے میں سوالات نہیں کرتے تھے۔ یہی بات ہمارے اکابر وائمہ کرام نے لکھی ہے کہ اوضاع لغت میں ان صفات کا مفہوم بالکل درست ہے اور اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہے۔ مگر جھمی حضرات

(1) کشف البیان، ص ۱۷۴۔ (2) العقیدة والکلام، ص ۲۹۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کہتے ہیں کہ لغت میں ان صفات کا مفہوم اللہ تعالیٰ کے لائق قطعاً نہیں کیونکہ وہ اعضاء وجوارح کا نام ہے جو ترکیب میں صریح ہیں۔ تقی الدین سبکیؒ لکھتے ہیں:

" وهذه الاشياء التي ذكرنا ها هي عند اهل اللغة اجزاء لا اوصاف فهي صريحة في التركيب والتركيب للاجسام فذكرك لفظ الاوصاف تلبيس وكل اهل اللغة لايفهمون من الوجه والعين والجنب والقدم الا الاجزاء"(۱)

اس لیے ہم کہتے ہیں کہ یہ جہمیوں کا مسئلہ ہے کہ ان کے ذہنوں میں صفات خبریہ سے جسم کا تصور سامنے آتا ہے۔ ورنہ ہمارے نزدیک تو ان صفات سے وہ تصور ہی نہیں آتا جس کو یہ حضرات پیش کرتے ہیں، ان کا ذہن چونکہ جہمی اثرات سے آلودہ ہے۔ اس لیے وہ یہ خیال کرتے اور کراتے ہیں۔ ہمارے نزدیک بعینہٖ یہی موقف جناب ابوالحسنؒ اشعری کا ہے۔ مگر اشاعرہ سیلابِ جہمیت میں بہہ گئے ہیں۔ جناب شبلی نعمانیؒ رقمطراز ہیں کہ

''استواء علی العرش کا مسئلہ امام اشعریؒ نے اپنی تصنیفات میں تصریح کے ساتھ لکھا ہے کہ استواء کے معنی استیلاء اور قدرت کے نہیں ہیں جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے بلکہ وہی ظاہری معنی مراد ہیں۔ جو عام طور پر مستعمل ہیں۔ چنانچہ کتاب المقالات میں لکھتے ہیں:

"وقالت المعتزلة في قول الله عزوجل "الرحمن على العرش استوىٰ يعني استولىٰ"

اور معتزلہ کہتے ہیں کہ خدا کے اس قول میں الرحمٰن علی الخ استواء استیلاء کے معنی میں ہے لیکن امام غزالیؒ نے اسی قول کو جس کو امام اشعری معتزلہ کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ سنیوں کا خاص عقیدہ قرار دیا۔ چنانچہ احیاء العلوم باب العقائد میں لکھتے ہیں:

''کہ استواء کا لفظ ظاہری معنوں میں مستعمل نہیں ہے ورنہ محال لازم آتا ہے بلکہ اس کے معنی قہر اور استیلاء کے ہیں۔ اسی طرح قرآن مجید میں خدا کے متعلق ید، وجہ، عین (ہاتھ، منہ، آنکھ) وغیرہ جو الفاظ مذکور ہیں۔'' امام اشعریؒ نے اپنی تصنیفات میں صفات تصریح کی ہے کہ حقیقی معنوں میں مستعمل ہیں صرف فرق یہ ہے کہ ہمارے جیسے ہاتھ، منہ اور آنکھیں نہیں ہیں۔ لیکن امام غزالیؒ نے الجام العوام وغیرہ میں صاف تصریح کی ہے کہ ان الفاظ سے مجازی معنی مراد ہیں۔ ان تمام مسائل کے متعلق جو کچھ امام غزالیؒ نے کہا وہی آج تمام اشاعرہ بلکہ تمام سنی مسلمانوں کا عقیدہ مسلمہ ہے۔

(۱) العقیدۃ والکلام، ص ۵۲۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



یہاں تک کہ آج ہر شخص کو یہ دھوکا ہے کہ یہ عقائد خود امام ابوالحسن اشعریؒ کے عقائد ہیں۔''(۱)

یہ اس آدمی کا تبصرہ ہے جو ہندوستان میں طوائف وفرق کے اعتقادات کے سب سے زیادہ واقف ہے۔ جب حقیقت ایسی ہوگئی تو ان صفات کے سنی مفہوم سے ''جسمانیت'' کا تصور پیدا نہیں ہوتا ہے۔ ورنہ پھر صحابہ کرام وتابعین عظام کو سب سے پہلے اور سب سے زیادہ یہ شبہات پیش آنے چاہیے تھے مگر ایسا نہیں ہوا لیکن جب جہمیہ نے صفات خبریہ کے اصل، ظاہری اور حقیقی مفہوم ان صفات کا اجزاء قرار دیا اور انکو ترکیب میں صریح جانا تب ان سے ''جسمانیت'' کا تصور ابھرنے لگا اور قرآن وسنت کے نصوص پر شبہات وارد ہونے لگے۔

## آگے کا مبحث اور فرمان سلیم:

جناب عالی نے آگے وہ اشکال پیش کیا ہے جو بعض معاصر عربی مصنفین نے سلفیوں کے مذہب پر وارد کیا ہے مگر الفاظ بدل دیئے ہیں تاکہ کسی کو شبہہ استفادہ نہ ہو سکے۔ ملاحظہ ہوں

''اس لیے جب آپ اللہ تعالیٰ کے لیے چہرہ، ہاتھ، پنڈلی کے اثبات پر زور دیتے ہیں تو اس کے جو معنی انسانی ذہن میں متبادر ہوتے ہیں وہ یہ ہے کہ اس کی ذات نہ صرف جسم رکھتی ہے بلکہ اعضاء وجوارح سے بھی متصف ہے لیکن جب آپ کہتے ہیں کہ ان اعضاء وجوارح کی کیفیت مجہول ہے۔ اس کا ہاتھ ہمارے ہاتھ کے مانند نہیں۔ اس کا چہرہ ہمارے چہرے کی طرح نہیں تو پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس نفی کا اطلاق کس چیز سے متعلق ہے؟ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ (۱) وہ چہرے، ہاتھ، پنڈلی وغیرہ کے مدلولات ہی سے متصف نہیں؟ (۲) یا یہ کہ وہ اعضائے جارحہ تو رکھتا ہے مگر یہ اعضائے جارحہ تمام ذی اعضاء حیوانات سے مختلف ہیں اگر پہلی صورت صحیح ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ الفاظ کے ہیر پھیر سے سرگرداں ہیں اور کسی نتیجے تک پہنچنے سے قاصر ہیں کیونکہ ایک چیز کو ثابت کر کے پھر اس کی نفی کر دینے سے کوئی واضح مفہوم سامنے نہیں آتا۔ اگر دوسری صورت صحیح ہے تو پھر ''جسمانیت'' سے دامن بچانا محال ہے۔ اس لیے کہ آپ کی نفی کا اطلاق صرف ہیئت، شکل اور نوعیت پر ہوا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ید، وجہ، استویٰ علی العرش کے جسمانی مدلول تو ثابت ہیں لیکن ہمارے ہاتھ، چہرے کے مقابلے میں بے نظیر ہیں۔ غیر مقلدین کے مسلک کی مذکورہ کیفیت دیکھ کر ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ ان کا مسلک اہل سنت سے جدا اور ناقابل فہم ہے۔''(۲)

یہ بات تو ہم نے اوپر لکھی تھی لیکن بعد میں ہمیں یقین ہوا کہ جناب عالی نے لفظ بلفظ یہ عبارت ایک

(۱) الغزالی، ص ۲۲۳۔ (۲) کشف البیان، ص ۱۷۵۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



مشہور سلفی عالم جناب حنیف ندوی مرحوم کی کتاب سے لی ہے البتہ آخری فقروں میں تغیر کیا ہے انہوں نے لکھا ہے کہ لیکن ہم یہ کہیں گے کہ اس کے باوجود ان کا انداز استدلال ایسا ہے جس سے دو باتوں میں سے ایک کے ساتھ قطعی اتفاق کرنا پڑے گا۔ یا تو یہ کہ اللہ تعالیٰ کے لیے اس طرح کے الفاظ کے استعمال سے بلا کیف کہہ دینے کے باوصف (۱) بشریت و جسمانیت کے شبہات بالواسطہ اور غیر شعوری طور پر پیدا ہوتے ہیں اور یا پھر (۲) یہ قضیہ منطقی طور پر مبہم اور ناقابل فہم ہے کیونکہ جب آپ اللہ تعالیٰ کے لیے آنکھ، ہاتھ اور چہرہ کا ہونا ثابت کرتے ہیں تو اس کے جو معنی ذہن میں متبادر ہوتے ہیں وہ یہ ہیں کہ اس کی ذات نہ صرف جسم رکھتی ہے بلکہ اعضاء و جوارح سے بھی متصف ہے لیکن جب آپ یہ کہتے ہیں کہ یہ آنکھ، آنکھ کی طرح نہیں یہ ہاتھ، ہاتھ کی طرح نہیں، یہ چہرہ، چہرہ کے مانند نہیں تو فیصلہ کن سوال یا تنقیح یہ ہے کہ اس نفی کا اطلاق کس سے متعلق ہے؟ کیا اس کا معنی یہ ہے کہ سرے سے وہ ہاتھ، آنکھ اور چہرے کے مدلولات ہی سے متصف نہیں ہے یا یہ کہ وہ ایک نوع کا عضو یا جارحہ تو رکھتا ہے مگر یہ عضو و جارحہ تمام ذی اعضاء حیوانات سے مختلف ہے۔ اگر پہلی صورت صحیح ہے تو اس کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ اثبات و تحقیق کے نقطہ نظر سے آپ نے سوا ایک ترکیب اور الفاظ کی ایک بندش کے کسی نئے معنی کو اس کی جانب منسوب نہیں کیا.........دوسری صورت کو مان لینے سے جسمانیت کے الزام سے بچ نکلنا محال ہے۔''(۱)

جناب سلیم اللہ صاحب کے قول کا جب ماخذ معلوم ہو گیا تو اب دو باتیں اور یاد رکھنے کی ہیں (۱) ایک یہ بات کہ جناب حنیف ندوی مرحوم نے اس بحث میں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی صرف چند کتابیں پیش نظر رکھیں ہیں۔ جیسا کہ اس کتاب سے اندازہ ہوتا ہے تعجب تو اس بات پر ہے کہ شرح الاصفھانیہ، اور بیان التلبیس جیسی متداول کتابوں سے بھی انہوں نے استفادہ نہیں کیا ہے (۲) دوسری بات یہ ہے کہ انہوں نے ابن تیمیہؒ کے حوالے سے مخالفین کی کتابوں پر اعتماد کیا ہے۔ جیسے ابو زہرہ وغیرہ پر، غالباً وہ بھی چند دیگر احباب کی طرح ان مخالفین کے مدحیہ جملوں سے متاثر ہو گئے ہیں۔ حالانکہ ایسے لوگوں پر اس جیسے مبحث میں کامل اعتماد نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اصل مآخذ کی روشنی میں ان کتابوں سے استفادہ ہونا چاہیے۔ جناب ندویؒ مرحوم کے اس اشکال کے حوالے سے ہم انہی کی ایک عبارت پیش کرتے ہیں:

''جہاں تک اللہ کے مطلقاً جسم ہونے کا تعلق ہے۔ مشبھہ اور حشویہ کے سوا کوئی بھی صحیح العقیدہ مسلمان اس کا قایل نہیں چنانچہ ہر شخص جب اللہ تعالیٰ کی طرف علم، حکمت یا قدرت وغیرہ صفات کو

(۱) عقلیات ابن تیمیہ ص ۱۰۱

''محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ''

www.KitaboSunnat.com



منسوب کرتا ہے تو وہ اس کے ساتھ بلا کیف کی قید بڑھا دینا ضروری سمجھتا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ اس کا علم اس کی حکمت اور قدرت ایسی نہیں کہ اس کو موجودات کی کسی بھی نوعیت پر قیاس کیا جا سکے۔ لیکن اس کا کیا علاج ہے کہ کائنات میں جتنی چیزیں صفات و نعوت سے متصف ہیں وہ سب اجسام ہی ہیں۔ لہٰذا اثبات و تحقیق صفات کا کوئی طریق ایسا نہیں ہو سکتا جس سے ذہن جسمانیت کی طرف منتقل نہ ہو مثلاً یہ مسلمہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کائنات کا صانع ہے۔ لیکن کیا کوئی ایسا صانع ذہن کی گرفت میں آتا ہے جو جسم نہ ہو اس طرح یہ بھی مانی ہوئی بات ہے کہ وہ حی و علیم ہے۔ لیکن کیا زندگی اور علم غیر جسمانی اشیاء میں کہیں نظر آتی ہے؟ اس سے ثابت ہوا کہ صفات کی نفی محض اس بنیاد پر صحیح نہیں ہے کہ اس سے تجسیم کا خطرہ لاحق ہوتا ہے کیونکہ کم از کم ذہنی حد تک اس خطرے سے بچ نکلنا آسان نہیں۔"(۱)

احباب دیکھ رہے ہیں کہ جناب فرماتے ہیں کہ اثبات و تحقیق صفات کے ہر طریق میں ذہن جسمانیت کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ اس کا کوئی علاج نہیں ہے۔ اس سے جناب سلیم اللہ وغیرہ کی تردید ہوگئی کہ وہ صرف ظاہر معنی صفات خبریہ میں لیتے وقت ذہن کے انتقال کو جسمیت کی طرف مانتے ہیں۔

اس عبارت سے پہلے جناب حنیف ندویؒ نے "جسم" ہونے کا اعتراض پیش کیا ہے پھر لکھا ہے

"نامناسب ہوگا اگر ہم تینوں اعتراضات سے تعرض کیے بغیر دوسری اہم بحثوں کی طرف قدم بڑھائیں۔ علامہ (ابن تیمیہؒ) نے اپنی تصنیفات میں ان اعتراضات کا تفصیلی جواب دیا ہے اور حق یہ ہے کہ خوب دیا ہے۔"(۲)

ہم نے جناب ندوی کی دونوں عبارتیں احباب کے سامنے رکھ دی ہیں۔ وہ خود سوچ لیں اور ان کے بارے میں کسی نتیجے تک پہنچنے کی کوشش کریں۔

جس طرح کی بات جناب سلیم اللہ نے لکھی ہے ایسی ہی باتیں دیگر جہمیوں نے بھی کہی ہیں۔ جناب ڈاکٹر عبدالواحد صاحب لکھتے ہیں:

"جب صفات ذاتیہ خبریہ سے سلفیوں کے نزدیک ان کے معنی حقیقی مراد ہیں تو یہ صفات نہ ہوں گے بلکہ ذات کے اجزاء و ابعاض ہوں گے جیسا کہ انسان میں ہوتے ہیں۔ البتہ تشبیہ سے بچنے کے لیے سلفی ساتھ میں یہ کہتے ہیں (۱) اللہ تعالیٰ کے ہاتھ، پاؤں وغیرہ مخلوق کے سے نہیں ہیں یعنی ان کی شکل کے نہیں ہیں (۲) چونکہ یہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے جدا نہیں ہو سکتے۔ اس لیے ان کو ابعاض و

(۱) عقلیات ابن تیمیہؒ، ص ۱۸۴۔ (۲) ایضاً، ص ۱۸۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



اجزاء نہیں کہا جائے گا جیسا کہ مثلاً انسان میں کہا جاتا ہے۔ (۳) اللہ تعالیٰ کی ذات جب متعدد مختلف حصوں پر مشتمل ہوئی تو اس سے لازم آیا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مخلوق کی طرح مرکب ہو اور مرکب قابل تقسیم ہوتا ہے اگرچہ تقسیم عقلی ہو واقع میں نہ ہو۔''(۱)

ایک اور ''مقلد جہمی'' نے لکھا ہے

''ابن تیمیہؒ کے اس منہج و مشرب میں بھی شدید اضطراب ہے ان کی ساری تقریروں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یا تو حافظ صاحب اللہ تعالیٰ کے لیے جسم کے قائل ہیں اور پھر یہ کہتے ہیں کہ اس جسم کا ایک حصہ اور ایک جزء ایسا ہے، جس کو ''ید'' کہا جاتا ہے اور ایک اور جزء ہے جسے ''عین'' کہا جاتا ہے تو گویا اللہ تعالیٰ کے لیے (والعیاذ باللہ) ترکیب بھی ثابت ہے۔ اجزاء اور ابعاض بھی مگر اعضاء و جوارح اس لیے ثابت نہیں ہے کہ نصوص میں اس کی تصریح نہیں ہے اور سلف سے یہ منقول نہیں ہے۔ اس صورت میں ہمارا ان سے اختلاف اعتقادی ہوگا اور یا پھر ایسا ہے کہ تجسیم کا عقیدہ وہ بھی نہیں رکھتے پھر ان سے ہمارا اختلاف لغوی نوعیت کا ہے کہ وہ لفظ ''ید'' کو معنی موضوع لہ (یعنی جارحہ) کے علاوہ دوسرے معنی میں استعمال کر رہے ہیں جو حقیقت نہیں ہے......... مگر شیخ الاسلام اسے حقیقی معنی قرار دینے پر بضد ہیں۔......... اور پھر وہی بات ہوئی جو امام رازیؒ نے کہہ کر فرمائی ان فریقا ممن ینفی التجسیم انما ینفیہ لدفع الشناعۃ عن نفسہ کما فعل الکرامیۃ۔ یعنی ایک گروہ تجسیم کی نفی صرف اپنے آپ کو بدنامی سے بچانے کے لیے کرتا ہے جیسے کرامیہ۔''(۲)

یہ بچارے مولوی صاحب تو سلفیوں کے ساتھ وجہ نزاع کو بھی قطعی طور پر متعین نہ کر سکے، حالانکہ دیوبندی حلقے میں ''حکیم الامۃ'' کے نام سے مشہور ایک ''عالم'' صاحب نے لکھا ہے کہ

''ہمارا نزاع غیر مقلدوں سے فقط بوجہ اختلاف فروغ و جزئیات کے نہیں ہے اگر یہ وجہ ہوتی تو حنفیہ، شافعیہ کی بھی نہ بنتی لڑائی دنگا رہا کرتا۔ حالانکہ ہمیشہ صلح و اتحاد رہا۔ بلکہ نزاع ان لوگوں سے اصول میں ہو گیا ہے۔ کیونکہ سلف صالح خصوصاً امام اعظم کو طعن و تشنیع کے ساتھ ذکر کرتے ہیں اور چار نکاح سے زیادہ جائز کہتے ہیں اور حضرت عمرؓ کو دربارہ تراویح بدعتی بتاتے ہیں اور مقلدوں کو مشرک سمجھ کر مقابلے میں اپنا لقب موحدین رکھتے ہیں اور تقلید ائمہ کو مثل رسم جاہلان عرب کہتے ہیں کہ وہ کہا کرتے تھے، وجدنا علیہ آباءنا معاذ اللہ استغفر اللہ اور خدا تعالیٰ کو عرش پر بیٹھا ہوا مانتے ہیں اور فقہاء کو مخالف سنت ٹھہراتے ہیں۔ علیٰ ھذا القیاس بہت سے عقاید باطلہ رکھتے ہیں۔ پھر اس پر

---

(۱) صفات متشابہات اور سلفی عقائد ص ۹۵ (۲) المذہبیت ص ۱۰۱، ۲

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com



عادت تقیہ کی ہے کہ موقع پر چھپ جاتے ہیں اور اکثر باتوں سے مکر جاتے ہیں اور منکر ہو جاتے ہیں۔"(۱)

"حکیم الامۃ" ایسے ہی ہوتے ہیں۔ کمال کر دی ہے۔ کیا "امام ابو حنیفہ" بھی ایمانیات میں شامل ہے کہ ان پر (بالفرض) طعن و تشنیع اصول میں اختلاف بن جائے؟ کیا اگر کسی عالم سے تحقیق میں غلطی ہو جائے اور وہ چار پر انحصار کو خلاف دلیل کہہ دیں؟ تو یہ اصول میں اختلاف ہے؟ پھر کم از کم اس عالم کو تو متعین کرو کہ یہ کون ہیں؟ یہ جو دیوبندیوں کے "حکیم الامۃ" نے ہمارے بارے میں کہا کہ ہم حضرت عمرؓ کو در بارہ تراویح بدعتی بتاتے ہیں۔ حوالہ کوئی نہیں دیا ہے تو چلو ہم اسے بتاتے ہیں کہ یہ بات کس نے کہی ہے اور کہاں کہی ہے؟ امام محمد بن الحسنؒ لکھتے ہیں:

"قال سألته عن اليمين مع الشاهد فقال بدعة واول من قضى بها معاوية (۲)

سیدنا معاویہؓ بن ابی سفیان کو کیا کہا گیا؟ اور کس نے کہا؟۔ سعد تفتازانیؒ صدر الشریعۃ سے نقل کرتے ہیں کہ

"ذكر في المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة واول من قضى بها معاوية "(۳)

شرح الوقایہ میں اسی قضاء بشاھد ویمین کے متعلق درج ہے

"عندنا هذا بدعة واول من قضى به معاوية "(٤) کیا صحابہ کرام کے افعال پر بدعت کا اطلاق درست ہے؟ اور کیا اس کے مرتکب ہمارے اکابر ہیں؟

صحابہ کرام کی محبت کے دم بھرنے والے جہمی حضرات اپنے جصاصؒ کا ایک قول پڑھ لیں:

"وذلك يوجب ان يكون قبل قضى معاوية لم يكن يورث المسلم من الكافر واذا ثبت ان مرو قبل قضية معاوية لم يكن يورث المسلم من الكافر وان معاوية لايجوز ان يكون خلافا عليهم بل هو ساقط القول معهم "(٥) ایک عبارت اپنے محقق ابو بکر جصاصؒ کی اور ملاحظہ کریں، لکھتے ہیں کہ

"سیدنا معاویہؓ آیت الذي ان مكنا هم في الارض اقاموا الصلوٰة واتوا الزكوٰة الخ میں شامل نہیں ہے۔ ولا يدخل معاوية في هولاء لان الله انما وصف

(۱) انوار الباری ص ۲۱۹، ج ۱۸۔
(۲) التعلیق المجد ص ۳۰۲، ج ۲۔
(۳) التوضیح والتلویح ص ۳۱۱۔
(۴) شرح الوقایہ ص ۲۵۱۔
(۵) احکام القرآن ص ۱۴۷، ج ۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



بذلك المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم وليس معاوية من المهاجرين بل هو من الطلقاء"(۱)

ایک جگہ ظالم حکمرانوں کے فہرست میں سیدنا معاویہ کو شامل کیا ہے اور پھر لکھا ہے۔ وكذالك كان سبيل من قبلهم مع معاوية حين تغلب علىٰ الأمر.........وهم غير متولين له بل متبرؤن منه علىٰ السبيل التى كان عليها على علیہ السلام(۲)

یہ ہم نے چند مثالیں پیش کی تا کہ ان لوگوں کے ایمان کا اندازہ ہو سکے کہ وہ ان اکابر کے بارے میں کیا کہتے ہیں؟ کیا ان سے بھی "اصول" میں اختلاف قرار دیتے ہیں۔ یا نہیں ہے؟ "موحدین" نام رکھنے کا اگر یہ مطلب ہے کہ باقی مشرک ہیں۔ تو پھر حنفیوں نے جو اپنے کو "اھل الرأی" قرار رکھا ہے جس کا مطلب وہ "اھل الفھم والعقل" بیان کرتے ہیں۔ تو کیا اس کا مطلب یہ ہوا کہ باقی مسالک کے لوگ اھل الحماقۃ والجھل ہیں؟ اور اگر وہ خیال کرتے ہیں کہ اھل حدیث ہر مقلد کو مشرک سمجھتے ہیں۔ تو ھذہ فریۃ بلا مریۃ، ہم نے اس بات پر پہلی جلد میں بات کی ہے۔ دوبارہ اعادے کی ضرورت نہیں ہے۔ باقی جو استوء اور عرش پر بیٹھنے کی بات ہے تو وہ ہم نے بحث کی ہے۔ رہی جناب کی بات کہ فقہاء کو مخالف سنت ٹھہراتے ہیں۔ یہ بھی اصول میں اختلاف ہے۔ "حکیم الامۃ" صاحب نے علم وحکمت کی انتہاء کی ہے۔ ذرا اپنے "امام العصر جرکسی" کی چند عبارتیں ملاحظہ ہوں۔

حافظ ابن القیمؒ کی شان میں لکھتے ہیں:

"انتهى كلام هذ الملحد تباله وقطع الله دابر كلامه ، انظر هذا الملعون"(۳)

امام دارمیؒ کے بارے میں لکھتے ہیں:

"ثم انخدع بالكرامية واصبح مجسما مختل العقل"(۴)

امام شوکانی کے بارے میں لکھا ہے:

"فى الغطمطم الزخار "انه يهودى مندس بين المسلمين لافساد دينهم وليس ذلك ببعيد لمناصبة العداء لعامة المسلمين وخاصتهم"(۵)

"والشوكانى لم يكتف بان يفسد مذهب العترة الطاهرة حتى تطاول علىٰ

(۱) احکام القرآن، ص ۳۶۳، ج ۳۔
(۲) احکام القرآن، ص ۱۰۱، ج ۱۔
(۳) العقیدۃ والکلام، ص ۴۵۵۔
(۴) ص ۴۶۸۔
(۵) مقالات الکوثری، ص ۲۵۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



مذاهب الائمة المبتوعين بل اكفر اتباعهم جميعا فى غير مواربة "[۱]

کوئی جہمی صاحب اس بات کو امام شوکانیؒ کے کلام سے ثابت کریں کہ انہوں نے اتباع مذاہب کی تکفیر کی ہے۔ پھر لطف کی بات یہ ہے کہ جہمیہ کے "امام العصر جرکسی" تو امام شوکانیؒ کو "یہودی مندس" قرار دے رہے ہیں۔ مگر اسی مکتب کے ایک دوسرے صاحب لکھتے ہیں:

"ومنها تفصيل مذاهب المجتهدين سيما الاربعة شكر الله سعيهم واكثرها نقلتها عما ذكره العلامة الشوكانى "[۲]

اس سے "حکیم الامۃ" کے آخری بات بھی صاف ہوگئی، کیونکہ تقیہ اسی کا نام ہے کہ ضرورت پڑے تو انہیں مستند مأخذ قرار دیں اور جب ضرورت ختم ہوجائے تو انہیں یہودی قرار دیں۔ کہ جو مسلمانوں کے دین کو فاسد کرنا چاہتا ہے۔ جہمیہ کے "امام العصر جرکسی" ساری زندگی تقیہ کرتے رہے، ایک جگہ امام محمد بن اسماعیلؒ امیر یمانی کی شان میں لکھا ہے کہ

"وكان محمد بن اسماعيل الامير اليمانى صاحب السبل بعث الى ابن عبدالوهاب فى مبدأقيامه بالدعوة الى نحلته بقصيدة طنانة مطلعها ......سلام علىٰ نجدو من حل بالنجد......وانكان تسليمى علىٰ البعد لايجدى ......فطارت كل مطار "[۳] یہ بات ہم پہلے نقل کر چکے ہیں کہ ابن حزم ظاہری کو ایک جگہ بقر کے درجے میں رکھا ہے۔ دوسری جگہ اس کی اس وجہ سے مدح کی ہے۔ کہ انہوں نے سلفی مذہب پر تنقید کی ہے۔

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

"ومحمد بن اسماعيل الامير كم له من فتن قبله .........وميله الى الروافض من طريق كلامه فى صلاة التراويح "[٤] اور شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے بارے میں لکھتے ہیں:

"ومع هذا كله ان كان هو لا يزال يُعد شيخ الاسلام فعلىٰ الاسلام السلام "[٥]

---

(۱) الفقہ واصول الفقہ ص ۲۷۰۔ (۲) بذل المجہود، ص ۳۲، ج ۱۔

(۳) مقالات الکوثری ص ۲۸۴۔ (۴) الفقہ واصول الفقہ ص ۲۷۱۔

(۵) ایضاً ص ۲۷۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



مگر دوسری طرف ہمارے ملک کے دیوبندی انہیں شیخ الاسلام جگہ جگہ کہہ کر پھیرتے ہیں کیا یہ تقیہ نہیں ہے؟ مولانا ادریس کاندھلویؒ لکھتے ہیں ''ساتویں صدی کے عالم جلیل شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ حرانی المتوفی ۷۲۸ھ میں اس مسئلہ تشبہ کی حقیقت واضح کرنے کے لیے اقتضاء الصراط المستقیم کے نام سے لکھی ہے۔(۱)

اور جناب تقی عثمانیؒ لکھتے ہیں:

''ولا ریب ان الامام ابن تیمیۃ من العباقرۃ الا فذاذ الذین تفتخر بھم الامۃ الاسلامیہ ''(۲)

یہ کیا ہے کہ ایک محقق اسے گمراہ، زندیق اور کافر قرار دیتے ہیں اور دوسرا اسے شیخ الاسلام قرار دیتے ہیں اور دیوبندی ان دونوں قائلین سے محبت کرتے ہیں۔کوئی ''حکیم الامۃ'' ہمیں بتائے؟اس خبیث ''جرکسی'' نے تو شیخ الاسلام کو اس بات پر بھی قابل گردن زونی کے قابل قرار دیا ہے کہ انہوں نے ''منہاج السنۃ'' شیعوں کے خلاف لکھ دی ہے۔اس خبیث کے خبیث الفاظ ملاحظہ ہوں:

''ولو لا ھذاالتشدد معھم ومع شیعۃ الجبل لما بقی فی ارض الشام غلو فی التشیع ولکان اھل الجبل کلھم مع اخوانھم السنیین علیٰ سرر متقابلین ''(۳)

کیا فرماتے ہیں جناب عالی کیا باقی دنیا میں رافضی سنیوں کے بھائی ہیں؟جھمیہ کے ''امام العصر جرکسی'' ابن تیمیہؒ کے مقابلے میں یہودیوں اور رافضیوں کو بھی اپنی آنکھوں پر جگہ دے سکتے ہیں۔انا للہ وانا الیہ راجعون۔ہم یہ کہنا چاہ رہے تھے کہ ''حکیم الامۃ'' تو فقہاء کو مخالف سنت ٹھہرانے کی بات کرتے ہیں اور اس پر ہم سے شاکی ہیں۔یہاں ہمارے اکابر کے بارے میں کافر اور یہودی کی بات ہو رہی ہے۔فراز نے کہا تھا

ہمیں کسی نہ کسی کا ہدف تو ہونا تھا      بہت سے یار تھے اغیار کے علاوہ بھی

جن فقہاء کو اھل حدیث مخالف سنت ٹھہراتے ہیں تو وہ وہی لوگ ہیں جن کے بارے میں خود دیوبندیوں کے اسی ''حکیم الامۃ'' نے مولانا رشید احمدؒ کو لکھا تھا کہ

''اکثر مقلدین عوام بلکہ ''خواص'' اس قدر جامد ہوتے ہیں کہ اگر قول مجتھد کے خلاف کوئی آیت یا حدیث کان میں پڑتی ہے ان کے قلب میں انشراح وانبساط نہیں رہتا، بلکہ اول استنکار قلب میں پیدا ہوتا ہے، پھر تاویل کی فکر ہوتی ہے خواہ کتنی ہی بعید ہو، اور خواہ دوسری دلیل قوی اس کے معارض

(۱) سیرت المصطفیٰ جں ۲۵۱، ج،ص ۳۶۵، ج۲۔      (۲) القول التمام، ص ۲۴۔

(۳) الفقہ واصول للفقہ ص ۲۶۸۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



ہو۔ بلکہ مجتہد کی دلیل اس مسئلہ میں بجز قیاس کے کچھ بھی نہ ہو، بلکہ خود اپنے دل میں اس تاویل کی وقعت نہ ہو، مگر نصرت مذہب کے لیے تاویل ضروری سمجھتے ہیں۔ دل یہ نہیں مانتا کہ قول مجتہد کو چھوڑ حدیث صحیح صریح پر عمل کریں۔''(۱)

کیا جناب چاہتے ہیں کہ ہم ایسے جامد و منجمد فقہاء کی بھی مخالفت نہ کریں، ہم صرف ان کی مخالفت نہیں بلکہ ان کا خاتمہ چاہتے ہیں کیونکہ ایسے فقہاء فقہاء نہیں بلکہ سفہاء ہوتے ہیں۔ وہ قرآن وسنت پر نہیں فقہ پر ایمان لا چکے ہوتے ہیں۔ سرور انس و جان پر نہیں بلکہ شیخ نعمان پر اعتقاد رکھتے ہیں۔

## مبحث کی طرف واپسی:

تو ہم یہ کہنا چاہ رہے تھے کہ اس دور کے تمام جہمیوں نے ایسی باتیں کسی نہ کسی رنگ میں کہی ہیں۔ ہم شق وار جواب عرض کرنا چاہتے ہیں۔ جناب ''استاذ المحدثین'' کا یہ کہنا کہ

''جب آپ اللہ تعالیٰ کے لیے چہرہ، ہاتھ، پنڈلی، وغیرہ کے اثبات پر زور دیتے ہیں تو اس کے جو معنی انسانی ذہن میں متبادر ہوتے ہیں وہ یہ ہے کہ اس کی ذات نہ صرف جسم رکھتی ہے بلکہ اعضاء و جوارح سے بھی متصف ہے۔''

اور ''مذہبی مقلد'' نے لکھا کہ

''صفات خبریہ کو معہود معانی پر حمل کرنا، حقائق لغویہ پر حمل کرنا تجسیم کے لیے مستلزم ہے۔''(۲)

دوسری جگہ لکھا ہے کہ

''یا پھر ایسا ہے کہ تجسیم کا عقیدہ وہ نہیں رکھتے ..... کہ وہ لفظ ''ید'' کو معنی موضوع لہ (یعنی جارحہ) کے علاوہ دوسرے معنی میں استعمال کر رہے ہیں جو حقیقت نہیں ہے۔''(۳)

اور رئیس دار التحقیق نے لکھا

''ید سے جب ظاہری معنی مراد ہو تو وہ ذات کا عضو اور جزو بنتا ہے۔''(۴)

ہمارے نزدیک یہ بات غلط ہے اور قرآن وسنت پر صریح تہمت ہے۔ اگر ان صفات کی اولین دلالت جسمانیت پر ہوتی یا جسمانیت ان کا ظاہر و متبادر معنی ہوتا یا ان صفات کا موضوع لہ معنی جارحہ اور عضو و جزو ہوتا، تو دو حالوں میں کوئی حال ضرور ہوتا، یا تو نبی علیہ السلام اور صحابہ کرام اس اصل، ظاہر، حقیقی اور متبادر موضوع لہ معنی کو سمجھتے ہوں گے یا نہیں؟۔ اگر سمجھتے ہوں گے تو پھر ان کا اس کفر پر سکوت کرنا اور خاموش رہنا لازم آتا

(۱) تذکرۃ الرشید، ص۱۹۰۔
(۲) لامذہبیت، ص۱۹۹۔
(۳) لامذہبیت، ص۲۰۰۔
(۴) سلفی عقائد، ص۱۰۵۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



ہے کیونکہ پوری زندگی میں انہوں نے نہ ان آیات کی تاویل کی اور نہ کسی سے یہ فرمایا کہ ان نصوص کا ''ظاہر'' مراد نہیں ہے۔ بلکہ خدا کا بھی (معاذ اللہ) کافر ہونا لازم آتا ہے کہ انہوں نے اپنے لیے اعضاء و جوارح کا اثبات کیا ہے اور لوگوں سے ان پر ایمان لانے کا مطالبہ کیا ہے۔ اگر بات ایسی ہے تو پھر مذہب تجسیم کے ابتدا (معاذ اللہ) نبی علیہ السلام اور صحابہ سے شروع ہوگی اور اگر دوسری بات ہے تو پھر نبی علیہ السلام اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کا صفات الٰہی سے جاہل ہونا لازم آتا ہے اور ساتھ یہ بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب وہ ان صفات کے معنی اور موضوع لہ کو نہیں سمجھتے تھے تو پھر جہمی حضرات یہ کیونکر سمجھ گئے؟ کہ ان کا اصل مفہوم اعضاء و جوارح ہیں؟ ہم اس گمراہ کن فکر سے اللہ تعالیٰ کی پناہ چاہتے ہیں۔ ہمارے اکابر نے تو لکھا ہے

"یشیر الشیخ رحمه الله بذلك ان حفظ حرمة نصوص الاسمآء والصفات باجراء اخبارها علیٰ ظواهرها واعتقاد مفهومها المتبادر الیٰ اذهان العامة ولا یعنی بالعامة الجهال بل عامة الامة.........وفی قوله "لایتجاوز ظاهرها" اشارة لطیفة وهی ان ظواهرها لا تقضی التمثیل كما تظنه المعطلة النفاة وان التمثیل تجاوز لظواهرها الی مالاتقتضیه كما ان تاویلها تكلف وحمل لها علیٰ مالا تقتضیه فهی لا تقتضی ظواهرها تمثیلا ولا تحتمل تاویلا بل اجراء ها علیٰ ظواهرها بلا تاویل ولا تمثیل فهذه طریقة السالكین بها سواء السبیل"(۱)

شیخ ابو اسماعیل ھرویؒ کا اشارہ اس طرف ہے کہ اسماء وصفات کے نصوص کی حرمت کی حفاظت اس میں ہے کہ ان اخبار کو ظاہر پر جاری کیا جائے۔ وہ یہ ہے کہ ان کے اس متبادر مفہوم کا اعتقاد رکھا جائے جو عام لوگوں کے اذھان میں آتا ہے۔''عامۃ'' سے ان کی مراد جاہل عوام نہیں ہیں بلکہ امت کے عام لوگ ہیں .........اور ان کے اس قول میں ''لا یتجاوز ظاھرھا'' میں ایک لطیف اشارہ ہے اور وہ یہ ہے کہ نصوص کے ظواہر تمثیل کا تقاضا نہیں کرتے ہیں جیسا کہ عام معطل اور صفات کی نفی کرنیوالے لوگ سمجھتے ہیں اور تمثیل تجاوز ہے (کہ ان کے) ظواہر کو اس مفہوم تک لے جاتے ہیں جس کا وہ تقاضا نہیں کرتے ہیں جیسے ان کی تاویل کرنا بھی تکلف ہے اور ان کو اس مفہوم پر محمول کرتا ہے جس کا وہ تقاضا نہیں کرتے ہیں۔ پس نصوص کے ظاہر تمثیل کے مقتضی نہیں ہیں اور نہ ہی تاویل کے محتمل ہیں۔ امام ذہبی نے خطیب بغدادیؒ اور ابو سلیمان خطابیؒ کے قول کی توضیح میں لکھا ہے۔

---

(۱) مدارج السالکین ص ۹۰، ج ۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"وهذا الذى علمت من مذهب السلف والمراد بظاهرها اى لا باطن لالفاظ الكتاب والسنة غير ما وضعت له كما قال مالك وغيره الاستواء معلوم وكذالك القول فى السمع والبصر والعلم والكلام والارادة والوجه ونحو ذلك هذه الاشياء معلومة فلا تحتاج الى بيان وتفسير ولكن الكيف فى جميعها مجهول "(۱)

یہ جو تم نے جان لیا، یہ سلف طیب کا مذہب ہے۔ مراد ان اکابر کے نزدیک "ظاہر" سے یہ ہے کہ الفاظ قرآن وسنت کا موضوع لہ کے سوا کوئی باطنی مفہوم نہیں ہے جیسا کہ امام مالکؒ اور دیگر اکابر نے فرمایا کہ استواء کا مفہوم معلوم ہے ایسی ہی بات ہم سمع، بصر، علم، کلام، ارادہ اور وجہ وغیرہ میں کرتے ہیں۔ ان اشیاء کا مفہوم معلوم ہے۔ لہٰذا تفسیر و بیان کے محتاج نہیں ہیں مگر کیفیت ان تمام کے تمام صفات کی مجہول ہے۔

دوسری جگہ "ظاہر" کے وہ دو مفہوم متعین کرتے ہیں جو ہم نے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ سے نقل کیے ہیں۔ پھر ایک کی نفی کرتے ہیں اور ایک کو ماخوذ مطلوب بتاتے ہیں۔ ملاحظہ ہو

"فتفرع من هذا ان الظاهر يعني به امران أحدهما انه لا تاويل لها غير دلالة الخطاب كما قال السلف الاستواء معلوم وكماقال سفيان وغيره قراء تها تفسيرها يعنى انها بينة واضحة فى اللغة لا يبتغى لها مضائق التاويل والتحريف وهذا هو مذهب السلف مع اتفاقهم ايضا انها لاتشبه صفات البشر بوجه اذا البارى لا مثل له لا فى ذاته ولا فى صفاته الثانى ان ظاهرها هو الذى يتشكل فى الخيال من الصفة كما يتشكل فى الذهن من وصف البشر فهذا غير مراد"(۲)

خلاصہ اس کا یہی ہے کہ ایک وہ ظاہر ہے جو کما یلیق بشانہ ہے تو وہ مطلوب ہے اور معلوم ہے جیسا کہ سلف طیب نے کہا ہے مگر وہ صفات بشر سے مشابہ نہیں ہے۔ دوسرا وہ ظاہر ہے جو صفات بشر کا بھی ہے وہ قطعاً مطلوب نہیں ہے۔ ان عبارات سے یہ بات واضح ہے کہ سلف طیب کا وہ مسلک نہیں ہے جو یہ جہمی حضرات پیش کرتے ہیں۔ اس "ظاہر" سے جس کو یہ حضرات پیش کرتے ہیں کفر وضلالت کے راستے کھلتے ہیں۔ لوگ اللہ اور اس کے رسول پر بے اعتمادی کے شکار ہو جاتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان لوگوں کے دل و دماغ کو کھول دے۔ "عامۃ" سے اکابر کا جو مقصود ہے وہ ہم نے حافظ ابن القیمؒ کی عبارت سے واضح کیا ہے، مگر امام ذہبیؒ کا

(۱) العلو ص ۱۳۳۱، ج ۲۔ (۲) العلو ص ۱۳۳۰، ج ۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



قول بھی ملاحظہ ہو

"والعامة مراده بهم جمهور الامة واهل العلم والذى وقر فى قلوبهم من الاية هو ما دل عليه الخطاب مع يقينهم بان المستوى ليس كمثله شىء هذا الذى وقرّفى فطرهم السليمة واذاهانهم الصحيحة ولو كان له معنى وراء ذلك لتفوهوا به ولما اهملوه "(۱)

اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ ان صفات کا جو مفہوم جمہور ائمہ کرام اور علماء عظام کے اذھان سلیمہ میں آتا ہے تو وہی ''ظاہر'' ہے اور اس گروہ کے سرخیل صدر اول ہیں۔ جنہوں نے قرآن وسنت کے نصوص کا کوئی معنی ثانی ''ظاہر'' نہیں قرار دیا ہے اور اگر قرار دیا ہوتا تو ضرور بضرور نقل ہو ہو کر مشہور ہو جاتا مگر ایسا الحمد للہ نہیں ہوا۔

## مذہبی مقلد کا اعتراض:

''مذہبی مقلد'' کا اعتراض یہ ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ یا تو اللہ تعالیٰ کے لیے ''جسم'' ہونے کے قائل ہیں۔ اگر ایسا ہے تو پھر ہمارا اختلاف اس سے اعتقادی ہے یا پھر وہ لفظ کو معنی موضوع لہ کے علاوہ دوسرے معنی میں استعمال کرر ہے ہیں۔ مگر اسے حقیقی معنی قرار دینے پر اصرار کرر ہے ہیں۔ اگر ایسا ہے تو پھر ہمارا اختلاف ان سے لغوی نوعیت کا ہے مگر یہ اعتراض اصل میں ابوزہرہؒ کا ہے جس کو پھر مختلف لوگوں نے مختلف رنگ دیئے ہیں۔ ملاحظہ ہو

"ومن هنا نقف وقفة ان هذه الالفاظ وضعت فى اصل معناها لهذه المعانى الحسية ولا تطلق علىٰ وجه الحقيقة علىٰ سواها واذا اطلقت علىٰ غير ها سواء اكان معلوما ام مجهولا فانها قد استعملت فى غير معناها ولا تكون بحال من الاحوال مستعملة فى ظواهرها بل تكون مؤولة وعلىٰ ذلك يكون ابن تيميةؒ قد فر من التاويل ليقع فى تاويل آخر وفر من التفسير المجازى ليقع فى تفسير مجازى آخر"

لیکن ذرا ٹھہرئے ان الفاظ کی اصل وضع حسی معنی کے لیے ہوئی ہے اور اگر ان کا اطلاق کسی دوسرے معنی پر کیا جائے خواہ وہ معلوم ہو یا مجہول تو ماننا پڑے گا کہ اصل معنی میں نہیں استعمال کیے گئے۔ نہ وہ ظواہر میں استعمال ہوئے بلکہ ان میں تاویل کر لی گئی ہے۔ جب یہ بات ہے تو مطلب یہ ہوا کہ امام

(۱) مختصر العلو ص ۱۶۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ابن تیمیہؒ نے ایک تاویل سے گریز کیا، تو دوسری تاویل میں گر پڑے یعنی وہ مجازی تفسیر سے بھاگے ہی تھے کہ پھر دوسری مجازی تفسیر میں مبتلا ہو گئے۔"(۱)

ہمارے نزدیک یہ اعتراض سراسر فاسد ہے۔ مگر اس کو سمجھنے کے لیے ذرا تفصیل کرنے ضرورت ہے

(۱) پہلی بات یہ ہے کہ یہ بات ہی درست نہیں ہے کہ ان الفاظ کی وضع حسی معنوں کے لیے ہوئی ہے۔ ہم ایک مثال سے اپنی اس بات کی وضاحت کرنا چاہیں گے۔ عام طور پر کاھل اھل لغت کے ہاں ''رحمت'' کا ترجمہ رقۃ القلب یا پھر راغبؒ کے الفاظ میں الرحمۃ رقۃ تقتضی الاحسان ہے۔ اس لیے پھر یہ لوگ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں اس لفظ کا استعمال ''مجاز'' ہے۔ مگر امام سکونی نے التمیز میں ''رحمت'' کو مجاز سے تعبیر کرنے کو ''نزعہ اعتزالیہ'' قرار دیا ہے۔ محمود آلوسیؒ لکھتے ہیں:

"بل قد نطق الامام السکونی فی کتابه التمییز بان جعل الرحمة مجازا نزعة اعتزالية قد حفظ الله تعالیٰ منها سلف المسلمين وائمة الدين فانهم اقروا ما ورد علیٰ ورد واثبتوا لله تعالیٰ ما اثبته له نبيه ﷺ من غير تصرف فيه بكناية او مجاز"(۲)

اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ رحمت کو اللہ تعالیٰ کے حق میں مجاز قرار دینا اعتزال کا شاخسانہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ہمارے سلف کو اس ؒسے محفوظ رکھا ہے۔ کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے وہ صفات بغیر مجاز و کنایہ کے ثابت کرتے تھے۔ جن کو نبی علیہ السلام نے ان کے لیے ثابت کیا تھا۔ اب خود محمود آلوسیؒ کی بات ملاحظہ ہو:

"فلان كون الرحمة فی اللغة رقة القلب انما هو فينا وهذا لا يستلزم ارتكاب التجوز عندا اثباتها لله تعالیٰ لانها حينئذ صفة لائقة بكمال ذاته كسائر صفاته ومعاذ الله تعالیٰ ان تقاس بصفات المخلوقين واين التراب من رب الارباب ولوا وجب كون الرحمة فينا رقة القلب ارتكاب المجاز فی الرحمة الثابتة له تعالیٰ لاستحالة اتصافه بما نتصف به فليوجب كون الحياة والعلم والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر مانعلمه منها فينا ارتكاب المجاز ايضا فيها اذا اثبت لله تعالیٰ وما سمعنا احدا قال بذالك ما ندری ماالفرق بين هذه وتلك وكلها بمعانيها القائمة فينا يستحيل وصف الله تعالیٰ بها فاما ان يقال بارتكاب

(۱) حیات شیخ الاسلام، ص ۴۳۲۔ (۲) روح المعانی، ص ۶۳، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



المجاز فيها كلها اذا نسبت اليه عزشانه او يتركه كذالك واثباتها له حقيقة بالمعنىٰ اللائق بشانه تعالىٰ ......فالقول بالمجاز فى بعض والحقيقة فى آخر لااراه الا تحكما بحتاً"(۱)

اس بات کا خلاصہ یہ ہے کہ "رحمت" کا مفہوم اگر رقۃ القلب ہے تو وہ ہماری نسبت سے ہے۔ اللہ تعالیٰ کی نسبت سے نہیں ہے اور جب بات یوں ہے تو ارتکاب مجاز لازم نہیں آتا اور اگر رحمت کا ہم میں رقۃ القلب ہونا اللہ تعالیٰ کے لیے رحمت ثابتہ میں ارتکاب مجاز کا موجب ہو جائے کیونکہ ان کا اتصاف اس چیز سے جس سے ہم متصف ہیں مستحیل ہیں۔ تو پھر حیات، علم، ارادہ، قدرت، کلام، سمع اور بصر سب میں مجاز کے ارتکاب کو واجب قرار دیدیں کیونکہ وہ سارے ان معانی کے حامل ہیں۔ جو ہمارے ساتھ قائم ہیں جب ان کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو جائیں۔ ہم تو ان دونوں کے درمیان فرق نہیں جانتے کہ کیا ہیں؟ یا تو سب کو مجاز قرار دیا جائے جب اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہیں اور یا پھر سب کو اس حقیقت پر چھوڑ دیا جائے۔ جو اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق اور مناسب ہیں۔ پس بعض میں مجاز کا قول کرنا اور بعض میں حقیقت کا قول کرنا خالص تحکم ہے میرے نزدیک ممکن ہے۔ کچھ لوگ "جرکسی" سے متاثر ہوں۔ اس لیے ایک دوسرے متفق علیہ محقق کی بات ملاحظہ ہو۔ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں:

"وهل وصفه تعالىٰ بالرحمة حقيقة او مجاز عن الانعام او عن ارادته لانها من الاعراض النفسانية المستحيلة عليه تعالىٰ فيراد غايتها؟ المشهور الثاني۔ لان الرحمة التى هى من الاعراض هى القائمة بنا ولا يلزم كونها فى حقه تعالىٰ كذالك حتىٰ يكون مجازا كالعلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات معانيها القائمة بنا من الاعراض ولم يقل أحدانها مجاز فى حقه تعالىٰ۔"(۲)

ایسی ہی بات ہم نے حکیم الھند سے بھی پہلے نقل کی ہے۔ ان کی اور آلوسیؒ و شامی کی اس بات کو ذہن میں رکھ کر ایک معاصر جہمی کی درج ذیل عبارت مطالعہ کریں۔

"رحمت، غضب اور فرح وغیرہ ایسے الفاظ ہیں۔ جن کا ظاہری مطلب وہ نفسی کیفیات ہیں جو ان کے اسباب پائے جانے پر ثابت ہوتی ہیں۔ اشاعرہ و ماتریدیہ جو اصل اہل سنت ہیں۔ وہ نصوص میں مذکور ان صفات کو مانتے ہیں لیکن ان کا ظاہری مطلب مراد نہیں لیتے اور ان کے حقیقی معنی کو اللہ

---

(۱) ایضاً۔ (۲) ردالمختار ص [illegible] ج ا۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔ ان کے برخلاف سلفی حضرات اللہ تعالیٰ کے لیے ان کا ظاہری معنی لیتے ہیں۔ البتہ اللہ تعالیٰ میں پائی جانے والی ان نفسی کیفیات کے ساتھ مشابہت کی نفی کرتے ہیں۔''(۱)

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

''اشاعرہ و ماتریدیہ کے بارے میں بار بار یہ تاثر دینا کہ وہ ان صفات فعلیہ کے منکر ہیں۔ بہت ظلم ہے کیونکہ ان کے متقدمین ہوں یا متاخرین سب ہی قرآن و حدیث میں مذکور ان صفات فعلیہ کو خواہ وہ ضحک (ہنسنا) ہو رحمت، غضب ہو یا استہزاء وغیرہ ہو، سب کو مانتے ہیں۔ پھر متقدمین ان کے ظاہری حقیقی معنی نہیں لیتے، کیونکہ وہ تو بدلنے والی اندرونی و نفسی کیفیات ہیں۔ بلکہ ان کو صفات مانتے ہیں اور ان کے معنی اور انکی حقیقت کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔ متاخرین بھی متقدمین ہی کے قول کو ترجیح دیتے ہیں لیکن سلفیوں اور دیگر گمراہوں کے مقابلے میں ایسی تاویل کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہو۔''(۲)

احباب آلوسیؒ کی عبارت میں ''ماسمعنا احدا قال بذالک وماندری ما الفرق بین ھذہ وتلک'' کو خاص طور پر یاد رکھیں۔

اس بحث سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان الفاظ کا وضع حسی معنوں کے لیے نہیں ہے گویا اھل لغت نے ان الفاظ کے معانی انسانوں کی نسبت سے وہ لکھے ہیں۔ مگر جب ان کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو تو پھر وہ معانی نہیں ہوتے ہیں۔ ''رحمت'' کے بارے میں اس تحقیق کو یاد رکھنے سے اس جہمی قاعدے کا صفایا ہوگیا ہے جس کے بارے میں ہم نے بیضاویؒ و رازیؒ کے اقوال پیش کیے تھے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

''وهذه الاسمآء والصفات لم توضع لخصائص المخلوقين عندا الاطلاق ولا عندالاضافة الى الله ولكن عند الاضافة اليهم ''(۳)

یعنی ان اسماء کی تین حالتیں ہیں مطلق ذکر ہو جائیں۔ بندوں کی طرف مضاف ہو جائیں اللہ تعالیٰ کی طرف مضاف ہو جائیں۔ ان آسماء و صفات کے یہ معانی صرف اس وقت ہوتے ہیں جب بندوں کی طرف ان کی اضافت ہو جائے۔ باقی دو صورتوں میں ان کا وہ معنی و مفہوم نہیں ہوتا ہے۔ حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں:

''ان الاسم والصفة من هذا النوع له ثلاث اعتبارات اعتبار من حيث هو مع قطع النظر عن تقييده بالرب تبارك وتعالىٰ او العبد الاعتبار الثانى

(۱) سلفی عقائد، ص ۱۵۹۔ (۲) سلفی عقائد، ص ۱۶۹۔

(۳) مجموع الفتاویٰ، ص ۱۲۵، ج ۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



اعتباره مضافا الی الرب مختصا به الثالث اعتباره مضافا الی العبد مقید ابه فما لزم الاسم لذاته وحقیقته کان ثابتا للرب والعبد وللرب منه مایلیق بکماله وللعبد منه مایلیق به "(۱)

یعنی اطلاق کی حد میں جو لوازم ان اسماء کے ساتھ لگے ہوتے ہیں تو وہ حین اضافت میں بندوں کے لیے بھی ثابت ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے لیے بھی۔ مگر ہر ایک کے لیے اپنے کمال کے شایان شان اور اس کے لائق و مناسب۔

مگر بندوں کی طرف مضاف ہونے کے وقت جو لوازم ان کے ساتھ لگ جاتے ہیں۔ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کے وقت واجب النفی ہوتے ہیں۔

"وما لزم الصفة لاضافتها الی العبد وجب نفیه عن الله کما یلزم حیاة العبد من النوم والسنة والحاجة الی الغذاء ونحو ذلك "(۲)

جہمیہ اہل سنت والجماعت پر اسی راستے سے حملہ آور ہوتے ہیں کہ بندوں کی طرف اضافت کے وقت جو لوازم ہوتے ہیں۔ وہ مطلقا ثابت مانتے ہیں۔ اسی تلبیس کی بنا پر اللہ تعالیٰ سے صفات کی نفی کر لیتے ہیں۔

"ان هذا..........انماتلزم الصفة من جهة اضافتها الی المخلوق لاتلزمها مضافة الی الرب تعالیٰ وهذا کسائر خصائص المخلوقین التی تطرقت الجهمیة بها الی نفی صفات الرب وهذا من جهلهم وتلبیسهم فان خصائص صفات المخلوقین لا تلزم الصفة مضافة الی الرب تعالیٰ کما لا یلزم خصائص وجودهم وذاتهم "(۳)

اس بحث سے وہ شبہ دور ہو گیا کہ شیخ الاسلامؒ لفظ کو غیر موضوع لہ میں استعمال کر رہے ہیں اور اصرار اس بات پر کر رہے ہیں کہ وہ حقیقی معنی ہیں۔ الحمد للہ رب العالمین

## جناب سلیم اللہ کا شبہ:

دیوبندیوں کے "استاذ المحدثین" نے اسی بات کو ایک اور انداز میں ذکر کیا ہے۔ ایک بار پھر اس کی تلخیص ملاحظہ ہو، جب صفات خبریہ کا اثبات کرتے ہو، تو اعضاء و جوارح ذہن میں آتے ہیں۔ پھر جب کیفیت کی نفی کرتے ہو تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ نفی کس چیز سے متعلق ہے؟ کیا وہ وجہ، ید، ساق کے مدلولات

(۱) بدائع الفوائد ص ۱۶۵، ج ۱۔ (۲) ایضا ص ۱۶۵، ج ۱۔

(۳) بدائع الفوائد ص ۳، ج ۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



سے متصف نہیں ہے؟ یا جوارح سے تو متصف ہیں مگر وہ دیگر حیوانات کے اعضاء کی طرح نہیں ہے۔ اگر پہلی صورت ہے تو پھر ایک مبہم بات ہے جس کا واضح مفہوم سامنے نہیں آتا۔ اگر دوسری صورت ہے تو پھر یہ جسمانیت کا اثبات ہے۔ گویا غیر مقلدین کا مسلک جدا اور نا قابل فہم ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ ہمارا مسلک نہ جسمانیت کا اثبات ہے اور نہ ہی نا قابل فہم ہے۔ ہم اس بات کی ذرا تفصیل کرنا چاہتے ہیں۔ پہلی بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ وہ الفاظ یعنی اسماء وصفات جن کا اطلاق اللہ تعالیٰ اور بندوں دونوں پر ہوتا ہے۔ تو بعض معتزلہ جیسے ابوالعباس ناشی اسے بندوں میں مجاز اور خالق میں حقیقت قرار دیتے ہیں۔ جھمیہ اور باطنیہ اسے اللہ تعالیٰ میں مجاز اور مخلوق میں حقیقت قرار دیتے ہیں۔ یعنی پہلے مذہب کے بالکل برعکس، لیکن جمہور علماء تمام طوائف کے اسے دونوں میں حقیقت قرار دیتے ہیں۔ مگر ہر ایک کے لیے اپنی شان کے مطابق، شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

"والناس تنازعوا فی هذا الباب فقالت طائفة کابی العباس الناشی من شیوخ المعتزلة الذین کانوا اسبق من ابی علی هی حقیقة فی الخالق مجاز فی المخلوق وقالت طائفة من الجهمیة والباطنیة والفلاسفة بالعکس هی مجاز فی الخالق حقیقة فی المخلوق وقال جماهیر الطوائف هی حقیقة فیهما وهذا قول طوائف النظار من المعتزلة والاشعریة والکرامیة والفقهاء واهل الحدیث والصوفیة وهو قول الفلاسفة لکن کثیرا من هولاء یتناقض "(۱)

اس مبحث میں ہم نے جناب تھانوی صاحب کی بات بھی پیچھے نقل کی ہے اور آلوسی، دسکوی اور شامی کی بات تو قریب ہی گزری ہیں۔ احباب اسی پر بھی ایک نظر ڈال دیں تاکہ آگے کی مبحث میں پھر آسانی رہے۔ دوسری بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ جھمی حضرات کہتے ہیں یا تو ان صفات کو معانی قرار دیدیں۔ جیسے معطلہ اور جھمیہ قرار دے رہے ہیں۔ یا پھر اسے اعضاء و جوارح قرار دیں جیسے مجسمہ کہتے ہیں۔ اگر ایسا نہیں کرتے تو پھر ہم اس کا تصور نہیں کر سکتے یہ نا قابل فہم ہے۔ ایک اور مذہبی مقلد لکھتے ہیں:

"ان ابن تیمیه لا یرضی ان یقول ان هذه معانی قائمة بذات الله کالقدرة والارادة فهذا عنده تعطیل او تاویل وکلاهما باطل ولا یرضی ان نقول انها اعضاء وابعاض وجوارح لان النص لم ینطق بهذا وهذا تشبیه

(۱) مجموع الفتاویٰ ص ۸۰، ج ۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



.........والحق أن فهم مراد ابن تیمیہؒ من هذا عسر عسیر"(۱)

یہ بات ''مذہبی مقلد'' نے ڈاکٹر محمد عیاش الکبیسی کی کتاب سے نقل کی ہے۔ جو ہمارے پاس نہیں ہے۔ ایسے ہی اعتراضات امام اہل سنت امام احمدؒ بن حنبل کی مذہب پر قرآن کے بارے میں ہوئے بلکہ بعض لوگوں نے تو کہا یہ کیا ہے ہم اگر کہیں کہ القرآن مخلوق ہے تو کہتے ہیں بدعت ہے۔ اور کہیں القرآن غیر مخلوق ہے تو بھی کہتے ہیں کہ بدعت ہے ہم کیا کریں؟ تو سید الفقہاء والمحدثین امام بخاریؒ نے لکھا کہ مذہب احمد دقیق ہے۔ اس لیے لوگ نہیں سمجھتے۔

"فاما احتج به الفريقان لمذهب احمد ويدعيه كل لنفسه فليس بثابت كثير من اخبارهم وربما لم يفهموا دقة مذهبه"(۲)

بعینہ یہی صورتحال اس مبحث میں بھی ہے۔ کہ سلفیوں کا مذہب دقیق ہے سردست اتنی بات سمجھنے کی ہے کہ اشاعرہ نے خود یہ بات لکھی ہے کہ کائنات میں یا تو اعراض ہیں یا پھر جواہر، پھران دونوں کے حدوث کا قول کیا ہے۔ تو جب ہمارے گردوپیش میں ثابت اشیاء صرف جواہر و اعراض ہیں۔ مگر ہم نہ اللہ تعالیٰ کو عرض قرار دیتے ہیں اور نہ ہی جسم و جوہر، مگر اس کے باوجود اس کو ثابت اور موجود مانتے ہیں حالانکہ موجودات ہمارے نزدیک یہی دو ہیں۔ تو پھر صفات خبریہ اگر معنی بھی نہ ہو اور اعضاء و جوارح بھی نہ ہو تو اس میں کیا استحالہ ہے؟ پھر صفات موجودات میں صرف اجسام و جواہر سے قائم و متعلق ہوتے ہیں۔ اس ذات سے جو نہ جسم ہے اور نہ جوہر کس طرح قائم ہو گئے؟۔ پھر ''علم'' جب جسم کی صفت ہو تو وہ ادراک ہوتا ہے جب اس ذات سے متعلق ہوں جو نہ جسم ہے نہ جوہر ہے تو پھر وہ کس طرح ادراک ہوتا ہے؟ س بات کو شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے بیان فرمایا ہے کہ

"واذا كنت تقر بان له ذاتا حقيقة ثابتة فى نفس الأمر مستوجبة لصفات الكمال لا يماثلها شيء فسمعه وبصره وكلامه ونزوله واستواء ه ثابت فى نفس الامر وهو متصف بصفات الكمال التى لا يشابهه فيها سمع المخلوقين وبصرهم وكلامهم ونزولهم واستواء هم"(۳)

یعنی جب لوگ اللہ تعالیٰ کو اپنے اس تصور کے خلاف جو انہوں نے صفات الٰہی کی نفی کے لیے قائم کر رکھا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے وجود کو مانتے ہیں۔ تو یہ بات بہت تعجب انگیز ہے کیونکہ اگر یہ تصور و خیال درست ہے

(۱) لامذہبیت، ص ۲۰۱۔ (۲) خلق افعال العباد، ص ۹۹۔

(۳) التدمریہ، ص ۴۵۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



تو اللہ تعالیٰ کی بھی نفی کرنی چاہیے اور اگر یہ تصور وجود باری تعالیٰ کے باب میں متروک ہے تو صفات میں کیوں اسے ترک نہیں کیا جا سکتا ہے؟ گویا لوگ وجود باری تعالیٰ اور ذات الٰہی کا اجمالی تصور کر لیتے ہیں اور ایمان کے لیے ''اجمالی'' تصور بھی کافی ہے۔ ہم یہی بات صفات کے بارے میں کرتے ہیں۔ ذات الٰہی کے بارے میں اشاعرہ تفویض نہیں کرتے، تو صفات کے بارے میں بھی درست نہیں ہے۔ ''تفویض'' اگر فہم اجمالی کے ساتھ ہو اور ''ظاہر'' کی نفی نہ ہو تب ابن تیمیہ اس کی نفی نہیں کرتے ہیں کیونکہ ان کی رائے بھی یہ ہے کہ ہم صفات کی کنہ و کیفیت کو نہیں جانتے ہیں۔ مگر اشاعرہ حقیقی معنیٰ کی نفی کرتے ہیں اور مجازی معنیٰ کی تفویض کرتے ہیں۔ اس لیے ڈاکٹر عیاش کا یہ شکوہ بالکل بے جا ہے کہ

''ولا يرضى (ابن تيميه) ان نسكت ونفوض الامر الى الله لان هذا تجهيل والحق فهم مراد ابن تيميه من هذا عسر عسير۔''(۱)

سلف اگر بقول اشاعرہ تفویض کرتے بھی تھے تو ''ظاہر'' معنیٰ کی تفویض کرتے تھے، مگر اشاعرہ حقیقی معنیٰ (جو انہوں نے متعین کیا ہے) کو نفی کر کے مجازی معنیٰ کی تفویض کرتے ہیں۔ اچھا ہم ''اجمالی مفہوم'' کی بات کر رہے تھے۔ ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ اور مخلوق میں کچھ نہ کچھ مشابہت تو ہے کیونکہ آیت میں لیس كمثله شيء وهو السميع البصير (۲) میں مثلیت کی نفی کے بعد اللہ تعالیٰ نے اپنے کو ''سمیع و بصیر'' قرار دیا ہے۔ یہ بات تو ہم نے پہلے لکھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ادھر ان دو صفات کو کیوں منتخب کیا ہے؟ اگرچہ ''متکلمین حضرات'' نے اس پر کچھ بھی غور نہیں کیا ہے اور انسان بھی ''سمیع و بصیر'' ہے۔ تو کچھ مشابہت پیدا ہوگئی ہے۔ اب یہاں تین صورتیں ہیں یا تو مشابہت فی الكيف مراد ہوگی یا پھر مشابہت فی معنی الصفة، پہلی بات تو سلف کے اجماع سے مراد نہیں ہو سکتی ہے۔ دوسری بات میں پھر دو صورتیں ممکن ہیں یا پھر مشابہت فی تمام المعنیٰ ہے یا پھر فی اصل المعنیٰ ہیں۔ جس سے کچھ نہ کچھ مفہوم ذہن میں آتا ہے جس کو ہم نے ''اجمالی مفہوم'' سے تعبیر کر دیا۔

شیخ صالح ابن عبدالعزیز فرماتے ہیں:

''فنفى المماثلة فى آية الشورىٰ واثبت اشراكا فى الصفة واذا قلت اشتراكا ليس معنىٰ ذلك انها من الاسماء المشتركة فى الصفات لكن اثبت اشتراكا فى الوصف يعنى شركة فيه فالانسان له ملك والله له الملك والانسان له سمع والله له سمع والانسان له بصر والله له

(۱) لامذہبیت، ص ۲۰۱۔
(۲) الشوریٰ: ۱۱۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



بصروهذا الاثبات فيه قدر من المشابهة لانها مشابهة في اصل المعنىٰ وليست مشابهة في تمام المعنىٰ ولا في الكيفية فتحصل من ذلك ان المتشابهه ثلاثة اقسام الاول مشابهة في الكيفية وهذا ممتنع الثاني مشابهة في اصل معنى الصفة وهو مطلق المعنىٰ وهذا ليس بمنفي الثالث مشابهة في تمام الاتصاف ودلالة الفاظ علىٰ المعنىٰ بكمالها وهذا ممتنع ايضا"(۱)

بالکل اسی طرح ذات الٰہی اور وجود الٰہی کا مفہوم ذہن میں آتا ہے۔ہم وجود اور ذات صرف اعراض و اجسام کو جانتے ہیں ان کے لوازم تو ساتھ ہوتے ہیں۔مگر اجمالی مفہوم وجود و ذات کا بے لوازم اجسام و اعراض ہمارے ذہن میں آتا ہے۔ جو پھر ہم اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کرتے ہیں۔مگر اس مفہوم سے انسانی خصائص قطعی منفی ہوتے ہیں۔اس مبحث سے جناب عالی کا شبہ امید ہے حل ہو گیا ہوگا۔مگر ہم یہاں یہ بحث کسی اور طریقے سے بھی کرتے ہیں تاکہ شائبہ شبہ بھی ذہن میں نہ رہے۔ہم بھی جناب عالی سے یہی بات کرتے ہیں کہ جب آپ سمع ،بصر، ارادہ، کلام وغیرہ کا نام لیتے ہیں۔تو ذہن میں آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات نہ صرف جسم رکھتی ہے بلکہ اعضاء و جوارح سے بھی متصف ہیں۔لیکن جب آپ پھر کیفیت کی نفی کرتے ہیں تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اللہ تعالیٰ ان صفات کے مدلولات سے متصف نہیں ہے یا وہ اعضاء و جوارح تو رکھتے ہیں،مگر تمام حیوانات کے اعضاء و جوارح سے الگ ہیں؟اگر پہلی صورت ہے تو یہ الفاظ کے ہیر پھیر میں سرگرداں اور کسی نتیجہ تک پہنچنے سے قاصر رہنے کا لازمہ ہے کیونکہ ایک چیز کے اثبات کے بعد نفی سے کوئی واضح مفہوم سامنے نہیں آتا ہے اور اگر دوسری صورت ہے تو پھر جسمانیت سے جان بچانا محال ہے۔ کیونکہ آپ نے صرف ہیت،شکل اور نوعیت کو نفی کیا ہے۔اعضاء و جوارح تو ثابت ہیں جو سمع و بصر اور ارادہ و کلام کے مدلولات ہیں۔وجہ یہ ہے کہ بصر صرف اور صرف شحمہ ہوتا ہے۔سمع صرف کان اور کان کے سوراخ سے ہوتا ہے۔ارادہ نفع کے جلب کرنے اور مضرت کے دفع کرنے کا نام ہے اور کلام صرف لسان اور شفتین سے ادا ہوتا ہے۔شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"فان قالوا الغضب هو غليان دم القلب لطلب الانتقام والوجه هو ذوالانف والشفتين واللسان والخد او نحو ذلك قيل لهم ان كنتم تريدون غضب العبد ووجه العبد فوز انه ان يقال لكم ولا يعقل بصر الا

(۱) الفتاوی الحمویہ ،ص۱۴۳،ج۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ما كان بشحمة ولا سمع الا ما كان بصماخ ولا كلاما الا ما كان بشفتين ولسان ولا ارادة الا ما كان لاجتلاب منفعة او استدفاع مضرة وانتم تثبتون للرب السمع والبصر والكلام والارادة على خلاف صفات العبد فان كان ما تثبتونه مماثلا لصفات العبد لزمكم التمثيل وان كنتم تثبتونه علىٰ الوجه اللائق بجلال الله تعالىٰ من غير مماثلة بصفات المخلوقات فاثبتوا الجميع علىٰ هذاالوجه ولا فرق بين صفة وصفة "(۱)

خلاصہ اس مبحث کا یہ ہوا کہ جو اعتراض ہم پر جناب سلیم اللہ صاحب نے وارد کیا ہے وہ خود ان پر بھی وارد ہے کہ وہ سمع و بصر وغیرہ کا ظاہر مفہوم لیتے ہیں اور سمع و بصر تو انسان میں محض اعضاء اور جوارح ہیں۔ یہ بات خود ان کے اہل مذہب کی تسلیم شدہ ہے۔ لہٰذا جو جواب وہ ہمیں مرحمت فرمائیں گے وہی جواب ہماری طرف سے بھی سمجھ لیجئے۔ ہم دوبارہ کیا محنت کریں گے۔ وللعاقل تکفیہ الاشارہ۔ ممکن ہے وہ باصر کاظمی کی زبانی کہیں

صاف اظہار ہو اور وہ بھی کم از کم دوبار ہم وہ عاقل ہیں جنہیں ایک اشارہ کم ہیں

## علامہ قرطبیؒ کا سہارا:

جناب سلیم اللہ صاحب نے آگے امام قرطبیؒ کی ایک عبارت کا سہارا لیا ہے۔ وہ ملاحظہ ہو:

"علامہ قرطبی رحمہ اللہ نے کیا خوب فرمایا ہے۔ صفات متشابھات میں تاویل سے پہلو تہی اختیار کر کے الفاظ کے ظاہری معنی کے درپے ہو جانے کا مطلب تو یہ ہوا کہ قرآن کریم کی آیات تضاد بیانی کا شکار ہے کیونکہ صفات متشابھات کے ظاہری معنی مراد لینے سے قرآن کی کئی آیات تضاد اور تناقض کا شکار ہوتی نظر آتی ہیں۔ مثلاً ثم استویٰ علی العرش (۲) اور وھو القاھر فوق عبادہ (۳) کا ظاہری معنی یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ حسی طور پر عرش پر بیٹھے ہیں اور جہت فوق میں ہے۔ لیکن مندرجہ ذیل آیتوں کے ظاہری معنی سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی عرش پر نہیں بلکہ اپنے بندوں کے ساتھ ہے۔ قال اللہ انی معکم (۴) اور کہا اللہ نے میں تمہارے ساتھ ہوں وھو معکم این ما کنتم (۵) اور وہ تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں تم ہو انی معکما اسمع واری (۶) میں تمہارے ساتھ سنتا ہوں اور دیکھتا

(۱) مجموع الفتاویٰ ص ۳۰، ج ۶۔ (۲) اعراف: ۵۴۔
(۳) انعام: ۱۸۔ (۴) المائدہ: ۱۲۔
(۵) الحدید: ۴۔ (۶) طٰہٰ: ۴۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ہوں۔ الم تر ان اللہ یعلم ما فی السموات والارض ما یکون من نجوی ثلاثۃ الا ھو رابعھم ولا خمسۃ الا ھو سادسھم ولا ادنی من ذلک ولا اکثر الا ھو معھم این ما کانوا(۱) تو نے نہیں دیکھا کہ اللہ کو معلوم ہے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے۔ کہیں نہیں ہوتا مشورہ تین کا جہاں وہ نہیں ہوتا ان میں چوتھا اور نہ پانچ کا جہاں وہ نہیں ہوتا ان میں چھٹا اور نہ اس سے کم اور نہ اس سے زیادہ جہاں وہ نہیں ہوتا ان کے ساتھ جہاں کہیں ہو" اگر مطلق تاویل بدعت ہے تو پھر اس میں تعارض و تناقض کا کیا حل؟"(۲)

جھمیوں کے "استاذ المحدثین" نے یہاں خوب ڈنڈی ماری ہے کہ فوقیت پر دو آیتیں پیش کی ہیں اور معیت پر چار، تاکہ لوگوں کو یہ تاثر دیا جا سکے کہ "معیت" کے نصوص زیادہ ہیں۔ پھر عقل و ہوش سے محروم "استاذ المحدثین" نے فوقیت کی دونوں آیات کا ظاہری معنی "حسی طور پر عرش پر بیٹھنے اور جھت فوق میں ہونے" کا کیا ہے اور معیت کے آیات کا ظاہری معنی "اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی اپنے بندوں کے ساتھ ہے" قرار دیا ہے۔ تو کیا یہ قرآن مجید میں تضاد نہیں ہے؟ جب کچھ آیات کا "ظاہری معنی" یہ ہوا کہ اللہ کی ذات جھت فوق میں ہے اور کچھ آیات کا "ظاہری معنی" یہ ہو کہ اللہ کی ذات بندوں کے ساتھ ہر جگہ ہیں تو کیا یہ تضاد قرآن میں نہیں ہے۔ سلفیوں کو تو چھوڑیئے۔ خود اللہ تعالیٰ کے کلام عظیم الشان میں تضاد و تناقض نکل آیا۔ آپ کے تاویل سے یہ اختلاف و تضاد ختم نہیں ہوتا ہے کیونکہ مخالفین کہیں گے کہ تم نے ہاتھ کی صفائی دکھائی ہے۔ ورنہ فی الحقیقت قرآنی آیات میں تضاد موجود ہے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ "لو کان من عند غیر اللہ لوجدوا فیہ اختلافا کثیرا" تو اب جھمیوں کے "استاذ المحدثین" نے اس میں اختلاف و تناقض کی نشان دہی کر دی ہے کہ کچھ آیات کا "ظاہری معنی" یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات جھت فوق میں ہے اور کچھ دیگر آیات کا مفہوم حقیقی اور "ظاہری معنی" یہ ہے کہ اس کی ذات بندوں کے ساتھ ہے۔ تو اب یہ قرآن اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہیں ہے۔ کیا فرماتے ہیں علماء امت بیچ اس مسئلے کے؟ یہ عبارت مغالطوں کا مجموعہ ہے جو جناب عالی نے قصدو عمدا پیدا کیے ہیں۔ تاکہ اپنی جھمیت کو ثابت کرنے کے لیے کوئی راستہ نکل آئے۔ ہم اس حوالے سے چند گزارشات پیش کرتے ہیں۔

## قرطبیؒ کی مان لیں:

جناب عالی نے قرطبیؒ کے ایک قول کا سہارا لیا ہے۔ ہم بھی قرطبیؒ کا ایک قول ان کے سامنے پیش کرتے ہیں۔ بعض علماء سے قرطبی نے نقل کیا ہے کہ وہ استوا کا مفہوم قھر اور غلبہ بتاتے ہیں مگر وہ اس کو رد

(۱) المجادلۃ: ۷۔ (۲) کشف البیان، ص ۱۷۶، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کرتے ہیں اور کہتے ہیں یہ "محل نظر" ہے۔

"قال بعض العلماء فی قوله تعالیٰ "الرحمن علی العرش استویٰ "(۱) ان المعنیٰ الرحمن علیٰ الملك مستو بمعنی غالب و قاهر كما قال فلما علونا واستوينا عليهم ......تركنا هم صرعیٰ لنصر وكاسر......وهذا القول فيه نظر وسيأتی وهو ينفی الجهة وهو كما قال الاخر......قد استویٰ بشر علیٰ العراق من غير سيف ودم مهراق وعلیٰ نفی الجهة الاكثرون من المتقدمين والمتاخرين فليس بجهة فوق عندهم "(۲)

یہ دیکھ لیں کہ جس قول کو قرطبیؒ نے محل نظر قرار دیا ہے۔ وہ جناب عالی نے یہ کہہ کر منتخب کیا ہے کہ "متاخرین سلف صالحین سے استویٰ علی العرش کی کئی تاویلیں منقول ہیں تاہم مشہور تاویل یہ ہے کہ استواء سے غلبہ و قبضہ مراد ہے۔"(۳)

آخر قرطبیؒ کی تحقیق کو کیوں درخور اعتناء نہیں سمجھا ہے؟ پھر قرطبیؒ نے اگرچہ اکثریت کا یہ قول نقل کیا ہے کہ وہ جہت کی نفی کرتے ہیں۔ مگر ساتھ ہی سلف طیب کا مذہب بھی یہ کہہ کر نقل کیا ہے کہ

"وقد كان السلف الاول لايقولون بنفی الجهة وينفون التكييف"(۴)

تو کیا مولوی جی اس کے اس قول کو مانتے ہیں؟ یا پھر اپنے "امام العصر جرکسی" کی طرح اسے قرطبی کا "سبق قلم" قرار دیں گے؟ جھمیہ کے امام العصر جرکسی نے لکھا ہے

"وذكر الجهة سبق قلم منه فلا يكون متمسك فيما ذكره القرطبی فی تفسير ه كيف وهو القائل فيه "متی اختص بجهة يكون فی مكان و حيز فيلزم الحركة والسكون "(۵)

حالانکہ یہ خط کشیدہ الفاظ انہوں نے متاخرین کے مذہب کے نقل کیے ہیں۔ پھر بالفرض انہوں نے اپنے الفاظ بھی نقل کیے ہیں۔ اس سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہو جائے گا کہ ان کی رائے سلف کی رائے سے الگ ہے۔ ان کی رائے سے آخر یہ کیسے لازم آیا کہ سلف بھی "جہت" کی بات نہ کریں۔ بہت سارے مجتہدین مختلف اعذار کی بنا پر سلف کی رائے کے خلاف رائے دیتے ہیں۔ تو کیا اس کا یہ مطلب ہوگا کہ اس

(۱) طٰہٰ:۵۔ (۲) الاسنیٰ ص ۲۱۹۔

(۳) کشف البیان ص ۱۷۳ ج ۱۔ (۴) ایضاً۔

(۵) العقیدۃ والکلام ص ۴۹۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



نے سلف کا جو قول نقل کیا ہے وہ ان کی رائے سے متفق ہو گا؟ ایسی بات صرف جہمی حضرات کی ''عقلیت جبارہ'' سے صادر ہو سکتی ہے۔ پھر جہت کی بات کو ''سبق قلم'' کس طرح قرار دے سکتے ہیں جب کہ وہ تفسیر کی طرح ''الاسنیٰ'' میں بھی موجود ہے؟ آگے پھر قرطبیؒ ابو الحسنؒ اشعری کا قول نقل کرتے ہیں کہ

"قال الشیخ ابو الحسن الاشعری اثبته مستویا علیٰ عرشه وانفی عنه کل استواء یوجب حدوثه وله قول آخر.........قال علماء نا وبقوله الاول قال الطبری وابن ابی زید وعبدالوهاب وجماعة من شیوخ الفقه والحدیث"(۱)

اس سے اشعریؒ کا مذہب بھی معلوم ہو گیا اور یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ امام طبریؒ، ابن ابی زیدؒ اور قاضی عبدالوہابؒ وغیرھم کا بھی یہ مسلک ہے۔ قرطبیؒ خود مالکی المذہب ہے۔ پھر اس نے اپنے مذہب کے علماء کا یہ قول نقل کیا ہے:

''قال علماء نا: یہی بات شیخ عزالدینؒ بن عبدالسلام نے بھی کی ہے کہ ابن ابی زیدؒ کے قول کا ظاہر مذہب قول بالجھۃ ہے۔ فاجاب الشیخ عزالدین بان ظاهره ما ذکر من القول بالجهة لانه فرق بین کونه علی العرش وکونه مع خلقه بعلمه''(۲)

پوری عبارت پہلے گزر چکی ہے مگر جہمیہ کے ''امام العصر جرکسی'' کہتے ہیں

"واما ما وقع فی کلام ابن ابی زید وابن عبدالبر مما یوهم ذلك فموؤل "(۳)

یہ اس کذاب کی تحقیقات ہیں۔ متقدم قرطبیؒ ابن ابی زید کا مذہب اپنے مذہب کے علماء کے مطابق ''علو علی العرش'' قرار دے رہے ہیں۔ مگر ''جہمی کذاب'' اسے مؤول قرار دے رہے ہیں۔ قرطبیؒ اور مالکی علماء اور ابن عبدالسلام کے بالمقابل ان کی چیخ وپکار کو کون سنتا ہے؟ ہم نے آگے کسی مقام پر اس بات کے اور دلائل بھی دیئے ہیں۔ ہمارا مطلب ادھر یہ تھا کہ ان ائمہ ثلاثہ اور اشعری کا بھی قرطبیؒ نے ''فوقیت باری تعالیٰ'' کا قول نقل کیا ہے۔ کیا حضرت یہ قول ان کا مانتے ہیں؟ آگے پھر ابو الحسن اشعریؒ کے ''موجز'' کے حوالے سے لکھا ہے کہ

"ثم قال ابو الحسن وجوابی علیٰ الاول وهو ان الله سبحانه مستو علیٰ عرشه وانه فوق الاشیاء وانه بائن منه بمعنی انه لا تحله ولا یحلها ولا

---

(۱) الاسنیٰ ص ۲۴۰۔ (۲) الفتاویٰ الحدیثیہ ص ۱۵۶۔

(۳) العقیدۃ والکلام ص ۴۹۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



یما سہا وقال ابو الحسن فی آخر الفصل بعد کلام کثیر مع المعتزلہ وعلی الایات ومما یدل علی ان اللہ فوق الاشیاء وانہ مستو علی عرشہ کما اخبر فی کتابہ عن نفسہ وان المسلمین یشیرون بالدعاء الی السماء والی جہۃ العلو ولا یشیرون الی جہۃ الارض وھذا اجماع منہم "(۱)

یعنی ابوالحسن اشعریؒ نے لکھا ہے کہ اول جھت پر میرا جواب یہ ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ اپنے عرش پر مستوی ہے اور تمام اشیاء کے اوپر ہے۔ اس معنیٰ میں کہ نہ اشیاء ان میں حال ہوتے ہیں اور نہ وہ ان میں حال ہوتا ہے اور نہ ہی وہ ان کے مماس ہوتے ہیں۔ پھر فصل کے آخر میں معتزلہ کے ساتھ بہت کلام کیا ہے۔ پھر لکھا ہے کہ ان دلائل میں سے جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تمام اشیاء کے اوپر ہیں اور وہ اپنے عرش پر مستوی ہے جیسا کہ انہوں نے اپنی کتاب میں اپنی ذات سے خبر دی ہے۔ وہ یہ ہے کہ تمام مسلمان دعاء میں آسمان کی طرف اور اوپر کی جھت میں اشارہ کرتے ہیں اور زمین کی جھت کی طرف اشارہ نہیں کرتے، یہ ان کی طرف سے (فوقیت باری تعالیٰ پر) اجماع ہے۔

کیا فرماتے ہیں دیوبندیوں کے ''استاذ المحدثین'' قرطبیؒ تو فوقیت باری تعالیٰ پر ''اجماع'' کا دعویٰ کر رہے ہیں اور اس کو ابوالحسن اشعریؒ سے نقل کر رہے ہیں۔ ہمیں امید ہے کہ وہ کم از کم قرطبیؒ کے مقام و مرتبہ کا لحاظ کریں گے۔ یہی بات ابو سلیمان خطابیؒ سے بھی نقل کی ہے۔ لکھتے ہیں:

"وقد جرت عادۃ المسلمین وعامتہم بان یدعوا ربہم عند الابتہال والرغبۃ الیہ ویرفعوا ایدیہم الی السمآء وذلک لاستفاضۃ العلم عندہم بان المدعو فی السمآء سبحانہ "(۲)

یہ اقوال چند اکابر مذاہب کے قرطبیؒ نے نقل کیے ہیں اگر وہ اس پر اعتماد و تعویل کرتے ہیں تو ان کو بھی مان لیں کیونکہ ان میں فوقیت پر سلف کا اجماع بھی ہے اور اگر وہ ان کی اپنی رائے پسند کرتے ہیں تو ہم ان کے اقوال ''معیت'' کے حوالے سے ان کے سامنے رکھ دیں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ مولوی جی نے اپنی کتاب کے ص ۱۷۵ پر قرطبیؒ کی عبارت کا ترجمہ تو دیا ہے مگر جلد اور صفحہ کا پتہ نہیں دیا تاکہ بات مخفی رہے۔

ہمیں حافظ شیرازیؒ مرحوم کا قول یاد آگیا کہ

مصلحت نیست کہ از پردہ برون افتد راز ورنہ در مجلس رندان خبرے نیست کہ نیست

اچھا تو ہم کہنا چاہ رہے تھے کہ قرطبیؒ نے سورت حدید کی تفسیر میں لکھا ہے

(۱) الاسنیٰ ص ۲۲۱۔ (۲) الاسنیٰ ص ۲۲۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"جمع فی هذه الاية "استویٰ علیٰ العرش" وبین "وهو معکم" والاخذ بالظاهرين تناقض فدل علیٰ انه لا بد من التاويل والاعراض عن التاويل اعتراف بالتناقض "(۱)

قرطبیؒ نے یہاں صرف تاویل کی ضرورت کی بات کی ہے اور کہا ہے کہ تاویل سے اعراض تناقض کا اعتراف ہے۔ ہمارے نزدیک قرطبیؒ کی یہ بات بالکلیہ غلط ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے کلام میں تناقض ہے۔ ہم اس کو تاویل سے درست کرنا چاہتے ہیں۔ اس قول کے غلط ہونے کی بہت ساری وجوہات ہیں۔ ہم تنبیہ کے لیے صرف ایک وجہ ذکر کرتے ہیں۔ کہ اگر بات ایسی ہے تو پھر کفار کو تناقض او رتضاد کا اعتراض کرنا چاہیے تھا کہ قرآن میں موجود ہے۔ لہٰذا یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہیں ہے، مگر پوری اسلامی تاریخ میں ایسی کوئی بات موجود نہیں ہے تو اس کا یہ مطلب ہوا کہ تضاد اور تناقض ان آیات کے درمیان موجود نہیں ہے یہ جھمیوں کے مصنوعی اعتراضات ہیں۔ جن سے وہ ہمیں مرعوب کرنا چاہتے ہیں۔ آخر جھمیوں کے علاوہ کس احمق نے یہ بات کی ہے کہ آیات ''معیت'' کا ظاہر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر بندے کے ساتھ ذاتا موجود ہے؟ ذرا سلف طیب میں کسی کا نام تو لیں نا؟ دیکھئے امام ابو جعفر طبری لکھتے ہیں:

"وهو معکم این ما کنتم "يقول وهو شاهد لکم ايها الناس اينما کنتم يعلمکم ويعلم اعمالکم و متقبلکم ومثواکم وهو علی عرشه فوق سماواته السبع"(۲)

''وہ تمہارے ساتھ ہیں (علم و قدرت کے لحاظ) جہاں بھی تم ہو'' یعنی وہ تمہیں دیکھتا ہے اے لوگوں جہاں بھی تم ہو، تمہیں جانتا ہے اور تمہارے اعمال کو جانتا ہے اور تمہارے مقامات گردش و قرار کو جانتا ہے۔ باوجود اس کے کہ وہ سات آسمانوں کے اوپر عرش پر موجود ہے۔

www.kitabosunnat.com

ایک دیوبندی محقق نے بھی اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ

''علامہ (ابن) عثیمینؒ نے اپنے کلام میں تحکم اور دھونس سے کام لیا ہے۔ نصوص خواہ قرآن کی ہوں یا حدیث کی ہوں۔ ان کو فاسد نہ لازم ہوتا ہے اور نہ ہوسکتا ہے۔ لیکن لوگ ان نصوص کو جو معنی دیتے ہیں۔ وہ اگر غلط ہوں تو فاسد معنی لازم آجاتے ہیں۔''(۳)

مگر صاحب کو صفات خبریہ کے معانی کا خیال نہیں رہا۔ اگر رہتا تو وہ اپنے پاؤں پر کلہاڑی نہ رکھتے

(۱) الجامع، ص۳۰۴، ج۱۷۔ (۲) جامع البیان، ص۲۶۲، ج۱۰۔

(۳) سلفی عقائد، ص۲۱۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کیونکہ خود انہوں نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک وہ صفات جن کا ظاہر معنیٰ اللہ کی شان سے بعید ہے یہ متشابہ صفات کہلاتی ہیں۔ مثلاً ید، وجہ، قدم اور رحمت (دل کا نرم پڑنا اور پسیجنا) اور غضب (دل کا ابال) اور استواء علی العرش (اللہ تعالیٰ کا عرش پر قرار پکڑنا یا بلند ہونا) اور آسمان دنیا پر نزول۔"(۱)

ڈاکٹر صاحب کے اصول کے مطابق ان صفات کے ظاہری معنیٰ اگر اللہ تعالیٰ کی شان سے بعید لگتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جھمیوں نے ان نصوص کے غلط معانی لیے ہیں۔ اگر وہ وہی معانی لیتے جو سلف طیب نے لیے ہیں تو وہ کبھی اللہ کی شان سے بعید نہ ہوتے۔"

## آیات میں تناقض نہیں:

ہمارے نزدیک ان آیات کے درمیان کوئی تناقض اور تضاد نہیں ہے یہ جھمیوں نے زور زبردستی سے پیدا کیا ہے۔ ورنہ ہر عاقل آدمی یہ جانتا ہے کہ آیات معیت سے معیت بالعلم والقدرۃ مراد ہے۔ یہ بات صرف ہم نہیں کرتے ان کے اپنے اکابر نے کی ہے۔ جناب رازیؒ لکھتے ہیں:

"قوله تعالىٰ "وهو معكم اينما كنتم" وقوله تعالىٰ "ونحن اقرب اليه من حبل الوريد" وقوله تعالىٰ "مايكون من نجوىٰ ثلثة الا هو رابعهم" وكل عاقل يعلم ان المراد منه القرب بالعلم والقدرة الالهية "(۲)

اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان کہ "جہاں بھی تم ہو وہ تمہارے ساتھ ہے" اور یہ فرمان "کہ ہم اس کی شاہ رگ سے زیادہ اس کے قریب ہیں" اور اللہ کا یہ فرمان "نہیں ہوتا مشورہ تین کا جہاں وہ نہیں ہوتا ان میں چوتھا" ہر عاقل شخص جانتا ہے کہ اس سے مراد قرب قدرت اور علم کا ہے۔

خط کشیدہ الفاظ احباب نظر میں رکھیں ہمارا تو خیال ہے کہ قرطبیؒ تو بہرحال عقلاء میں شامل ہیں۔ درحقیقت جہلاء ان آیات میں تعارض اور تناقض سمجھتے ہیں۔ قرطبیؒ غالباً ان سے متاثر ہو گئے ہیں کیونکہ غلبہ اور کثرت تو جہلاء کی ہی ہے۔ ابو حامد غزالیؒ لکھتے ہیں:

"وهذا كقوله تعالىٰ "وهو معكم اين ما كنتم" فانه يخيل عند الجاهل اجتماعا مناقضا لكونه علىٰ العرش وعند العالم يفهم انه مع الكل بالاحاطة والعلم "(۳)

(۱) سلفی عقائد، ص ۱۰۴۔ (۲) اساس التقدیس، ص ۶۷۔

(۳) الاقتصاد، ص ۱۲۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



اس سے احباب کو اندازہ ہو گیا ہوگا کہ علامہ قرطبیؒ نے کوئی قابل مدح بات نہیں کی ہے۔ حضرت بلا وجہ اس کو ''خوب'' قرار دیے رہے ہیں۔ پھر قرطبیؒ نے بھی تو صرف یہ کہا ہے کہ

''الاعراض عن التاويل اعتراف بالتناقض''

مگر یہ بات تو نہیں کی ہے کہ ان دو قسم کی آیات میں کس قسم کی آیات مؤول ہیں؟ تو یہ بات تو ابھی گزری ہے کہ فوقیت باری تعالیٰ پر بقول ابوالحسن اشعریؒ اجماع امت ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ مؤول نہیں ہے۔ پھر سلف طیب سے بھی قرطبیؒ نے ایسا ہی قول نقل کیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ تاویل دوسری جانب میں ہے ہم نے تو اپنی بات اوپر لکھ دی ہے؟ مگر جو لوگ ''معیت'' کو احاطہ اور قدرت وعلم کے معنیٰ میں لینے کو تاویل قرار دیتے ہیں۔ تو وہی اکابر آیات معیت کو بالاجماع مؤول قرار دیتے ہیں۔ قرطبیؒ سے متقدم مفسر ابن عطیہؒ اندلسی فرماتے ہیں:

''وقوله ''وهو معكم اينما كنتم'' معناه بقدرته وعلمه واحاطته وهذه آية اجمعت الامة علىٰ هذا التاويل فيهاوانها مخرجة عن معنى لفظها المعهود''(۱)

یعنی اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کا یہ مطلب ہے کہ وہ بالعلم والقدرۃ تمہارے ساتھ ہیں۔ اس آیت میں اسی تاویل پر اجماع امت ہے کہ یہ معنی معہود الفاظ سے خارج ہے۔

یہاں امام ابن قدامہ کی بات بھی احباب ملاحظہ کریں جو ہم نے کہیں بالذات ان کی کتاب سے نقل کیے ہیں۔ یہاں بالواسطہ ملاحظہ ہوں:

''فان قيل فقد تاولتم آيات واخبارا فقلتم فى قوله تعالىٰ ''وهو معكم اين ما كنتم'' اى بالعلم ونحوا هذا من الآيات والاخبار فيلزمكم مالزمنا؟قلنا لم نتاول شيئا وحمل هذه الالفاظ علىٰ هذه المعانى ليس بتاويل لان التاويل صرف اللفظ عن ظاهره وهذه المعانى هى الظاهر من هذه الالفاظ بذليل انه المتبادر الى الافهام منها وظاهر اللفظ هو مايسبق الى الفهم منه حقيقة كان او مجازا ولذالك كان ظاهر الاسماء العرفية المجاز دون الحقيقة كاسم الراوية والضيعنة وغيرهما من الاسماء العرفية فان ظاهر هذا المجاز دون الحقيقة وصرفها الى

(۱) المحرر الوجیز، ص ۲۵۷، ج ۵۔

''محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ''

www.KitaboSunnat.com



الحقیقة یکون تاویلا یحتاج الی دلیل "(۱)

امید ہے کہ احباب کرام مولوی جی کے مغالطے کو سمجھ گئے ہوں گے اب ہم کچھ اور باتیں ان سے عرض کرنا چاہتے ہیں۔

## امام زاغونیؒ کا فرمان:

امام ابوالحسنؒ زاغونی نے استواء باری تعالیٰ پر تفصیل سے لکھا ہے۔ ایک جگہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص آیات "معیت" سے اللہ تعالیٰ کا ذاتاً ہر ایک کے ساتھ مراد ہونا لے لیں۔ اور استواء کی تاویل کریں اور یہ کہیں کہ آیات استواء اور آیات معیت دونوں اگر ظاہر پر محمول کریں تو تعارض و تناقض لازم آتا ہے۔ لہذا ہم آیات استواء کی تاویل کرتے ہیں:

"فان أمرنا هذه الایات علیٰ ظواهرها اقتضی ذلك ان یکون فی حالة واحدة علیٰ العرش فی السمآء ومعنا وهذا تناقض یفضی الی القول بالمحال وان کان بعضها یدخله التاویل دون بعض فلما منعتم التاویل من الاستواء علیٰ العرش واخر جتموه فی قوله"وهو معکم اینما کنتم" وما تنکرون علیٰ من عکس ذلك فیقول احمل هذا علیٰ ظاهره واتاؤل الاستواء فیتعارض القولان ویقف ما ذکرتم "(۲)

اس اعتراض کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ سلف طیب سے آیات معیت کی تاویل ثابت ہے۔ ہم نے سفیان ثوریؒ، امام مالکؒ، ضحاکؒ، امام احمدؒ، امام ابوحنیفہؒ، مقاتل بن سلیمانؒ، ابوبکر آجریؒ، ابوبکر بیہقیؒ کے اقوال دوسری جلد ص ۲۸۵، ج ۲ پر نقل کیے ہیں۔ احباب ایک بار پھر اسے ملاحظہ فرمالیں۔ تو جب سلف طیب سارے کے سارے آیات معیت کی تاویل پر متفق ہیں۔ تو ہم کیسے ان کے خلاف آیات استواء کو مؤول قرار دے سکتے ہیں؟ مگر امام زاغونیؒ کا جواب بھی ملاحظہ فرمالیں کہ آیات معیت کی تاویل اولیٰ ہے اس کی بہت ساری وجوہات ذکر کی ہیں۔ ا۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ آیات معیت کے ساتھ ایسا قرینہ لگا ہوا ہے کہ جو اس کو ارادہ ذات سے پھیر دیتا ہے۔ وہ "علم" ہے کہ جس سے ابتداء کی ہے۔

"منها انه قد اقترن بالایة قرینة تصرفها عن ارادة الذات ......فابتداء بذکر علم ما یلج فی الارض وما یخرج منا......وثنی بعلمه ثم عطف علیه قوله وهو معکم واذا کان فی الکلام مذکور ان ومعطوف حمل

(۱) محاسن التاویل، ص ۲۷، ج ۱۶۔ (۲) الایضاح، ص ۳۱۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



المعطوف علیٰ اقرب المذکورین الی المعطوف وھو ھا ھنا العلم وھذا اصل فی اللغة العربیہ۔"

پھر آیت نجویٰ کے بارے میں لکھا ہے

"فبدأ فی اول القصة بالعلم ثم عطف علیه قوله "وھو معھم اینما کانوا" فاقتضی ذلك بمقتضی العادة فی الخطاب ان یراد به العلم لانه اقرب المذکورین الی المعطوف وھذا ظاھر بین "(۱)

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ اگر آیات معیت کو ذات پر محمول کیا جائے تو پھر یا تو تعدد لازم آئے گا یا پھر تجزی کیونکہ ہر جگہ اگر وہی ذات ہے تو تجزی لازم ہے اور اگر دوسری ہے تو پھر تعدد لازم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اکابر اشاعرہ نے بھی ایسی بات نہیں کی ہے اور یہ بات تو جہمی حضرات بھی تسلیم کرتے ہیں کہ باطل لازم فاسد معنیٰ کے لینے سے آتا ہے۔ ڈاکٹر عبدالواحد لکھتے ہیں:

''اللہ اور رسول کے کلام کا جو واقعی معنیٰ ہو اس کو باطل معنیٰ لازم نہیں ہو سکتا۔ اگر کوئی باطل لازم آتا ہے۔ تو اس کی وجہ محض یہ ہوتی ہے کہ آدمی نے اور اس کے رسول کے کلام کا معنیٰ غلط لیا ہے۔''(۲)

امام زاغونیؒ فرماتے ہیں:

"ومنھا ان کونه بذاته معنا علیٰ الحقیقة أمر لا نقول به نحن ولا انتم لما قد دلت علیه الدلائل المانعة عندنا وعندکم فألزمنا القول بما دلت علیه الدلائل عندنا وعندکم علیٰ المنع من الزام استعمال أمر محال والتزام باطل ویکفی ھذا فی ابطال قول من یعکس ما ذکرنا "(۳)

(۳) اور تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ سب بندوں کے ساتھ بذاتہ موجود ہو جائیں۔ تو پھر وہ عالم کے اندر داخل ہوں گے اور عالم کے جوانب ان پر محیط ہوں گے تو جو لوگ احاطہ اور حصر کے وہم سے استواء علی العرش کی نفی کرتے ہیں۔ وہ حقیقتاً احاطہ پر کیونکر راضی ہیں؟ امام زاغونیؒ فرماتے ہیں:

"ومنھا ان کونه معنا بذاته یقتضی الکون فی جھة محیطة فان السموات والارض جھة محیطة بما فیھا وھو تعالیٰ متنزه عن الاحاطة به علما فاولیٰ ان یتنزه عن الاحاطة به حسا "(٤)

---

(۱) ایضاً۔ (۲) سلفی عقائد، ص ۲۱٦۔

(۳) الایضاح، ص ۳۱۳۔ (۴) ایضاً۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



اس بحث سے اس اعتراض کا فاسد ہونا احباب کرام نے معلوم کیا ہوگا۔ ہم آخری مغالطہ واضح کرنا چاہتے ہیں۔

## ہم تاویل کے قائل ہیں:

جناب سلیم اللہ صاحب نے اس بحث کی آخیر میں ایک جملہ لکھا ہے۔ جس سے وہ لوگوں کو یہ تاثر دینا چاہتے ہیں کہ سلفی ''تاویل'' کے منکر ہیں۔ مگر یہ بات ہم پر تہمت ہے۔ ہمارے اکابر نے مطلق تاویل کو کبھی ''بدعت'' نہیں کہا ہے۔ ممکن ہے ''اھل ظاہر'' میں سے کسی نے ایسی بات کی ہو۔ فقرہ یہ ہے ''اگر مطلق تاویل بدعت ہے۔ تو پھر اس تعارض وتناقض کا کیا حل ہے؟''(۱)

ہم نے تو اس کا حل پیش کیا ہے۔ امید ہے کہ شرف قبولیت حاصل کرلے گا ہم نے ''اھل ظاہر'' کی طرف اس بات کو بطور امکان اس لیے منسوب کیا ہے کہ ان کے سب سے بڑے محقق امام ابن حزم الظاھری بھی مطلق تاویل کے منکر نہیں ہے۔ وہ آیت کے ''ظاہر'' کو بلا دلیل چھوڑنے والوں پر تو سخت تنقید کرتے ہیں فرماتے ہیں:

"ولا یحل لاحد ان یحیل آیة عن ظاهرها ولا خبرا عن ظاهره لان الله تعالیٰ یقول "بلسان عربی مبین "(۲) وقال تعالیٰ ذاما لقوم "یحرفون الکلم عن مواضعه"(۳) ومن احال نصا عن ظاهره فی اللغة بغیر برهان من آخر او اجماع فقد ادعی ان النص لابیان فیه وقد حرف کلام الله تعالیٰ ووحیه الی نبیه عن موضعه وهذا عظیم جدا"(٤)

مگر وہ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ کسی دوسرے صحیح نص سے یا اجماع یقینی سے یا پھر ضرورت واقعی سے اس کو ''ظاہر'' سے پھیر دیا جائے۔ فرماتے ہیں:

"فالواجب ان لا یحال نص عن ظاهره الابنص آخر صحیح مخبر انه علیٰ غیر ظاهره فنتبع فی ذلك بیان الله تعالیٰ وبیان رسوله.........او باجماع متیقن کا جماع الامة.........او ضرورة مانعة من حمل ذلك علیٰ ظاهره"(٥)

(۱) کشف البیان، ص ۱۷۶ ج ۱۔ (۲) الشعراء: ۱۹۵۔
(۳) النساء: ۴۶، المائدۃ: ۱۳۔ (۴) النبذ، ص ۳۰۔
(۵) ایضاً۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



اس سے یہ بات یقینی ہو گئی ہے کہ ان تین دلائل کی بنیاد پر وہ بھی ''نص'' کو ظاہر سے پھیرنے کے قایل ہیں۔جس کا دوسرا نام ''تاویل'' ہے۔اس لیے ہم نے وہ بات بطور امکان لکھی تھی۔ہم تاویل کے قائل ہیں۔مگر جہمی حضرات نے سنن کو باطل قرار دینے اور محکمات کو متشابہات سے رد کرنے کے مختلف طریقے ایجاد کیے ہیں اوران طریقوں کو تاویل کے نام سے مسمّی کرتے ہیں۔ہمارے اکابر ایسے طریقوں پر تنقید کرتے ہیں تو یہ ہمیں ''تاویل'' کے منکر قرار دیتے ہیں۔حافظ ابن القیمؒ نے اس بات کی بہت ساری مثالیں پیش کی ہیں۔دوسری مثال احباب ملاحظہ فرمالیں:

"المثال الثاني ردهم المحكم المعلوم بالضرورة ان الرسل جاوا به من اثبات علو الله علىٰ خلقه واستواء ه علىٰ عرشه بمتشابه قول الله تعالىٰ"وهو معكم اينما كنتم[١] وقوله "ونحن اقرب اليه من حبل الوريد[٢] "مايكون من نجوىٰ ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم اينما كانوا"[٣] ونحو ذلك ثم تحيلوا وتمحلوا حتى ردوا نصوص العلو والفوقية بمتشابه"[٤]

اس عبارت سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ آیات معیت متشابہ ہیں۔ائمہ اہل سنت نے محکمات کی روشنی میں ان کا مفہوم معیتِ علمی اور معیت قدرت قرار دیا ہے۔تاویل پر ہم نے پیچھے مختصری بحث کی ہے یہاں بھی بطور اختصار گزارش کرتے ہیں۔کہ حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں:

"فالتاويل الصحيح هو القسمان الاولان وهما حقيقة المعنى وما يوؤل اليه فى الخارج او تفسير وبيان معناه وهذا التاويل يعم المحكم والمتشابه والامر والخبر"[٥]

پھر باطل تاویل کے اقسام بیان کر دیئے ہیں (۱) ایک وہ تاویل ہے کہ لفظ اس کا وضعاً احتمال نہ رکھے (۲) دوسری وہ ہے کہ لفظ مفرد طور پر تو اس کا محتمل ہو، مگر خاص صیغے میں جیسے تثنیہ اور جمع میں اس کا احتمال نہ رکھے، (۳) تیسری وہ تاویل ہے کہ کلام کسی خاص سیاق وسباق میں اس کا متحمل نہ ہو۔اگرچہ دوسری جگہ اس کا محتمل ہو۔(۴) چوتھی وہ تاویل ہے کہ لغت مخاطب میں اس زمانے میں مستعمل نہ ہو، اگرچہ

(۱) الحدید:۴۔ (۲) ق:۱۶۔

(۳) المجادلہ:۷۔ (۴) اعلام الموقعین، ص۲۱۰، ج۲۔

(۵) الصواعق المرسلۃ، ص۱۸۱، ج۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



بعد میں اصطلاح حادث میں وہ معنی موجود ہو۔ حافظؒ نے ان کی تفصیل مثالوں کے ساتھ کی ہے۔ ایک جگہ باطل پر رد کرتے ہوئے فرمایا کہ

"وهذا التاويل يبطل من وجوه كثيرة سنذكرها فى موضعها لولم يكن منه الا تكذيب رسول الله ﷺ لصاحب هذا التاويل لكفاه ...... والتاويل اذا تضمن تكذيب الرسول ﷺ فحسبه ذلك بطلانا واكثر تاويلات القوم من هذا الطراز وسيمربك منها ما هو قرة عين لكل موحد وسخنة عين لكل ملحد"(۱)

اس مبحث سے یہ بات صاف صاف ثابت ہوگئی ہے کہ سلفی تاویل کے مطلق منکر نہیں ہے۔ جناب عالی نے لوگوں کو غلط تاثر اور وہم دینے کی کوشش کی ہے۔

## قول مالکؒ سے استدلال:

جھمیوں کے جناب ''استاذ المحدثین'' آگے سلفیوں پر تنقید کے سلسلے کو دراز کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

''غیر مقلدین کا کہنا ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ صفات متشابہات کو حقیقی معنوں پر محمول کر کے اس کی کیفیت مجہول قرار دیتے تھے۔ چنانچہ ایک بار ان سے جب ''استواء'' کے متعلق دریافت کیا گیا تو انہوں نے واضح الفاظ میں فرمایا الاستواء غیر مجہول یعنی لفظ استوی کی دلالت اپنے معنی و مراد ''استقرار پر'' واضح ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ عرش پر مستقر ہیں۔ البتہ اس استقرار کی کیفیت مجہول ہے۔ علامہ آلوسی رحمہ اللہ نے اس فریب استدلال سے پردہ چاک کرتے ہوئے فرمایا کہ الاستواء غیر مجہول کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفت (قرآن وحدیث) میں مذکور ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ اس کا معنی و مراد استقرار معلوم ہے۔''(۲)

اس طبقے کے چھوٹے افراد ہوں یا بڑے اکابر، علم وحکمت کی حکایت میں قابل اعتبار قطعاً نہیں ہوتے ہیں۔ آلوسیؒ نے اس مبحث میں صرف یہ بات تو نہیں کی ہے بلکہ اور بھی بہت سے باتیں کی ہیں۔ دیکھئے جھمیوں کے ''استاذ المحدثین'' نے استواء کی ''تاویل'' کے بارے میں ''استیلاء اور غلبے'' کا مفہوم معتبر گردانا ہے۔ اور لکھا ہے

''متاخرین سلف صالحین سے (آیت) استوی علی العرش کی کئی تاویلیں منقول ہیں۔ تاہم مشہور تاویل یہ ہے کہ استواء سے غلبہ و قبضہ مراد ہے اور ''العرش'' تخت کو کہتے ہیں اور استوی علی العرش

(۱) الصواعق المرسلۃ، ص۱۹۲، ج۱۔ (۲) کشف البیان، ص۱۷۷، ج۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



اللہ تبارک وتعالیٰ کے کائنات پر مکمل قبضہ وقدرت اور اس کے حاکمانہ تصرف سے تعبیر ہے۔ کہ کائنات کی کوئی چیز اور کوئی گوشہ اس کے قبضہ قدرت اور تصرفات سے باہر نہیں۔"(۱)

محمود آلوسیؒ نے اس تاویل کے فریب کا پردہ یوں چاک کیا ہے۔

"وان تفسير الاستواء بالاستيلاء تفسير مرذول اذا القائل به لا يسعه ان يقول كاستيلاء نابل لا بد ان يقول هو استيلاء لائق به عز وجل فليقل من اول الامر هو استواء لائق به "(۲)

استواء کی تفسیر استیلاء سے کرنا ایک گھٹیا تاویل ہے کیونکہ اس "تاویل" کے قایل کے لیے اس بات کا جواز نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کا استیلاء اور غلبہ ہمارے استیلاء اور غلبے کی طرح قرار دے۔ بلکہ وہ لازماً یہ کہے گا کہ اللہ تعالیٰ کا غلبہ و استیلاء ان کی شان کے لائق ہے (تو جب وہ ایسا کرتے ہیں) پس اول وہلت سے یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے جیسا کہ ان کی شان کے لائق ہے۔

ہمیں امید ہے کہ جناب عالی "علامہ آلوسی" کی اس بات کو بھی قبول فرمالیں گے۔ یہ تو ہم صرف احباب کی توجہ دلانا چاہ رہے تھے۔ اصل بات اس مورد میں ہم یہ کہنا چاہ رہے تھے کہ آلوسیؒ نے استقرار کے قائلین کو بھی اپنے کلام میں متعین کیا ہے۔

"فمنهم من فسر العرش بالمعنى المشهور وفسر الاستواء بالاستقرار وروى ذلك عن الكلبى ومقاتل ورواه البيهقى فى كتابه الاسماء والصفات بروايات كثيره عن جماعة من السلف وضعفها كلها"(۳)

جناب سلیم اللہ نے "استقرار" کی نسبت "غیر مقلدین" کی طرف کر دی ہے۔ یہ بھی ہم قبول کر لیتے اگر جناب انصاف سے پورے کلام کو نقل کر لیتے مگر انہوں نے ایسا نہیں کیا ہے۔ صرف اپنے مطلب کی بات نقل کی ہے۔ آلوسیؒ نے آگے لکھا ہے:

"ثم ان هذا القول ان كان مع نفى اللوازم فالامر فيه هين وان كان مع القول بها والعياذ بالله تعالىٰ فهو ضلال واى ضلال "(٤)

تو کیا سلفی "استقرار" کے ساتھ مخلوق کے لوازم کے بھی قائل ہیں؟ کوئی کٹر سے کٹر متعصب جہمی بھی سلفی اہل علم سے یہ ثابت نہیں کر سکتا ہے کہ وہ عرش پر اللہ تعالیٰ کے جس "استقرار" کے قائل ہیں۔ اس میں وہ اللہ

(۱) کشف البیان، ص ۳۷۱، ج ۱۔ (۲) روح، ص ۳۷۵، ج ۴۔

(۳) روح، ص ۳۷۴، ج ۴۔ (۴) ایضاً۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



تعالیٰ کے لیے ''مخلوق'' کے استقرار کے لوازم بھی ثابت کرتے ہیں اور جب بات ایسی ہے تو پھر آلوسیؒ اس کو فالأ مرفیہ هین قرار دیتے ہیں۔

اگر غور و تأمل سے کام لیا جائے تو آلوسیؒ نے دبے الفاظ میں سلفیوں کی تائید کی ہے۔ الحمد للہ۔ ممکن ہے کوئی ہماری اس بات کو خلاف حقیقت جان لے۔ اس لیے اس بات کی ذرا تفصیل کرتے ہیں۔

آلوسیؒ ایک اور جگہ لکھتے ہیں کہ

''وعصم الله تعالىٰ اهل الحق مما ذهبوا اليه وعولوا فى عقائدهم عليه فاثبت طائفة ما ورد كما ورد مع كمال التنزيه المبراء عن التجسيم والتشبيه فحقيقة الاستواء مثلا المنسوب اليه تعالىٰ شانه لايلزمها مايلزم فى الشاهد فهو جل وعلا مستو علىٰ العرش مع غناه سبحانه و تعالىٰ عنه وحمله بقدرته العرش وحملته وعدم مماسته له اوانفصال مسافى بينه تعالىٰ وبينه ''(۱)

اللہ تعالیٰ نے اہل حق کو محفوظ کیا ہے۔ جس طرف ان کا ذہاب ہے اور جس بات پر انہوں نے عقائد میں اعتماد کیا ہے ان میں سے ایک گروہ نے اللہ تعالیٰ کے لیے وارد صفات کو جیسا کہ وارد ہیں۔ اسی طرح ثابت کیے ہیں کمال تنزیہ کے ساتھ جو تجسیم اور تشبیہ سے بری اور پاک ہے۔ پس اس استواء کی حقیقت جو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے۔ اس کو وہ چیزیں لازم نہیں ہوتی جو محسوسات میں مخلوق کے استواء کو لازم ہوتی ہیں تو اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے۔ باوجود اس بات کے کہ وہ اس سے مستغنی ہے اور انہوں نے اپنی قدرت سے عرش اور حملہ عرش کو اٹھایا ہوا ہے وہ عرش سے لگے ہوئے نہیں ہے اور نہ ہی ان کے اور عرش کے درمیان مسافتی انفصال ہے۔

یہ اپنے الفاظ میں آلوسیؒ نے سلف کی کتابوں کا خلاصہ بیان کیا ہے۔ آگے ایک اچھی بات لکھی ہے۔ احباب اسے بھی ملاحظہ فرمالیں

''ومتى صح للمتكلمين ان يقولوا انه تعالىٰ ليس عين العالم ولا داخلا فيه ولا خارجا عنه مع ان البداهة تكاد تقتضى ببطلان ذلك بين شىء وشىء صح لهولاء الطائفة ان يقولوا ذلك فى استواء ه تعالىٰ الثابت بالكتاب والسنة''(۲)

(۱) روح المعانی ص ۲۷۴، ج ۸۔ (۲) ایضاً۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



فریب کا پردہ یہاں آلوسیؒ نے چاک کیا ہے کہ اشاعرہ خود وہ بات کرتے ہیں جس کے بطلان پر بداہت فیصلہ دیتی ہے مگر دوسروں کے لیے وہ ایسی بات جائز نہیں قرار دیتے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے استواء کو کمایلیق بشانہ مان لیں؟ آگے پھر لوازم کی نفی کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"ومتی قالوا بنفي اللوازم بالكلية اندفع عنهم ما تقدم من الاعتراضات وحفظوا عن سائر الآفات"(۱)

ہم نے ان کی چند عبارتیں صرف اپنی بات کی تائید میں نقل کی ہے۔ آگے ان شاء اللہ تعالیٰ اور عبارتیں بھی مل جائیں گی۔

## آلوسیؒ کا ظاہر کردہ احتمال:

محمود آلوسیؒ نے استقرار کے قائلین کے جواب میں جو احتمال پیش کی ہے۔ اس پر جھمیوں کے "استاذ المحدثین" نے بہت خوشی منائی ہے حالانکہ یہ بات اتنی خوشی کے لائق نہیں ہے کیونکہ یہ محض ایک احتمال ہے۔ جس کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ خود آلوسیؒ نے اسے توڑ کر رکھ دیا ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

" ويبعد غاية البعد ان يخاطب الله تعالیٰ ورسوله ﷺ العباد فيما يرجع الى الاعتقاد بما لايدرى معناه "(۲)

یعنی یہ بہت بعید ہے کہ اللہ تعالیٰ اور ان کے رسول علیہ السلام لوگوں کو عقائد کے باب میں ایسے امور سے مخاطب کریں جن کا معنی سمجھ میں نہ آتا ہو۔ پھر ایک روایت پیش کی ہے جس میں اللہ تعالیٰ کے ضحک کی بات ہے تو عائشہ اماں اللہ کے رسول علیہ السلام سے پوچھتی ہے۔

"بابى انت وامى يارسول الله او يضحك ربنا؟ قال نعم والذى نفسى بيده انه ليضحك"

آلوسیؒ اس پر اپنا تبصرہ یوں کرتے ہیں:

"قلت لولم تفهم من ضحكه تعالیٰ معنى لم تقل ما قالت"(۳)

آگے پھر مجاہد اور ابو العالیہ سے رفع اور علو کا معنی نقل کیا ہے جو اس بات کی صریح دلیل ہے کہ وہ استواء کا معنی جانتے تھے۔ اسی لیے تو علو اور ارتفاع سے اس کی تفسیر کی ہے۔ ایسی ہی بات جوینیؒ نے بھی کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی فوقیت، استواء وغیرہ معلوم ہیں اور ثابت ہیں جیسا کہ حقیقت سمع و بصر معلوم اور ثابت ہیں۔ یہ

(۱) ایضاً۔ (۲) روح المعانی ص ۴۷۵، ج ۸۔

(۳) ایضاً۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



دونوں معلوم تو ہیں مگر ہم اس کی تکیف نہیں کرتے۔ ایسے ہی فوقیت باری تعالیٰ معلوم ہے۔ مگر مکیف نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کا اپنے عرش پر مستوی ہونا معلوم ہے۔ لیکن حرکت اور انتقال سے غیر مکیف ہے جیسا کہ مخلوق کے لائق ہوتے ہیں۔ بلکہ اس طرح کا استواء ہے جیسے اللہ تعالیٰ کی عظمت کے لائق ہیں۔

”ومثل ذلك بعينه فوقيته واستواء ونزوله ففوقيته معلومة اعنى ثابتة كثبوت حقيقة السمع وحقيقة البصر فانهما معلومان ولا يكيفان وكذالك فوقيته معلومة ثابتة غير مكيفة كما تليق به واستواء ه علىٰ عرشه معلوم غير مكيف بحركة او انتقال يليق بالمخلوق بل كمايليق بعظمته وجلاله فصفاته معلومة من حيث الجملة والثبوت غير معقولة من حيث التكيف والتحديد فيكون المومن بها مبصرا من وجه اعمى من وجه ......وذالك هو مراد الرب تعالىٰ منا فى ابراز صفاته لنا لنعرفه ونؤمن بحقائقها وننفى عنها التشبيه ولا نعطلها بالتحريف والتاويل ولا فرق بين الاستواء والسمع ولا بين النزول والبصر الكل ورد فيه النص“(۱)

اگر آلوسیؒ نے ایک احتمال ظاہر کی ہے تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس سے بڑے لوگوں نے اس سے پہلے اس ”فریب کا پردہ چاک کیا“ ہے۔ کہ صفات خبریہ کا معنی ومفہوم معلوم ہے۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ قرآن وسنت میں ان کا وارد ہونا معلوم ہے۔ سمع وبصر کو اس کے ساتھ اس لیے منتفی کیا ہے کیونکہ ان کے بارے میں تو اشاعرہ یہ نہیں کہتے کہ قرآن وسنت میں ان کا وارد ہونا معلوم ہے۔ معنی کا کوئی پتہ نہیں ہے بلکہ ان کے معنی کے معلومیت کے بھی وہ مدعی ہیں۔ امام ابن ابی زمنین نے بھی لکھا ہے:

”ومن قول اهل السنة ان الله تعالىٰ خلق العرش واختصه بالعلو والارتفاع فوق جميع ماخلق ثم استوىٰ عليه كيف شاء كما اخبر عن نفسه “(۲)

اس کے قریب قریب بات ابن التلمسانیؒ نے کہی ہے:

”واشار ابن التلمسانى فى شرح المعالم فقال يعنى محامل الاستواء فى اللغة معلومة“(۳)

(۱) الصفات الالٰھیۃ، ص ۳۱۴۔ (۲) اصول السنۃ، ص ۲۲۰، ج ۱۔

(۳) الفتاویٰ الحدیثیۃ، ص ۱۵۴۔

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com


یہ انہوں نے امام مالکؒ کے قول کی توجیہ کی ہے مگر ساتھ ہی ایسے ہی الفاظ بھی لگائے ہیں۔ جن کا امام مالکؒ کے قول میں کوئی پتہ نہیں ہے۔

"بعد القطع بان الاستقرار غیر مراد بل المراد به القھر والاستیلاء "(۱)

حالانکہ لغت سے استواء کا معنی استیلاء وقھر ثابت کرنا کارمشکلست ،دراصل جوبات "استاذ المحدثین" نے کی ہے۔ وہ جھمیہ کے "امام العصر جرکسی" سے لیکر لکھی ہے۔ جرکسی نے لکھا ہے:

"یقول الالوسیؒ فی تفسیره والناس فی الکلام علیٰ هذه الایة ونحوها مختلفون فمنهم من فسر العرش بالمعنیٰ المشهور وفسر الاستواء بالاستقرار ............لیس نصاً فی هذا المذهب لاحتمال ان یکون المراد من قوله"غیر مجهول" انه ثابت معلوم الثبوت لاان معناه الا ستقرار وهو غیر مجهول "(۲)

مگر اپنی قیمت بڑھانے کے لیے انہوں نے جھمیہ کے "امام العصر جرکسی" کا حوالہ نہیں دیا ہے۔

## ملا علی قاری کا افسانہ:

ملا علی قاریؒ جس کو بعض جھمی حضرات "ناصر السنۃ" کا لقب دیتے ہیں اس نے شارحؒ طحاویہ پر سخت تنقیدات کی ہیں۔ اکثر بے حقیقت باتیں ہیں۔ ہم صرف اس لیے ان کا تذکرہ کرتے ہیں تاکہ کوئی نوخیز سلفی اس دام ہمرنگ زمین میں نہ پھنسے۔ پہلا اعتراض انہوں نے یہ کیا ہے کہ شارح طحاویہ اللہ تعالیٰ کے لیے علو بالمکان کا قول کرتے ہیں۔ مگر نفی تشبیہ کے ساتھ اس بات میں انہوں نے اھل بدعت کے ایک گروہ کی متابعت کی ہے۔

"والحاصل ان الشارح یقول بعلوالمکان مع نفی التشبیه وتبع فیه طائفة من اهل البدعة "(۳)

حالانکہ فوقیت کا اثبات سلف طیب کا مذہب ہے۔ علامہ آلوسیؒ لکھتے ہیں:

"وانت تعلم ان مذهب السلف اثبات الفوقیة لله تعالیٰ کما نص علیه الامام الطحاوی وغیره واستدلوا لذلك بنحوالف دلیل "(٤)

یعنی تو جانتا ہے کہ سلف طیب کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے فوقیت کو ثابت کیا جائے جیسا کہ اس

(۱) ایضاً۔ (۲) العقیدۃ والکلام، ص ۲۳۵۔
(۳) شرح الفقہ الاکبر، ص ۱۹۸۔ (۴) روح المعانی، ص ۱۰۸، ج ۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



بات کی صراحت امام طحاویؒ وغیرہ نے کی ہے اور اس پر تقریباً ہزار دلائل سے علماء نے استدلال کیا ہے۔

آلوسیؒ نے آگے فوقیت کی اثبات پر تفصیلی بحث کی ہے ہم صرف ایک دو عبارتیں پیش کریں گے۔ سیدنا ابن عباسؓ سے بروایت عکرمہ یہ بات نقل کی ہے کہ شیطان نے یہ تو کہا ہے کہ میں لوگوں کے پاس دائیں بائیں، آگے اور پیچھے سے آؤں گا۔ مگر یہ بات نہیں کر سکے کہ اوپر سے بھی آؤں گا کیونکہ اس کو پتہ تھا کہ اوپر اللہ تعالیٰ ہے۔

"وروی عکرمة عن ابن عباس رضی الله عنهما فی قوله تعالیٰ حكاية عن ابليس "ثم لا تینهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم "انه قال لم يستطع ان يقول ومن فوقهم لانه قد علم ان الله سبحانه من فوقهم والایات والاخبار التی فيهاالتصريح بما يدل علیٰ الفوقية ......كثيرة جدا وكذالك كلام السلف فی ذلك "(۱)

اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے لیے ہم فوقیت ثابت نہ کریں گے تو وہ اس کی ضد سفول سے موصوف ہوں گے۔ وجہ یہ ہے کہ شے کی قابلیت رکھنے والی ذات یا تو اس سے موصوف ہوگی یا پھر اس کی ضد سے، دونوں سے خالی نہیں ہوسکتی ہے۔ اس کے جواب میں کچھ جہمیوں نے کہا ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات فوقیت کے قابل ہیں کہ پھر اس کی نفی سے اس کے ضد سفول کا ثبوت لازم ہو جائے۔ آلوسیؒ اسی پر تنقید فرماتے ہیں کہ

"والقول بانا لا نسلم انه قابل للفوقية حتی يلزم من نفيها ثبوت ضدها مدفوع بانه سبحانه لو لم يكن قابلا للعلو والفوقية لم يكن له حقيقة قائمة بنفسها فمتی سلم بانه جل شانه ذات قائم بنفسه غير مخالط للعالم وانه موجود فی الخارج ليس وجوده ذهنيا فقط بل وجوده خارج الاذهان قطعا وقد علم كل العقلاء بالضرورة ان ماكان وجوده كذالك فهوا ما داخل العالم واما خارج عنه وانكار ذلك انكار ماهو اجلی البديهات"(۲)

یعنی اگر اس کو قابل علو نہ قرار دیا جائے تو پھر اس کا وجود فقط ذہنی رہ جائے گا۔

اس تحقیق سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ کے لیے قاضی ابن ابی العزؒ نے جو فوقیت کی بات کی ہے

(۱) ایضاً ص ۱۰۹ اج ۴۔

(۲) ایضاً ص ۱۱۰ اج ۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



تو وہ سلف طیب کا مذہب ہے اور اللہ تعالیٰ کو قائم بالذات ماننے کا بدیہی یہ تقاضا ہے۔ فوقیت باری تعالیٰ کے اثبات میں ذرا پہلے ہم نے ابو الحسن اشعریؒ اور ابو سلیمان خطابیؒ کے اقوال کے ساتھ ساتھ قرطبیؒ کا قول بھی پیش کیا ہے۔ احباب ملاحظہ کریں۔ دوسرا اعتراض ملا جی نے یہ کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے صفات متشابھات پر ایمان کی بات کی ہیں اور ان کی تاویل سے اعراض کیا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کو ان کے ''ظاہر'' سے منزہ قرار دیتے ہیں۔ ان کے علم کو اپنے عالم کی طرف سپرد کرتے ہیں جیسا کہ سلف کا طریقہ ہے۔ عبارت ملاحظہ ہو:

"وقد تقدم عن ابی حنیفة رحمه انه یؤمن بالصفات المتشابهات ویعرض عن تاویلها وینزه الله تعالیٰ عن ظواهرها ویکل علمها الی عالمها کما هو طریقة السلف"(۱)

یہ بات بالکل جھوٹ ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی کتاب میں ''ظواہر'' کی نفی قطعاً نہیں ہے۔ اس کی دلیل کتاب کی یہ عبارت ہے۔

"وله ید ووجه و نفس کما ذکره الله تعالیٰ فی القرآن من ذکر الوجه والید والنفس فهو له صفات بلا کیف ولا یقال ان یده قدرته او نعمته لان فیه ابطال الصفة وهو قول اهل القدر والاعتزال ولکن یده صفته بلا کیف وغضبه ورضاه صفتان من صفاته تعالیٰ بلا کیف "(۲)

احباب دیکھ سکتے ہیں کہ غضب و رضا جیسے صفات جن کی تاویل تمام اشاعرہ و ماتریدیہ کرتے ہیں ان کے ''ظاہر'' کی بھی نفی امام ابو حنیفہؒ نے نہیں کی ہے۔ صرف ہم یہ بات نہیں کرتے ہیں۔ خود ملا جی نے یہ بات لکھی ہے:

"والمعنی وصف غضب الله ورضاه لیس کوصف ماسواه من الخلق فهما من الصفات المتشابهات فی حق الحق علیٰ ما ذهب الیه الامام تبعا لجمهور السلف واقتدی به جمع من الخلف فلا یؤلان بان المراد بغضبه ورضاه ارادة الانتقام ومشیة الانعام والمراد بهما غایتهما من النقمة والنعمة "(۳)

اس کے بعد ملا جی نے مختلف روایتیں نقل کی ہیں۔ جن میں اصابع بسط الید وضع القدم، یمین اللہ اور

(۱) شرح الفقہ الاکبر ص ۱۹۸۔ (۲) شرح الفقہ الاکبر ص ۶۸۔

(۳) شرح الفقہ الاکبر ص ۶۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



صورت کی روایات شامل ہیں۔ آخر میں لکھا ہے کہ یہ اور ان کے امثال کو ظاہر پر جاری کرنا واجب ہے۔ وکذا ما ورد فی الاحادیث المرویات من العبارات المتشابھات کقولہ ان اللہ خلق آدم من قبضتہ ...... وامثالہ فیجب ان یجری علیٰ ظاہرہ ویفوض أمر علمہ الی قائلہ"(۱) ہم پہلے اس بات پر لکھ چکے ہیں کہ ظاہر پر اجراء مذہب تفویض کی بیخ کنی ہے۔

مگر ادھر ملا جیؒ کو خیال نہیں رہا کہ پہلے امام ابوحنیفہؒ کا مذہب کیا قرار دیا؟ ''ظاہر'' نصوص کی نفی امام ابو حنیفہؒ سے نہ ''الفقہ الاکبر'' میں ثابت ہے اور نہ 'وصیت' وغیرہ میں ہے۔ پتہ نہیں ملا جیؒ کو یہ بات کہاں سے ملی ہے؟ ''ظاہر'' نصوص کی نفی کی بات چوتھی صدی میں شروع ہوئی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے زمانے میں ایسی بات قطعاً اور یقیناً نہیں تھی۔ بلکہ 'وصیت' کی عبارت اس حکایت بے حقیقت کی نفی کے لیے کافی وشافی ہے۔

"ونقر بان اللہ سبحانہ و تعالیٰ علی العرش استوی من غیر ان یکون لہ حاجۃ واستقر علیہ وھو حافظ العرش وغیر العرش من غیر احتیاج "(۲)

اس عبارت میں تو عرش پر اللہ تعالیٰ کے استواء بلکہ اس کے استقرار کی بات کی گئی ہے۔ اگر وہ ''ظواہر'' کی نفی کے قائل ہوتے، تو ایسی عبارت لکھتے؟ تیسرا اعتراض ملا جیؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے اس قول پر کیا ہے کہ

"ومنہ ما روی عن ابی مطیع البلخی رحمہ اللہ انہ سال ابا حنیفۃ عمن قال لااعرف ربی فی السمآء ھو ام فی الارض فقال قد کفر لان اللہ تعالیٰ یقول "الرحمن علی العرش استوی" وعرشہ فوق سبع سموات...... ان ابا مطیع رجل وضاع عند اھل الحدیث کما صرح بہ غیر واحد "(۳)

اس حوالے سے ہم دو باتیں عرض کرتے ہیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ ایک اور شارح نے اس روایت کو ثابت مانا ہے۔ لکھتے ہیں:

"وھذہ العبارۃ ذکرھا شارح عقیدۃ الطحاوی والحافظ شمس الدین الذھبی والعلامۃ بن قدامۃ المقدسی والفاضل ابو شکور السالمی رحمھم اللہ تعالیٰ والظاھر انھا ثابتۃ عن الامام رضی اللہ عنہ وفیھا رد علی الجھمیۃ فانھم قالوا لیس لہ عرش ولا کرسی ولا ھو علی العرش "(۴)

(۱) ایضاً ص ۷۰۔ (۲) العقیدۃ والکلام ص ۶۳۶۔
(۳) شرح الفقہ الاکبر ص ۱۹۸۔ (۴) نظم الدرر ص ۱۵۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



خلاصہ یہ ہے کہ یہ عبارت اس شارح کے نزدیک امام ابو حنیفہؒ سے ثابت ہے اور اس میں جھمیہ پر رد ہے جو نہ تو عرش و کرسی کو مانتے ہیں اور نہ اس پر اللہ تعالیٰ کے استواء کو۔ ایسے میں شاعر یاد آتے ہیں

کس کا یقین کیجئے کس کا یقین نہ کیجئے　　　لائے ہیں بزم ناز سے یار خبر الگ الگ

دوسری بات یہ ہے کہ اگر ملا جیؒ سند کا اعتبار محدثین کے طور پر کرتے ہیں جن کو انہوں نے ''اھل الحدیث'' لکھا ہے تو پھر پوری کتاب کا انکار کر دیں۔ کیونکہ پوری کتاب ابو مطیع بلخیؒ کی روایت سے منقول ہے۔ جھمیہ کے ''امام العصر جرکسی'' لکھتے ہیں:

"هو الفقه الاكبر رواية ابى مطيع عرف بالفقه الابسط تمييزا له عن الفقه الاكبر رواية حماد بن ابى حنيفة عن ابيه "(۱)

مگر ملا جیؒ کتاب کو مانتے ہیں یہ روایت نہیں مانتے یہ عجیب ترین بات ہے۔ رہے حماد بن ابی حنیفہؒ تو محدثین نے ان کی تضعیف کی ہے۔

"قال جرير كذاب قل له مالك وللحديث انماد أبك الخصومات "(۲)

قال ابن عدى وحماد ابن ابى حنيفةؒ لا اعلم له رواية مستوية "(۳)

قال الذهبى حماد بن ابى حنيفةؒ الفقيه عن ابيه ضعفه ابى عدى وغيره"(٤)

یہ بات ہم نے ارخاء العنان کے طور پر لکھی ہے ورنہ اس سے پہلے ہم بعض احناف کا قول نقل کر چکے ہیں کہ ''الفقہ الاکبر'' کے نام سے امام ابو حنیفہؒ کی تصنیف ہی نہیں ہے۔ اس لیے اس پر اعتماد کی بات ملا جیؒ کا مسئلہ ہے۔ چوتھا اعتراض ملا جیؒ نے یہ کیا ہے کہ امام الحرمین سے نفی صفت علو میں یہ قول ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ تھا، عرش نہ تھا، اب بھی وہ وہاں ہیں جہاں پہلے تھا۔

"وقد ثبت عن الامام الحرمين فى نفى صفة العلوقوله كان الله ولا عرش وهو الان على ما كان "(۵)

ملا جی نے جوینیؒ کا یہ قول تو نقل کیا ہے مگر یہ خیال نہیں رہا کہ پہلے انہوں نے کیا لکھا ہے ملاحظہ ہو۔

"وقد قيل انه احكم لكنه نقل بعض الشافعية ان امام الحرمين كان يتاول

(۱) العقیدۃ والکلام ص ۵۹۷۔　　(۲) لسان، ص ۳۹۳، ج ۲۔
(۳) ایضاً۔　　(۴) المغنی ص ۲۸۶، ج ۱۔
(۵) شرح الفقہ الاکبر ص ۱۹۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



اولا ثم رجع فی آخر عمره وحرم التاويل ونقل اجماع السلف علیٰ منعه کما بین ذلك فی الرسالة النظامية "(۱)

جب بات ایسی ہے تو پھر اس کے مرجوع عنہ قول سے استدلال کیا معنیٰ رکھتا ہے؟ ان کی آخر زندگی کی عبارت ذرا احباب ملاحظہ فرمالیں:

"وکنت اخاف من اطلاق القول باثبات العلو والاستواء والنزول مخافة الحصر والتشبيه ومع ذلك فاذا طالعت النصوص الواردة فی کتاب الله وسنة رسوله عليه الصلوة والسلام اجدها نصوصا تشير الی حقائق هذه المعانی واجد الرسول ﷺ قد صرح بها مخبرا عن ربه واصفاله بها.........اذا علمنا ذلك واعتقدناه تخلصنا من شبهة التاويل وعماوة التعطيل وحماقة التشبيه والتمثيل واثبتنا علو ربنا سبحانه وفوقيته واستواء ه علیٰ عرشه کما يليق بجلاله وعظمته والحق واضح فی ذلك والصدور تنشرح له "(۲)

ان دو عبارتوں سے روز روشن کی طرح یہ بات عیاں ہوگئی کہ امام جوینیؒ کی جو بات ملاجی نے نقل کی ہے وہ ابتدائی بات تھی۔ آخری بات وہ ہے جو ہم نے نقل کی ہے۔ باقی جو عزالدین ابن عبدالسلامؒ سے امام ابوحنیفہ کے قول کی توجیہ ملاجیؒ نے نقل کی ہے کہ لان هذا القول یوهم ان للحق مكانا ومن توهم ان للحق مکانا فھو مشبہ تو اس کے بارے میں یہی کہا جا سکتا ہے کہ۔ برین عقل و دانش بباید گریست۔ کیونکہ اس بنیاد پر تو پھر اللہ تعالیٰ بھی مشبہ قرار پائیں گے۔ محمود آلوسیؒ نے آیت ھو القاھر فوق عبادہ کے تحت لکھا ہے۔ بعض لوگ "فوق" کو علی کے مفہوم میں لیتے ہیں۔ سبب اس کا یہ ہے کہ

" ان ظاهر الاية يقتضی القول بالجهة والله تعالیٰ منزه عنها"(۳)

گویا اس آیت کے منزّ ل پر عزالدینؒ کا فتویٰ لاگو ہوگیا ہے۔ معاذ اللہ بلکہ خود امام ابوحنیفہؒ بھی مشبہ قرار پاتے ہیں۔ کیونکہ انہوں نے بھی تو لکھا ہے

"نقر بان الله علیٰ العرش استویٰ من غير ان يكون له حاجة اليه واستقر عليه "(٤)

---

(۱) ایضا، ص ۷۰۔ (۲) مختصر العلو، ص ۲۸۔

(۳) روح، ص ۱۰۸، ج ۴۔ (۴) الوصیۃ۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



یہ عبارت ابھی گزری ہے ماشاء اللہ جھمیوں کی توجیہ ایسی ہوتی ہے کہ اس کے زد سے خود متکلم بھی نہ بچ سکے اس بات کی ہم تفصیل کر چکے ہیں کہ بہت ساری آیتیں ''مکان'' کے موہم ہیں۔ جیسے أأمنتم من فی السماء۔ ھو اللہ فی السموات وغیرہ۔ ایک اور بات ملا جیؒ نے یہ لکھی ہے کہ

"وكانه قائل بالجهة العلوية لربه ومذهب اهل السنة والجماعة انه سبحانه لايرى فى جهة "(۱)

ملا جیؒ نے پھر بھی اچھا کیا کہ رویت کو ثابت کیا ہے۔ صرف ''جھت'' کی نفی کی ہے۔ ورنہ بعض لوگ تو صرف حیاء کی وجہ سے رویت باری تعالیٰ کا اقرار کرتے ہیں۔ ورنہ حقیقت میں وہ اسے نہیں مانتے ہیں۔

"وقد حكيٰ من بعض متاخرى الاشاعرة انه قال لو لا الحياء من مخالفة شيوخنا لقلت ان الرؤية العلم لا غير "(۲)

اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

"ولهذا صارحذاقهم الى انكار الرؤية وقالوا قولنا هو قول المعتزلة فى الباطن فانهم فسروا الرؤية بزيادة انكشاف ونحو ذلك مما لا ننازع فيه المعتزلة "(۳)

پہلی بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ ابو الحسن اشعریؒ فوقیت باری تعالیٰ کے قائل ہیں۔ ہم اس کی ایک ایسی عبارت پیش کریں گے۔ جس میں ''معیت'' کی آیت کی توضیح بھی ہے اور استیلاء کی تاویل پر تنقید بھی اور ساتھ فوقیت باری تعالیٰ کا اثبات بھی، ملاحظہ ہو:

"وانه تعالىٰ فوق سموات علىٰ عرشه دون أرضه وقددل علىٰ ذلك بقوله"أأمنتم من فى السمآء ان يخسف بكم الارض " وقال "اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه " وقال "الرحمن علىٰ العرش استوى" وليس استواء ه علىٰ العرش استيلاء كما قال أهل القدر لانه عزوجل لم يزل مستوليا علىٰ كل شىء وانه يعلم السرواخفى من السر ولا يغيب عنه شىء فى السموات والارض حتى كانه حاضر مع كل شىء وقد دل الله عزوجل علىٰ ذلك بقوله"وهو معكم اينما كنتم"

(۱) شرح الفقہ الاکبر، ص ۱۴۱۔ (۲) الانتصار، ص ۶۴۸، ج ۲۔

(۳) مجموع الفتاوی، ص ۵۸، ج ۱۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



وفسر ذلك اهل العلم بالتاويل ان علمه محيط بهم حيث كانوا"(۱)

اگر "استاذ المحدثین" اس عبارت پر غور فرمالیں تو آیات معیت کا مفہوم بھی نکل آیا، کیونکہ اشعریؒ نے اپنے سے ماقبل اہل علم سے وہ تفسیر نقل کی ہے اور ان سے پہلے تو صرف سلف طیب ہی ہیں۔ پھر اس استیلاء کو استواء کا مفہوم قرار دینا، اہل قدر کا قول قرار دیا ہے اور اس پر تنقید کی ہے اور فوقیت باری تعالیٰ کا بھی اثبات ہو گیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ احادیث رسول علیہ الصلاۃ والسلام اس باب میں صریح ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی رویت جہت میں ہوگی۔ بلا جہت نہیں ہوگی (۱) ایک وجہ تو یہ ہے کہ عرب رویت کا استعمال اس ذات کے لیے کرتے ہیں جو جہت میں ہوتی ہے۔ بلا جہت رویت کے لیے عرب اس لفظ کا استعمال نہیں کرتے ہیں جو شخص اس بات کے مدعی ہیں۔ تو پہلے وہ اہل لغت سے اس مفہوم کا اثبات کریں۔ مجرد دعویٰ کوئی معقول آدمی قبول نہیں کر سکتا ہے۔ ہم نے پہلے شیخ الاسلامؒ کے حوالے سے یہ قول نقل کیا ہے کہ رازیؒ لکھتے ہیں:

" واما عندنا فلانه وان امكن ان لا يكون كذالك لكنه ما كان معلوما للعرب ولا متصور الهم اذاثبت ذالك ثبت انهم لم يستعملوا الادراك الالرؤية الشيء الذى فى جهة"(۲)

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ کے رسول علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کی رویت کے لیے شمس وقمر کی مثال بار بار دی ہے کما ترون الشمس والقمر (۳) کما ترون الشمس صحوا ليس دونها سحاب"(۴) یہ بات تو ہر کوئی جانتا ہے کہ سورج اور چاند اوپر کی جہت میں ہے اور اگر فوقیت کے اثبات کا مقصد نہ ہوتا، تو پھر مطلق رویت کی بات کرتے یا کسی دوسری چیز کا نام لیتے، جو اوپر کی جہت میں نہ ہوتی۔

"ومن المعلوم انه اذا كانت رؤيته مثل رؤية الشمس والقمر وجب ان يرى فى جهة من الرائى كما ان رؤية الشمس والقمر كذالك فانه لو لم يكن كذالك لاخبرهم برؤية مطلقة"(۵)

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ اللہ کے رسول علیہ السلام نے ضیر اور ضیم کی نفی اس کی رویت میں کی ہے۔ لا تضارون فی رؤیتہ یا لا تضامون فی رؤیتہ ضیم اور ضیر بے جہت چیز کے دیکھنے میں متصور ہی نہیں ہے۔ یہ تب

(۱) رسالۃ اہل الثغر، ص ۱۴۱۔
(۲) بیان التلبیس، ص ۴۴۲، ج ۴۔
(۳) بخاری ومسلم۔
(۴) بخاری ومسلم۔
(۵) ایضاً۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ممکن ہے کہ "مرئی" کسی جہت میں ہو، جیسے ہم عید کے مواقع پر چاند وغیرہ کو دیکھتے ہیں یا کسی بڑے آدمی کی جہاز وغیرہ سے اترنے پر ایسی صورت حال پیدا ہو جاتی ہے۔

"انه اخبر انهم لایضارون فی رؤیته وفی حدیث آخر لا یضامون ونفی الضیر والضیم ان مایکون لامکان لحوقه للرائی ومعلوم انما یسمونه رؤیة وهو رؤیة مالیس بجهة من الرائی لا فوقه ولا فی شیء من جهاته لا یتصور فیها ضیر ولا ضیم حتی ینفی ذلك "(۱)

یہاں احباب ہندوستان کے ایک مشہور عالم سید سلیمانؒ کا قول ملاحظہ فرمالیں

"جب چوتھی صدی میں مسلمانوں نے فلسفہ میں عروج حاصل کر لیا اور ممالک اسلامی کے در و دیوار سے اس آواز کی بازگشت آنے لگی۔ تو خود اہل سنت میں سے چند افراد اٹھے اور قدیم شاہراہ کو چھوڑ کر انہوں نے اہل سنت اور دیگر فرقوں کے درمیان ایک نیا راستہ پیدا کیا اور عقل و نقل اور فلسفہ و سنت کے درمیان ایک متذبذب صورت کو اپنا مسلک قرار دیا......لیکن نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے یہ مسائل نہ تو اصل قرآن و سنت کے مطابق رہے اور نہ عقل و فلسفہ کی دربار ہی میں وہ رسوخ پا سکے۔ مثلاً ایک طرف تو انہوں نے معتزلہ کے ساتھ ہو کر خدا کے لیے اعضا (یعنی صفات خبریہ) کے اطلاق سے انکار کیا اور ان آیتوں میں جن میں اللہ تعالیٰ کے لیے ہاتھ اور منہ کا ذکر ہے۔ تاویل کی اور دوسری طرف ظاہریہ کے ساتھ خدا کی رویت کا اقرار کیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ نہ وہ اہل سنت کے ساتھ دے سکے اور نہ اہل فلسفہ کی معیت برقرار رہ سکی ان کو بدیہات کا انکار کرنا پڑا کہ رویت کے لیے مرئی کا جسم ہونا، متحیز ہونا، ذی نوع، ذی لون ہونا آنکھ کے سامنے ہونا اس سے الگ مسافت پر ہونا ضروری نہیں۔"(۲)

سید سلیمانؒ کی اس عبارت میں سوء تعبیر موجود ہے۔ جس کے ہم قائل نہیں ہیں۔ احباب دیکھ رہے ہیں کہ سید سلیمانؒ اس قول کو جسے ملا جیؒ اہل سنت کا مسلک باور کرار ہے ہیں۔ اسے بدیہات کے انکار سے تعبیر کرتے ہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ رویت بلا جہت و مقابلہ متصور نہیں ہے۔ اس لیے بعض احباب نے لکھا کہ

"وفیه دلیل علیٰ علو الله علیٰ خلقه والا فهل تعقل رؤیة بلامقابلة ؟ومن قال یری لا فی جهة فلیراجع عقله فاما ان یکون مکابر العقله وفی عقله شیء والا فاذا قال لا یری امام الرائی ولا خلفه ولا عن یمینه ولا

(۱) بیان التلبیس، ص ۴۳۴، ج ۲۔ (۲) اہل السنۃ والجماعۃ، ص ۵۴

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



عن یسارہ ولا فوقه ولا تحته رد علیه کل من سمعه بفطرته السلیمة "(۱)

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے جگہ جگہ اس موضوع پر کلام کیا ہے۔ایک جگہ ان لوگوں پر تنقید کی ہے جو کہتے ہیں کہ اللہ کو تو ہم بے جہت دیکھیں گے جیسا کہ وہ بغیر جہت کے دیکھتے ہیں۔ ایسے ہی بغیر جہت کے دیکھے جائیں گے۔

"واما قوله هو یری لافی جهة فکذالك یراه غیره فهذا تمثیل باطل فان الانسان یمکن ان یری بدنه ولا یمکن ان یری غیره الا ان یکون بجهة منه وهو ان یکون امامه سواء کان عالیا او سافلا ..........ثم تشبیه رؤیته هو برؤیتنا فمن تشبیه باطل فان بصره یحیط بما راه بخلاف ابصارنا "(۲)

آگے مجموعی اعتبار سے اشاعرہ پر تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"وهولاء القوم اثبتوا مالایمکن رؤیته واحبوا نصر مذهب اهل السنة والجماعة والحدیث فجمعوا بین امرین متناقضین۔ فان مالا یکون داخل العالم ولاخارجه ولا یشار الیه یمتنع ان یریٰ بالعین لو کان وجوده فی الخارج ممکنا فکیف وهو ممتنع ؟وانما یقدر فی الاذهان من غیر ان یکون له وجود فی الاعیان فهو من باب الوهم والخیال الباطل "(۳)

یعنی جو ذات نہ عالم میں داخل ہو، نہ خارج ہو، نہ اس سے متصل ہو، اور نہ اس سے منفصل اور نہ اس کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے۔ اس کا دیکھا جانا آخر انسانوں کے لیے کس طرح ممکن ہے۔ کوئی "متکلم" صاحب اسے معقول بنا کر ہمیں سمجھا دیں تا کہ ہم فقیروں کا دل مطمئن ہو سکے۔

خلاصہ اس بات کا یہ ہے کہ اشاعرہ یہاں "رویت" کے تمام لوازم کی نفی کرتے ہیں مگر وہ درست کرتے ہیں لیکن جب ایسے ہی لوازم کو اہل سنت والجماعت استواء باری تعالیٰ سے نفی کریں تو اشاعرہ انہیں مجسم قرار دیتے ہیں اور لوازم کی نفی نہیں مانتے۔ وہاں استواء میں صرف "جہت" لازم آتی ہے۔ اگر آتی ہے یہاں جسمیت، جہت، مقابلہ اور ذی لون ہونا سب لازم آتے ہیں۔ مگر ان کے لیے سب کی نفی درست ہے۔ کیونکہ ان کے اکابر مانتے ہیں۔ شاعر نے کہا تھا

(۱) شرح الطحاویہ، ص ۱۹۰۔ (۲) مجموع الفتاوی، ص ۵۹، ج ۶۔

(۳) مجموع الفتاوی، ص ۵۹، ج ۱۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



تمہاری زلف میں پہنچی تو حسن کہلائی　　　وہ تیرگی جو میرے نامہ سیاہ میں تھی

بلکہ اگر عقل کی رو سے دیکھا جائے تو معتزلہ کی بات اشاعرہ کی بات سے عقل کے بہت قریب ہے۔

"فان قول المعتزلة فی نفی الرؤیة اقرب الی العقل من قول الاشاعرة۔"(۱)

ہم نے یہاں صرف ملا جیؒ کے چند اعتراضات کا سرسری جائزہ لینا تھا۔ تفصیلی بحث آگے ان شاء اللہ آجائے گی۔ باقی جو ملا جیؒ نے دعاء کے لیے آسمان کے قبلہ ہونے کی بات کی ہے۔ تو یہ "بدعت فی الدینؒ" ہے۔ ہم نے اس پر پہلے سے لکھا ہے۔ احباب پیچھے ملاحظہ کرلیں۔ آخیر میں ایک قاعدہ ملاحظہ ہو۔ جو آلوسیؒ نے قونوی سے نقل کیا ہے کہ تغایر بین الذوات اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ان کی طرف اوصاف کی نسبت میں بھی تغایر ہو۔

جیسا کہ مجیئت کی نسبت ہے۔ انسان کی طرف جب ہم اس کی نسبت کرتے ہیں تو الگ مفہوم ہوتا ہے۔ پرندے کی طرف الگ مفہوم ہے۔ ہوا کی طرف الگ مفہوم اور خیال کی طرف الگ مفہوم ہوتا ہے۔ زید آیا ہے۔ شاہین آیا، ہوا آگئی، خیال آگیا۔ سب کے لیے پاؤں اور قدم رکھنا صرف جہمی حضرات مان سکتے ہیں۔ یہ سارے مخلوق ہیں۔ گویا ذات کی تصور سے صفت کا مفہوم بدل جاتا ہے۔ اب اللہ تعالیٰ کی مجیئت اس کی شایان شان ہوگی مگر ضعیف العقل لوگ صفات الٰہی میں تو ہم تشبیہ کر لیتے ہیں۔ عبارت ملاحظہ ہو:

"وقال تلمیذه الشیخ صدر الدین القونوی فی مفتاح الغیب بعد بسط کلام فی قاعدة جلیلة الشان حاصلها ان التغائر بین الذوات یستدعی التغائر فی نسبة الاوصاف الیها ما نصه وهذه قاعدة من عرفها او کشف له عن سرها عرف سر الآیات والاخبار التی تو هم التشبیه عند اهل العقول الضعیفة واطلع علیٰ المراد منها فیسلم من ورطتی التاویل والتشبیه وعاین الأمر کما ذکر مع کمال التنزیه "(۲)

اسی کے قریب قریب بات میمون نسفیؒ نے لکھی ہے کہ

"فان کل لفظ اضیف الی شیء یفهم منه ما یجوز علیٰ ذلك الشیء ولا یستحیل ولا یفهم منه ما یستحیل علیه الا تری ان الرجل اذا قال اتانی زید فهم منه الانتقال من مکان الی مکان لان زیدا جسم ویجوز علیه الانتقال واذا قال اتانی خبر فلا ن لا یفهم منه الانتقال من مکان الی

(۱) جامع شروح الطحاویۃ، ص۳۵۹، ج۱۔　(۲) روح المعانی، ص۳۷۴، ج۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



مکان لان ذلک مما یستحیل علی المخبر ففهم منها الظهور واذا ثبت هذا فلا یجوز ان یفهم مما اضیف من الالفاظ الی الله تعالیٰ ما یستحیل علیه "(۱)

اس عبارت کا حاصل اوپر موجود ہے اور جہمی اثرات سے بھی خالی ہے۔

اس قاعدے سے امید ہے کہ جہمی حضرات کو راستہ حق مل جائے گا بشرطیکہ وہ آنکھیں کھول لیں۔

## آگے کا مبحث اور سلیم:

آگے لکھتے ہیں نیز امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کا استواء کے متعلق صحیح قول وہ ہے جو سند صحیح کے ساتھ علامہ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری اور علامہ بیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کتاب الاسماء والصفات میں نقل کیا ہے کہ

"اللہ تعالیٰ عرش پر ایسا ہی مستوی ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے خود آیت کریمہ میں بیان فرمایا "الرحمٰن علی العرش استویٰ" یعنی صرف استویٰ کی نسبت باری تعالیٰ کے لیے ثابت کر کے اسے متشابہ المعنی قرار دیا۔ لہٰذا امام مالک رحمہ اللہ کے ایک معروف اور مستند قول کو نظر انداز کر کے ایک غیر معروف اور مبہم قول سے اپنے مطلب کا مفہوم اخذ کرنا خود فریبی کے سوا کچھ نہیں۔"(۲)

اس عبارت میں جناب "استاذ المحدثین" نے یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ امام مالکؒ کے اس قول کو جس میں والکیف مجھول کے الفاظ وارد ہیں۔ صرف سلفی لوگ بیان کرتے ہیں اور پھر اس سے اپنا مطلب نکالتے ہیں۔ حالانکہ ایسی کوئی بات نہیں ہے بلکہ یہ قول بے شمار اشاعرہ نے امام مالکؒ سے نقل کیا ہے۔ چند عبارات بطور نمونہ ملاحظہ ہو: ابوالقاسم انصاریؒ لکھتے ہیں:

"وهذا قول مالك بن انس والاوزاعی وغیرهما من الائمة وقالوا الکیفیة مجهولة والایمان به واجب "(۳)

اور سیف الدین آمدیؒ نے اگرچہ امام مالکؒ کا نام نہیں لیا ہے۔ مگر جاننے والے جانتے ہیں کہ وہی مراد ہے۔ ملاحظہ ہو:

"وعلیٰ هذا فما نقل من بعض الائمة المشهورین من قوله الاستواء معلوم والکیف مجهول والسوال عنه بدعة والایمان به واجب "(٤)

ابوحامد غزالیؒ لکھتے ہیں:

(۱) تبصرۃ الادلۃ ص ۳۵۱، ج ۱۔
(۲) کشف البیان، ص ۱۷۷، ج ۱۔
(۳) الغنیۃ ص ۳۹۱، ج ۱۔
(۴) ابکار، ص ۴۶۳، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"ویجاب بما اجاب به بعض السلف حیث سئل عن الاستواء فقال الاستواء معلوم والکیفیة مجهولة والسوال عنه بدعة والایمان به واجب "(۱)

ایک مشہور ماتریدی نے لکھا ہے:

"کما فعل مالك بن انس رحمه الله حین سئل عن قوله تعالیٰ "الرحمن علی العرش استوی" فقال الاستواء معلوم والکیفیة مجهولة والایمان به واجب والسوال عنه بدعة "(۲)

ایک اور ماتریدی نے بھی لکھا کما قال الامام مالك الاستواء معلوم والکیف مجهول والسوال عنه بدعة والایمان به واجب (۳)

یہ اساطین اشاعرہ وماتریدیہ کے اقوال ہیں۔ اس لیے جناب عالی اب جان گئے ہوں گے کہ خودفریبی کن لوگوں نے کی ہے؟ چونکہ اس میں استواء کی معلومیت کی بات ہے۔ اس وجہ سے جناب عالی گھبراتے ہیں کہ اس سے سلفیوں کو شہ ملتی ہے۔ امام مالکؒ کے اسی قول کے تحت امام ذہبی نے لکھا ہے:

"وهو قول اهل السنة قاطبة ان کیفیة الاستواء لانعقلها بل نجهلها وان استواء ه معلوم کما اخبر فی کتابه وانه کما یلیق به "(٤)

کچھ جہمیوں نے اسی جذبہ سے امام مالکؒ کے قول میں تحریف کی ہے اور "معلوم" کی جگہ "مذکور" کا لفظ رکھا ہے"(۵)

یہاں کیف کے بارے میں ایک بات ملاحظہ ہو، ہم نے تو کیف کی تعریف پیچھے کون الشیء علی صفۃ کذا سے کی ہے۔ ابوبکر باقلانیؒ لکھتے ہیں:

"فان قال قائل وکیف هو قیل له ان أردت بالکیفیة الترکیب والصورة والجنسیة فلا صورة له ولا جنس فنخبرك عنه وان أردت بقولك کیف هو ای علیٰ صفة هو؟فهو حي عالم ، قادر ، سمیع ، بصیر وان اردت بقولك کیف هو ای کیف صنعه الی خلقه. فصنعه الیهم العدل والاحسان "(٦)

(۱) الاقتصاد ص ۱۲۲۔ (۲) الکفایہ ص ۸۵۔
(۳) ضوء المعالی ص ۲۴۔ (۴) مختصر العلو ص ۱۴۲۔
(۵) ایضاً ص ۱۴۲۔ (۶) التمہید ص ۳۰۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



اگر کوئی بندہ پوچھے کہ اللہ تعالیٰ کیسے ہیں؟ تو جواب یہ ہے کہ اگر تو نے کیفیت سے، ترکیب، صورت اور جنسیت کا ارادہ کیا ہے۔ تو اس کے لیے کوئی صورت اور جنس نہیں کہ ہم تمھیں اس کی خبر دیدیں۔ اور اگر تمہارا ارادہ اس قول سے یہ ہے کہ وہ کس صفت پر ہیں؟ تو وہ زندہ، عالم، قادر، سمیع اور بصیر ہے۔ اور اگر کیف ھو سے تیرا یہ ارادہ ہے کہ مخلوق کے ساتھ اس کا تعلق کیسا ہے۔ تو وہ بندوں کے ساتھ عدل واحسان کرتے ہیں۔

احباب خاص کر خط کشیدہ الفاظ پر نظر رکھیں۔ تو انہیں ایک دروازہ میسر آجائے گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔

جناب عالی نے جو یہ فقرہ لکھا ہے ''یعنی صرف صفت استویٰ کی نسبت باری تعالیٰ کے لیے ثابت کر کے اسے متشابہ المعنیٰ قرار دیا'' نہ بیہقیؒ نے لکھا ہے اور نہ ہی عسقلانیؒ نے لکھا ہے۔ حوالہ تو جناب نے انہیں دو کا دیا ہے۔ ہمیں آج تک یہ معلوم نہیں ہوسکا ہے کہ کسی معتبر اور مستند عالم نے امام مالکؒ کے قول الاستواء معلوم، یا الاستواء غیر مجہول کا یہ مفہوم بیان کیا ہو کہ امام مالکؒ نے استواء کو متشابہ المعنیٰ قرار دیا ہے۔ ''تحریف'' اگرچہ اس مکتب فکر کا خاصہ ہے۔ مگر اس کے بھی کچھ حدود و قیود ہوتے ہیں۔ ایسا تو کبھی نہیں ہوتا جو ''استاذ المحدثین'' نے کیا ہے۔ شیخ ناصر الرشیدؒ لکھتے ہیں:

" فقوله الاستواء معلوم اى فى لغة العرب وقوله والكيف مجهول اى كيفية استواء ه سبحانه وتعالىٰ لايعلم كنهها وكيفيتها الا هو سبحانه و قوله الايمان به واجب لتكاثر الادلة من الكتاب والسنة فى اثبات ذلك والسوال عنه اى عن الكيفية بدعة ففرق مالك رحمه الله بين المعنىٰ من هذه اللفظة وبين الكيف الذى لا يعقله البشر "(۱)

یہی بات دیگر علماء کرام نے بھی کی ہے کہ استواء کا معنی لغت عرب میں معلوم ہے۔ تقی الدین حصنیؒ نے لکھا

"وقال مالك رضى الله عنه "الاستواء" معلوم يعنى عند اهل اللغة "(۲) سهر وردیؒ کہتے ہیں:

"واجمعوا في كل ما كان من هذا المعني ان يقولوا فيه ما قال مالك في الاستواء ؟قال "الاستواء" معلوم فى كلام العرب له وجوه"(۳)

ان اقوال سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ ''معلوم'' کا مطلب ہے کہ لغت عرب میں اس کا معنی معلوم ہے۔ یہ مطلب قطعاً نہیں ہے کہ استویٰ قرآن میں مذکور ہے۔ مگر وہ لفظ متشابہ المعنیٰ ہے۔

(۱) التنبیہات السنیۃ، ص ۲۸۔ (۲) العقیدۃ والکلام، ص ۲۹۸۔

(۳) شرح عقائد الغزالی، ص ۶۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



## رازیؒ کی دلالت قطعیہ:

جناب رازیؒ نے سورت طٰہٰ کی تفسیر میں بہت زور لگایا ہے کہ اپنی جھمیت کا اثبات کرے۔ اس لیے انہوں نے آیت استواء میں ''استقرار'' کے مفہوم کی نفی کے لیے دس وجوہات جو ان کے خیال میں دلائل ہیں۔ ذکر کی ہیں۔ ہم ان دلائل کا بھی جائزہ لیں گے۔ مگر اس سے پہلے ان کی ایک اچھی اور کار آمد عبارت ملاحظہ ہو، لکھتے ہیں:

''لان الله تعالیٰ لما خاطبنا بلسان العرب وجب ان لا یرید باللفظ الاموضوعه فی لسان العرب واذا کان لا معنی للاستواء فی اللغة الاالاستقرار والاستیلاء وقد تعذ حمله علیٰ الاستقرار وجب حمله علیٰ الاستیلاء والالزم تعطیل اللفظ وانه غیر جائز''(۱)

جب اللہ تعالیٰ نے ہمیں عربی زبان سے مخاطب بنایا۔ تو واجب ہے کہ وہ لفظ سے صرف اپنے موضوع کا ارادہ کرے جو عربی زبان میں موجود ہے اور جب استواء کا لفظ لغت عرب میں استقرار اور استیلاء کے علاوہ کوئی مفہوم نہیں رکھتا ہے اور استواء کو استقرار پر محمول کرنا متعذر ٹھہرا تو واجب ہے کہ اسے استیلاء پر محمول کیا جائے۔ ورنہ پھر تو لفظ کا معنیٰ سے تعطیل لازم آتا ہے جو جائز نہیں ہے۔ ہم نے پیچھے اشعریؒ سے استیلاء کی تردید نقل کی ہے۔

اس عبارت سے دو مطلب صریح طور پر معلوم ہوتے ہیں۔ (۱) ایک یہ کہ لفظ قرآنی کا معنیٰ سے معطل قرار دینا جائز نہیں ہے۔ (۲) اور دوسرا یہ کہ اللہ تعالیٰ لفظ سے وہی مفہوم چاہتا ہے جس کے لیے لفظ لغت عرب میں وضع ہوا ہو۔ اس لحاظ سے اگر ہم جائزہ لیں تو ''رویت'' کا لفظ بلاجھت دیکھنے کے لیے کب وضع ہوا ہے؟ مگر اشاعرہ اس مفہوم کو لینے پر مصر ہیں۔ استواء کا لفظ لغت عرب میں ''تجلی'' کے لیے کب وضع ہوا۔ مگر جھمی حضرات اس مفہوم کو اخذ لینے پر بضد ہیں۔ اس طرح دیگر صفات کے بھی غیر وضعی مفاہیم پر وہ اصرار کر رہے ہیں۔ جو ''فخر رازی'' کی تحقیق میں درست نہیں ہے۔ آگے رازیؒ نے استقرار کی نفی پر ''دلائل قطعیہ'' کی اقامت کا بھی دعویٰ کیا ہے۔

''والثانی هو دلالة قاطعة علیٰ انه لا بد من المصیر الی التاویل ......وهو ان الدلالة العقلیة لما قامت علیٰ امتناع الاستقرار''(۲)

یعنی یہ لوگ جب صفات کی بحث میں اترتے ہیں تو وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ دلائل عقلیہ قطعیہ اس

(۱) الکبیر، ص۹۔ (۲) ایضاً۔

''محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ''

www.KitaboSunnat.com


مفہوم کے مخالف ہیں۔ جو نصوص دے رہے ہیں۔ اب یہاں دیکھ لیں کہ رازیؒ نے استواء کے مفہوم میں ''علو'' کا ذکر نہیں کیا ہے۔ جو لغت اور بہت سارے تابعین کرام سے ثابت ہیں اور پھر استقرار کے مفہوم کو مستحیل قرار دیا۔ اور جو مفہوم لغت سے نہیں ثابت اور اہل لغت کے ہاں مردود ہے۔ یعنی ''استیلاء'' اس کو استواء کا مصداق ٹھہرایا ہے انا للہ وانا الیہ راجعون۔ یہاں احباب ''خلاف عقل'' کے دعویٰ کے بارے میں سید سلیمانؒ کی ایک عبارت ملاحظہ کریں، جس سے اس مسئلے میں روشنی ملے گی۔ وہ لکھتے ہیں

''دوسری بات قابل غور یہ ہے کہ جب ہم ایک شے کو خلاف عقل کہنے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ تو اس کے دوسرے معنی یہ ہے کہ عقل نے مسلم طور سے ایک بات پہلے سے طے کر دی ہے جس کے دلائل اس قدر مضبوط ہیں کہ وہ ٹوٹ نہیں سکتے۔ اب مذہب اس کے خلاف دوسری بات کہتا ہے جس کو مان لینا ایک ثابت شدہ عقلی مسئلے کو باطل کر دینا ہے لیکن ذرا غور کیجئے کہ مذہب اور عقل کے درمیان جو مسائل متنازع فیہ کہے جاتے ہیں۔ کیا ان کے متعلق یہ کہنا صحیح ہے کہ عقل نے مضبوط اور مستحکم دلائل سے اس طرح ان کو ثابت کر دیا ہے کہ وہ قطعی ہو گئے ہیں اور ان کے خلاف کہنا ایک ثابت شدہ مسئلہ کا انکار ہے:؟ حقیقتاً ایسا نہیں ہے۔ اس لیے کسی شے کو خلاف عقل کہہ دینے میں جلدی نہیں کرنی چاہیے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہماری عقلیں اس کا فیصلہ نہیں کر سکتیں اور یہ بات سچ ہے کہ

مشکل عشق نہ در حوصلہ دانش ما است　　　　حل این نکتہ باین فکر خطا نتوان کرد (۱)

امید ہے احباب قطعی دلائل کا مقام جان گئے ہوں گے۔

**باطنیت کا دروازہ:**

احباب کرام جانتے ہیں کہ مولانا عطاء اللہ حنیف نے ایک جگہ لکھا تھا کہ

''اس قسم کی نصوص میں اگر تاویل کا دروازہ کھولا جائے تو باطنیوں کی تاویلات کا جواب نہ ہو گا۔''(۲) ڈاکٹر صاحب عبدالواحد نے اس کا بہت برا منایا تھا اور لکھا تھا کہ

''باطنیہ کی تاویلات متاخرین اشاعرہ وماتریدیہ کی تاویلات سے بالکل مختلف ہیں ......... غرض اشاعرہ کی تاویل میں اور باطنیہ کی تاویل میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔''(۳) ہم اس طرح کا قول جناب رازیؒ کا پیش کرتے ہیں۔ مگر پہلے صاحب کشاف کی ''تاویل'' ملاحظہ ہو:

(۱) اہل سنت والجماعۃ ص ۷۷۔　　(۲) سلفی عقائد، ص ۶۶۔
(۳) سلفی عقائد، ص ۶۷۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



"قال صاحب الکشاف لما کان الاستواء علیٰ العرش وھو سریر الملك لایحصل الامع الملك جعلوه کنایة عن الملك فقالوا استویٰ فلان علیٰ البلد یریرون ملك وان لم یقعد علیٰ السریر البتة وانما عبّرواعن حصول الملك بذالك لانه اصرح واقویٰ فی الدلالة من ان یقال فلان ملك ونحوه "(۱)

یعنی جب استواء علیٰ العرش، عرش جو بادشاہ کا تخت ہوتا ہے۔ اس کا حصول اختیار کے ساتھ ہوتا ہے تو اس استواء کو لوگوں نے ملک سے کنایہ قرار دیا۔ فلاں آدمی فلاں شہر پر مستوی ہوا، یعنی بادشاہ بنا، اگرچہ وہ تخت پر کبھی بیٹھا بھی نہ ہو۔ یہ گویا حصول ملک سے تعبیر بن گیا کیونکہ ایسا کلام دلالت میں ''فلاں بادشاہ بنا'' سے بہت زیادہ صریح اور قوی ہے۔

جناب رازیؒ نے اس پر لکھا کہ

"واقول لو فتحنا هذا الباب لا نفتحت تاویلات الباطنیة فانهم ایضا یقولون المراد من قوله" فاخلع نعلیك" الاستغراق فی خدمة الله من غیر تصور فعل وقوله "یانارکونی بردا وسلاما علیٰ ابراهیم " المراد منه تخلیص ابراهیم علیہ السلام من ید ذلك الظالم من غیر ان یکون هناك نار وخطاب البتة"(۲)

میں کہتا ہوں کہ اگر ہم اس باب کو کھول دیں تو باطنیہ کی تاویلات کا دروازہ کھل جائے گا وہ بھی کہہ دیں گے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان فاخلع نعلیک سے مراد اللہ تعالیٰ کی خدمت میں استغراق ہے۔ بغیر کسی فعل کے تصور کے اور اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان کہ یانار کونی بردا سے مراد ابراہیم علیہ السلام کو ظالم کے ہاتھ سے خلاصی دینا ہے، بغیر اس کے کہ وہاں ''آگ'' ہو یا خطاب ہو اگر خیال حاضر ہو، تو مولانا حنیف مرحومؒ نے جواب نہ ہونے کی بات کی تھی اور جناب رازی نے باطنیت کے دروازے کے کھل جانے کی بات کی ہے باقی جو رازیؒ صاحب نے یہ لکھا ہے کہ

"بل القانون انه یجب حمل کل لفظ وردفی القرآن علیٰ حقیقته الا اذا قامت دلالة عقلیة قطعیة توجب الانصراف عنه "(۳)

(۱) الکبیر ص۹، ج۸۔ (۲) الکبیر ص۱۰، ج۸۔

(۳) الکبیر ص۱۰، ج۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



تو یہ فضول ہے نہ اس سے باطنیت کا راستہ بند ہوتا ہے اور نہ قرآن وسنت کے نصوص کی حفاظت ہوتی ہے کیونکہ ہر مؤول دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے عقلی قطعی دلائل کی بنیاد پر نصوص کی تاویل کی ہے۔ معتزلہ حضرات کی کتابیں جن لوگوں کی نظر سے گزری ہیں۔ تو وہ اس بات کا اعتراف کریں گے کہ ان کا ادعاء بھی یہی ہے کہ ان تاویلات پر قطعیات عقل موجود ہیں۔ ہم بطور مثال ایک دو عبارتیں پیش کرتے ہیں تاکہ وضاحت ہو جائے۔ قاضی عبدالجبارؒ "رؤیت" کے باب میں لکھتے ہیں:

"وقد بينا من قبل ان الكلام في الرؤية فرع علىٰ الكلام في نفي التجسيم "(۱)

آگے لکھتے ہیں:

"مما يدل علىٰ انه لا يصح ان يرى بالابصار ان البصر لا يصح ان يرى به الا ما كان مقابلا له اوفي حكم المقابل له فما اختص بذلك صح ان يرى بالبصر "(۲)

آگے اس دعویٰ پر دلیل قائم کرتے ہیں کہ جب کوئی چیز مقابل ہوتی ہے تو ہم اسے دیکھتے ہیں۔ جب ہٹ جاتی ہے تو پھر اسے نہیں دیکھتے، یہ دلیل اشتراط ہے۔

"فان قيل وما الدليل علىٰ ان ما ذكرتموه شرط في رؤية ما ترونه ؟قيل له لانا نجد الجسم واللون الحال فيه اذا كان مقابلا لنا يصح ان نراه واذا ادبرنا عنه لم يصح ان نراه فعلم ان ماله لم يصح ان نراه خروجه من ان يكون مقابلا لنا وماله صح ان نراه دخوله في هذه القضية لانه لم يتغير لهذا المرئي ولا لنا علىٰ سوىٰ ماذكرنا"(۳)

پھر ایک خاص عنوان فی ذکر شبھھم العقلیۃ والسمعیۃ فی اثبات الرؤیۃ کے نام سے مقرر کیا ہے جس میں اشاعرہ کے "قطعی دلائل" کو شبہات قرار دیکر ایک ایک کا جواب دیا ہے۔ احباب خود دیکھ لیں ہم تفصیل نہیں کر سکتے۔ اس سے معلوم ہوا کہ "دلائل عقلیہ" کے اسلحہ سے ہی تو معتزلہ صفات کی نفی کرتے ہیں اور انہی کی بنیاد پر ابونصر فارابی اور ابن سینا نے حشر اجساد کا انکار کیا ہے۔ تو اس اصول سے باطنیہ کا راستہ کس طرح بند ہوا؟ اسی لیے شیخ الاسلامؒ نے فرمایا کہ

"ان قول القائل كلما قام دليل العقل على انه يدل علىٰ التجسيم كان

---

(۱) المغنی جلد رؤیۃ ص ۱۴۰۔ (۲) ایضاً۔

(۳) المغنی ص ۱۴۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



متشابها جواب لا ينقطع به النزاع ولا يحصل به الانتفاع ولايحصل به الفرق بين الصحيح والسقيم والزائغ والقويم وذلك انه ما من ناف ينفى شيئا من الاسماء والصفات الا وهو يزعم انه قدقام عنده دليل العقل علیٰ انه يدل علیٰ التجسيم فيكون متشابها......بيان ذلك ان من نفى الصفات من الجهمية والمعتزلة والقرامطة والباطنية ومن وافقهم من الفلاسفة يقولون اذا قلتم ان القرآن غير مخلوق وان لله تعالیٰ علما وقدرتا وارادة فقد قلتم بالتجسيم فانه قد قام دليل العقل علیٰ ان هذا يدل علیٰ التجسيم لان هذه معان لاتقوم بنفسها لا تقوم الا بغيرها سواء سميت صفاتا اواعراضا او غير ذلك "(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ رازیؒ نے غزالیؒ سے لیکر جو قانون پیش کیا ہے وہ کوئی ایسا قانون نہیں ہے جس سے لوگوں کو فائدہ پہنچے اور لوگوں کے درمیان جاری نزاع کا قاطع بن جائے؟ وجہ اس کی یہ ہے کہ اشاعرہ جن کو دلائل قطعیہ جانتے ہیں اسے معتزلہ شبہات قرار دیتے ہیں اور جسے معتزلہ قطعیات جانتے ہیں۔ اسے ان کے مخالفین شبہات کا نام دیتے ہیں۔ جیسا کہ ہم نے قاضی عبدالجبارؒ معتزلی کی عبارت پیش کی ہے۔ اس بنا پر اس سے قطع نزاع کی صورت پیدا نہیں ہو سکتی ہے۔

## رازیؒ کے دس وجوہات:

جناب رازیؒ نے استقرار کی نفی پر دس وجوہات پیش کی ہیں جن میں اکثر باطل ہیں مگر وہ اس پر خوش ہیں کہ لکھا ہے "وھذا باطل بالعقل والنقل من وجوہ" پھر پہلی وجہ یہ نقل کی ہے(۱) کہ

## پہلی وجہ:

اللہ تعالیٰ تھا۔ عرش اور مکان نہ تھا۔ جب اس نے مخلوق کو پیدا کیا تو مکان کا محتاج نہیں ہوا بلکہ اب بھی وہ عرش سے اسی طرح مستغنی ہے جیسا کہ پہلے تھا مگر یہ کہ کوئی یہ دعویٰ کرلے کہ عرش اللہ تعالیٰ کے ساتھ ازل سے قائم ہے۔

"احدھا انه سبحانه وتعالیٰ كان ولا عرش ولا مكان ولما خلق الخلق لم يحتج الى مكان بل كان غنيا عنه فهو بالصفة التى لم يزل عليها الا ان يزعم انه لم يزل مع الله عرش "(۲)

(۱) مجموع الفتاویٰ، ص ۲۹، ج ۲۔ (۲) الکبیر، ص ۸، ج ۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



یہ اعتراض دراصل اس بات پر مبنی ہے کہ استقرار سے احتیاج لازم آجاتا ہے مگر یہ تصور غلط ہے۔ اس کی دو وجوہات ہیں۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ جس طرح سمع وبصر، اور حیات ووجود میں ہم خالق اور مخلوق کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ اسی طرح استقرار اور جلوس میں بھی ہم دونوں کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ یعنی ہم اللہ تعالیٰ کے بارے میں جو صفات بھی وارد ہو جائے۔ ہم ان صفات سے اللہ تعالیٰ کی ذات کے شایان شان معنی لیتے ہیں۔ جیسے اشاعرہ استیلاء سے اللہ تعالیٰ کے شایان شان مفہوم لیتے ہیں۔ وہ مفہوم نہیں لیتے جو بندوں کے ساتھ مناسب ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ استیلاء لغت میں تب استعمال ہوتا ہے۔ جب اپنے مقابل کو مغلوب کر لے۔ لیکن ایسا مفہوم لینا اللہ تعالیٰ کی شان میں بہت بعید ہے۔

"عن داؤد بن علی قال کنا عند ابن الاعرابی فاتاہ رجل فقال یااباعبداللہ مامعنی قولہ تعالیٰ "الرحمن علی العرش استوی' فقال ھو علیٰ عرشہ کما اخبر فقال الرجل لیس کذالك انما معناہ استولیٰ فقال اسکت مایدریك ماھذا العرب لا تقول للرجل استولیٰ حتیٰ یکون لہ فیہ مضاد فایھما غلب قیل استولیٰ واللہ تعالیٰ لا مضاد لہ وھو علیٰ عرشہ کما اخبر ثم قال الاستیلاء بعد المغالبۃ قال نابغہ ......

الا لمثلك او من انت سابقہ　　سبق الجواد استولیٰ علی الامد"(۱)

اب اگر کوئی استیلاء کا وہ مفہوم لیتا ہے جو لغت میں معروف ہے تو پھر یہ عین تشبیہ ہے اور اگر اللہ تعالیٰ کا شایان شان مفہوم لیتا ہے۔ تو پھر ہم بھی استقرار کا شایان شان مفہوم لیتے ہیں۔ جو تمہارے لیے جائز ہے۔ وہ ہمارے لیے بھی جائز ہے۔ الگ الگ پیمانے تو نہیں ہو سکتے ہیں۔ مگر بعض جہمی حضرات اس بات پر راضی نہیں ہیں وہ یہ سمجھتے ہیں کہ "استیلاء" کے مفہوم کی جو تضعیف بعض اشعریوں نے کی ہے وہ فی الحقیقت کچھ بھی نہیں ہے۔ لیکن یہ صحیح ہے کہ اشاعرہ کے اکابر نے اس مفہوم کی تضعیف کی ہے۔ ابوالحسن اشعریؒ نے لکھا ہے:

"ولیس استواء ہ علیٰ العرش استیلاء کما قال اھل القدر لانہ عزوجل وجل لم یزل مستولیا علیٰ کل شیء "(۲)

دوسری کتاب میں لکھتے ہیں:

"ولوکان مستویا علیٰ العرش بمعنی استیلاء وھو تعالیٰ مستول علی الاشیاء کلھا لکان مستویا علیٰ العرش وعلیٰ السماء وعلیٰ الارض

(۱) العلو ص ۱۱۳۲، ج ۲۔　　(۲) رسالۃ اھل الثغر ص ۱۴۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



وعلیٰ الحشوش والاقذار لانه قادر علیٰ الاشیاء مستول علیها"(۱)

یہی بات عبدالقاہر بغدادیؒ نے کی ہے کہ

"اختلفوا فی تاویل قوله تعالیٰ "الرحمن علیٰ العرش استویٰ" فزعمت المعتزلة انه بمعنی استولیٰ کقول الشاعر......قد استویٰ بشر علیٰ العراق......ای استولیٰ وهذا تاویل باطل لانه یوجب انه لم یکن مستولیا علیه قبل استواء ه علیه "(۲)

اس پر ماتریدیہ کے محقق میمون نسفیؒ نے تنقید کی ہے اور لکھا ہے کہ

"وتزییف الاشعریة هذا التاویل لمکان ان الاستیلاء یکون بعد الضعف وهذا لایتصور فی الله تعالیٰ ونسبتهم هذا التاویل الی المعتزلة لیس بشیء لان اصحابنا اولوا هذا التاویل ولم تختص به المعتزلة وکون الاستیلاء انکان فی الشاهد عقیب الضعف ولکن لم یکن هذا عبارة عن استیلاء عن ضعف فی اللغة بل ذلك ثبت علیٰ وفاق العادة کما یقال علم فلان وکان ذالك فی المخلوقین بعد الجهل ویقال قدروکان ذلك بعد العجز وهذا الاطلاق جائز فی الله تعالیٰ علیٰ ارادة تحقق العلم والقدرة بدون سابقة الجهل والعجز فکذا هذا"(۳)

اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اشاعرہ نے جو اس تاویل کی تضعیف کی ہے اور اسے معتزلہ سے ماخوذ بتایا ہے تو یہ درست نہیں ہے کیونکہ ہمارے اصحاب نے بھی یہی تاویل کی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر استیلاء ضعف کے بعد آتا ہے، تو یہ لغت کی بات نہیں ہے۔ صرف بطور اتفاق محسوسات میں ایسا ہوتا ہے۔ پھر اگر ثابت بھی ہو جائے تو ہم اللہ کے لیے علم اور قدرت بغیر اس بات کے ثابت کرتے ہیں کہ ان سے پہلے عجز اور جہل کا وجود نہ ہو۔

ہم گزارش کرتے ہیں کہ اگر ماتریدیوں نے بھی استواء کی تعبیر استیلاء سے کی ہے۔ تو اس سے یہ کیسے ثابت ہوا کہ یہ اھل قدر یعنی معتزلہ سے ماخوذ نہیں ہے؟ کیونکہ ماتریدیہ کے امام ابو منصورؒ بھی اشعریؒ سے کچھ متاخر ہیں بلکہ اگر جھمیہ کے "امام العصر جرکسی" پر اعتماد کیا جائے تو خود ماتریدی فرقہ بھی اھل القدر ہیں۔ جیسا

(۱) الابانۃ بشرحھا، ص ۱۹۱، ج ۲۔ (۲) اصول الدین، ص ۱۳۱۔

(۳) التبصرۃ، ص ۳۴۹، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کہ مصطفیٰ صبریؒ نے جرکسی سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے

"وقد سمعته يقول ان مذهب المعتزلة القدرية الذى انقرض رجاله مازال يعيش فى هذه المسألة تحت اسم الماتريديه"(۱)

جب حال یوں ہو تو پھر اشعریؒ کی بات مائۃ فی المائۃ درست ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ جناب نسفیؒ نے اسے محض اشاعرہ کا قول خیال کیا ہے۔ حالانکہ یہ اہل لغت کا قول ہے ابن الاعرابی کے بعد ایک اور امام لغت کا قول بھی ملاحظہ ہو۔ امام زاغونیؒ لکھتے ہیں:

"قلنا قد سئل الخليل بن احمد هل وجدت فى اللغة استوىٰ بمعنى استولىٰ فقال هذا مما لا تعرفه العرب ولا هو جار فى لغتها سأله ذلك بشر المريسى"(۲)

یہی قول امام العربیہ ثعلبؒ سے بھی مروی ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ لغت میں اس معنیٰ کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ مگر نسفیؒ ہے کہ "لغت" پر تہمت باندھتے ہیں۔ پھر اگر اس کی یہ بات درست ہو، کہ محسوسات میں عادت کے طور پر اتفاقاً ایسا ہوتا ہے تو ہم کہیں گے یہ بات ہمیں منظور ہیں۔ کیونکہ ہمارا بھی یہی قول ہے کہ استقرار و استواء میں احتیاج کا مفہوم "علیٰ وفاق العادۃ" ہے۔ ہم وہ اللہ تعالیٰ کے لیے اس طرح ثابت کرتے ہیں کہ جس میں احتیاج کا مفہوم نہیں ہوتا ہے جیسا کہ خود نسفیؒ نے لکھا ہے کہ علم مخلوق میں بعد الجہل ہوتا ہے اور قدرت بعد العجز مگر ہم اللہ تعالیٰ کے لیے اس کو بغیر سابق جہل و عجز کے ثابت کرتے ہیں۔ ہمارے بعض اکابر کا بھی یہی کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا استقرار بغیر عجز کے ثابت ہے۔ اگر آپ کے لیے ایسا کرنا جائز ہے تو ہمارے لیے کیوں ممنوع ہوگا؟ ہم بھی اسی اصول کو اپناتے ہیں اور اس پر چلتے ہیں۔

دوسری وجہ اس تصور کے غلط ہونے کی یہ ہے کہ بعض بڑے اکابر سے یہی قول مروی ہے۔ اگر یہ "استقرار" حاجت کی بنا پر ہوتا۔ تو سلف طیب ایسی بات کبھی نہ کرتے۔ امام ابوحنیفہؒ کی عبارت تو پہلے ہم پیش کر چکے ہیں۔ اب محی السنہ بغوی کی عبارت ملاحظہ ہو

" قال الكلبى ومقاتل استقروقال ابو عبيدة صعد واولت المعتزلة بالاستيلاء واما اهل السنة فيقولون الاستواء علىٰ العرش صفة لله تعالىٰ بلا كيف"(۳)

(۱) موقف العلم ص ۳۲، ج ۳۔ (۲) الایضاح ص ۳۱۴۔

(۳) معالم التنزیل ص ۱۰۹، ج ۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ان اقوال کی اگرچہ ابو بکر بیہقیؒ وغیرہ نے تضعیف کی ہے۔ مگر کچھ دیگر اکابر نے ان اقوال پر اعتماد کیا ہے۔ اس لیے ہماری اس بات کی تائید اس مسئلے میں موجود ہے اور رازیؒ کا تصور غلط محض ہے۔ رہی یہ بات کہ فھو بالصفۃ التی لم یزل علیھا۔ تو اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ہمیں استواء کی خبر دی ہے۔ تو اس کا مطلب صریح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پہلے عرش پر مستوی نہیں تھے۔ بعد میں اس پر مستوی ہو گئے۔ اب اس استواء کی حکمتیں ہماری دسترس میں نہیں ہے۔ مگر یہ تصور تو بالکل صحیح نہیں ہے کہ یا تو اللہ تعالیٰ کو عرش کا محتاج مانو یا پھر سرے سے استواء کا انکار کرو۔ ایسا خیال کرنا جہالت ہے۔ اگر مقصود یہ ہے کہ استواء کا قول لامکان سے مکان کی طرف تغیر و انتقال واجب کرتا ہے تو بات ایسی نہیں ہے۔ امام زاغونیؒ فرماتے ہیں:

"فاذا استقرھذا بان قوله تعالیٰ"ثم استوىٰ علىٰ العرش الرحمن " لایوجب نقلة ذاته عما کان علیه فی الازل من استغناء ه بنفسه وقدرته عن مکان لکن لماحدث مایقتضی قربه منه وتشریفه له لا علىٰ سبیل الحاجة الیه ان یضیفه الیه اضافة تعریف وتعظیم لا اضافة حدوث وتغییر وما هو فی استغناء عن المکان فی هذاالاستواء مع جواز کونه موصوفا به "(۱)

امام زاغونیؒ کی اس عبارت سے شبہ تغیر و حدوث کا بھی ازالہ ہو گیا ہے۔ خلاصہ اس مبحث کا یہ ہے کہ رازیؒ کی پہلی دلیل ریت کا گھروندہ ہے۔

احباب یہاں یہ بات بھی خیال میں رکھیں۔ کہ ہمارے اکابر کے نزدیک عرش مخلوقات میں سب سے پہلے پیدا کیا گیا ہے کیونکہ بخاری میں حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کے مقادیر تخلیق آسمان و زمین سے پچاس ہزار سال قبل پیدا کیے تھے۔ اور اس کا عرش پانی پر تھا۔ تو یہ حدیث اس بات میں صریح ہے کہ تقدیرات عرش کے پیدائش کے بعد مقرر کیے گئے ہیں۔ باقی رہی حدیث قلم تو اس کے بارے میں قاضی ابن العزؒ فرماتے ہیں:

"ولا یخلو قوله"اول ما خلق الله القلم الخ اما ان یکون جملة او جملتین فانکان جملة هو الصحیح کان معناه انه عند اول خلقه قال له اکتب کما فی اللفظاول ما خلق الله القلم قال له اکتب بنصب اول والقلمْ وان کان جملتین وهو مروی برفع اول والقلم فیتعین حمله علىٰ

(۱) الایضاح ص ۳۰۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



انه اول المخلوقات من هذا العالم فيتفق الحديثان اذحديث عبدالله بن عمرو صريح فى ان العرش سابق على التقدير مقارن لخلق القلم "(۱)

یہ تو حدیثوں کے درمیان تطبیق ہوگئی۔ اصل مسئلے کے بارے میں فرماتے ہیں:

"واختلف العلماء هل القلم اول المخلوقات او العرش علىٰ قولين فذكرهما الحافظ ابو العلاء الهمدانى اصحهما ان العرش قبل القلم "(۲)

حافظ ابن القیمؒ نے بھی اس مسئلے پر گفتگو کی ہے اور نتیجہ وہی ہے۔ جو ہم نے قاضی ابن ابی العزؒ سے نقل کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

الناس مختلفون فى القلم الذى — كتب القضاء به من الديان

هل كان قبل العرش اوهوبعده — قولان عندابى العلاء الهمذانى

والحق ان العرش قبل لانه — قبل الكفاية كان ذاا ركان(۳)

## رازیؒ کا دوسرا اعتراض:

جناب رازیؒ نے استقرار کے مفہوم پر دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ عرش پر بیٹھنے والے کے لیے لازم ہے کہ اس کا جو جزء عرش کے یمین میں حاصل ہوتا ہے۔ وہ یسار میں حاصل نہ ہو تو جس کا یمین یسار سے الگ ہو، تو وہ اپنی ذات میں مؤلف اور مرکب ہوتا ہے اور جو ذات مرکب ہو، وہ مرکب کا محتاج ہوتا ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کی شان میں محال ہے۔ الفاظ یہ ہیں

"ان الجالس علىٰ العرش لا بد وان يكون الجزء الحاصل منه فى يمين العرش غير الحاصل فى يسار العرش فيكون فى نفسه مؤلفا مركبا وكل ما كان كذالك احتاج الى المؤلف والمركب وذلك محال "(٤)

اس اعتراض کے حوالے سے دو باتیں ملحوظ رکھنے کی ہیں (۱) ایک یہ کہ جو لوگ اللہ تعالیٰ کو عرش پر جالس مانتے ہیں یا مستقر مانتے ہیں۔ تو وہ یہ نہیں اعتقاد رکھتے۔ کہ اللہ تعالیٰ مخلوق کی طرح عرش پر جلوس فرماتا ہے۔ جیسا کہ مخلوق اپنی کرسی اور اپنے تخت سے مماس ہوتے ہیں ہم اللہ تعالیٰ کو عرش سے مماس نہیں قرار دیتے ہیں پس جب وہ مخلوق کی طرح کے جلوس کے قائل نہیں ہیں تب اس اعتراض کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اس اعتراض کی بنا تشبیہ پر ہے۔ (۲) دوسری بات یہ ہے کہ اس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ میں ترکیب جائز

(۱) شرح الطحاویہ، ص ۲۵۷۔ (۲) ایضا، ص ۲۵۶۔
(۳) شرح النونیہ، ص ۲۳۰، ج ۱۔ (۴) الکبیر، ص ۸، ج ۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



نہیں ہے۔ اگرچہ وہ عقلی ہی کیوں نہ ہو، جیسے ہمارے زمانے کے ایک جھمی نے لکھا کہ

"علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ کی ذات اعضاء سے مرکب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات کا وہ حصہ جو پاؤں ہے وہ ہاتھ سے جدا اور الگ حصہ ہے۔ اس لیے اگرچہ وہ خارجی تقسیم کو قبول نہ کرے، عقلی تقسیم کا تو انکار ممکن نہیں ہے۔"(۱)

حالانکہ عقلی تقسیم تو ذات اور صفت کے درمیان بھی موجود ہے۔ ہم نے پیچھے اس پر بحث کی ہے۔ اسی دلیل کو بنیاد بنا کر معتزلہ نے صفات کی نفی کی ہے۔

"فاذا اعتبرت الصفات زائدة علیٰ الذات یلزمها خصائص الاعراض لان العالم بالشیء یحتاج الیه وعندها یصبح الله محلا للاعراض ویلزمه الترکیب والتجسیم والانقسام ویکون المرکب مفتقرا الی اجزاء ه واجزاء غیره والمفتقر الی غیره ممکن ولیس واجبا بذاته "(۲)

اس سے واضح ہوا کہ یہ دلیل دراصل نفاۃ صفات کی ہے۔ ان لوگوں نے ان سے لی ہے۔

ہم نے دوسری جلد کے آخیر میں اس مسئلہ پر بحث کی ہے کہ اس قسم کی ترکیب اللہ تعالیٰ کی ذات میں منع نہیں ہے اور نہ ہی اس کے ممانعت پر کوئی شرعی دلیل قائم ہے۔ اصفہانیؒ نے بھی اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کی توضیح میں لکھا ہے کہ اس میں کسی قسم کی ترکیب نہ ہو ورنہ وہ واجب الوجود لذاتہ نہیں ہوں گے کیونکہ وہ اپنے اجزاء کی طرف بالضرورۃ مفتقر ہوں گے۔

"والدلیل علیٰ وحدته انه لا ترکیب فیه بوجه والا لما کان واجب الوجود لذاته ضرورة افتقاره الی ماترکب منه "(۳)

شیخ الاسلامؒ نے شرح میں اس بات کی وضاحت کی ہے کہ یہ بات اصفہانیؒ نے رازیؒ سے لی ہے اور اس نے ابن سینا وغیرہ سے اخذ کی ہے مگر خود رازیؒ نے دوسری جگہ اس ترکیب کے التزام کا اقرار کیا ہے۔ شیخ الاسلامؒ نے ان کی عبارت اعتراض یوں نقل کی ہے کہ

"ان ذات الله لوکانت موصوفة بصفات قائمة بهالکانت الحقیقة الالهیة مرکبة من تلك الذات ومن تلك الصفات ولوکانت کذالك لکانت ممکنة لان کل حقیقة مرکبة فهی محتاجة الی اجزاء ها وکل واحد من

(۱) سلفی عقائد، ص ۲۲۵۔ (۲) قاضی القضاۃ عبدالجبار، ص ۱۵۳۔

(۳) شرح الاصفہانیۃ، ص ۴۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



اجزاء ھا غیرھا فاذن کل حقیقة مرکبة فھی محتاجة الی غیرھا وذلك فی حق الله محال فاذن یستحیل اتصاف ذاته بالصفات "

عبارت کا مفہوم بار بار گزرا ہے۔ اس لیے ترجمہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ جواب یہ دیا ہے۔

"قوله یلزم من اثبات الصفات وقوع الکثرة فی الحقیقة الالھیة فتکون تلك الحقیقة ممکنة قلنا ان عنیتم به احتیاج تلك الحقیقة الی سبب خارجی فلا یلزم لاحتمال استناد تلك الصفات الی الذات الواجبة لذاتها وان عنیتم به توقف الصفات فی ثبوتها علیٰ تلك الذات المخصوصة فذلك مما نلتزمه فاین المحال "(۱)

اس کا یہ قول کہ اثبات صفات سے حقیقت الٰہیہ میں کثرت کے واقع ہونے کا ثبوت مل جائے گا تو اس سے وہ حقیقت ممکن بن کر رہ جائے گی ہم کہتے ہیں کہ اگر اس سے تمہارا قصد یہ ہے کہ یہ حقیقت سبب خارجی کی طرف محتاج ہو جائے گی۔ تو یہ لازم نہیں آتا کیونکہ یہ احتمال ہے کہ یہ صفات ذات واجب الوجود کی طرف مستند ہو اور اگر اس قول سے تمہاری مراد یہ ہے کہ صفات اپنی ثبوت میں اس ذات مخصوصہ پر موقوف ہے تو اس بات کا ہم التزام کرتے ہیں تو محال کہاں ہے؟۔

رازیؒ کے اس جواب سے رازیؒ سمیت ان تمام لوگوں کا جواب ہوگیا ہے۔ جو ہم پر فضول قسم کے اعتراضات وارد کر دیتے ہیں۔ خلاصہ اس مقام میں یہ ہے کہ لفظ مرکب سے کبھی یہ مراد و مقصود ہوتا ہے کہ جسے غیر نے جوڑ دیا ہو، یا جس کے اجزاء متفرق ہوں۔ پھر جمع ہو جائیں یا جس کے بعض اجزاء کا بعض دیگر سے انفصال ہو سکے۔ صفات کا اثبات کرنے والے گروہ ان تین معانی اور ترکیبوں کو اللہ پر ممتنع قرار دیتے ہیں۔

"ولفظ المرکب یراد به مارکبه غیره اوما کانت اجزاءہ متفرقة فاجتمعت او ما یقبل انفصال بعضه عن بعض واھل الاثبات للصفات یسلمون ان ھذه المعانی الثلاثة ، ممتنعة علیٰ الله تعالیٰ فلا یجوز ان یکون مرکبا لابھذا المعنی ولا بھذا ولا بھذا "(۲)

صفات کی نفی کرنے والے گروہ مجموعہ ذات و صفات کو بھی ترکیب کا نام دیکر نفی کرنا چاہتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ پھر ایسی ذات کے ساتھ صفات کا قیام کس طرح ممکن ہے؟ اور قیام صفات کا پھر طریقہ کیا ہے؟ ذرا آپ لوگ اس پر روشنی ڈال دیں۔ ہمارے نزدیک تو اگر اس طرح کی ترکیب بھی ممنوع ہو جائے، تو پھر

(۱) شرح الاصفہانیہ ص ۸۳۔ (۲) ایضاً ص ۷۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



صفات کے ثبوت کا کوئی طریقہ نہیں ہے۔ چونکہ اس مسئلے پر ہم پہلے بحث کر چکے ہیں۔ اس لیے یہاں صرف ایک دو باتیں عرض کی ہے۔ آئندہ پھر اس مسئلہ پر بحث آجائے گی۔ ان شاء اللہ۔

## رازیؒ کا تیسرا اعتراض:

جناب رازیؒ نے اس مسئلے میں تیسرا اعتراض یہ وارد کیا ہے کہ جب وہ عرش پر بیٹھا ہے۔ تو اب یا تو وہ انتقال اور حرکت پر قادر ہو گا یا نہیں؟ اگر وہ قادر ہے تو پھر وہ سکون و حرکت کا محل بنے گا۔ اگر ایسا ہے تو وہ لامحالہ محدث ہو جائے گا اور اگر دوسری صورت ہے تو پھر وہ ایسے ہیں جیسے باندھے ہوئے ہوں یا آپاہج کی طرح، بلکہ اس سے بھی بدتر کیونکہ اپاہج کے لیے سر اور آنکھوں کو حرکت دینا ممکن ہوتا ہے اور یہ ان کے معبود کے لیے ممکن نہیں ہے۔ الفاظ یہ ہیں:

"وثالثها ان الجالس علیٰ العرش اما ان یکون متمکنا من الانتقال والحرکة اولایمکنه ذلك فانکان الاول فقد صار محل الحرکة والسکون فیکون محدثا لا محالة وانکان الثانی کان کالمربوط بل کان کالزمن بل اسوأ منه فان الزمن اذا شاء الحرکة فی رأسه وحدقته امکنه ذلك وهو غیر ممکن علیٰ معبودهم"(۱)

ہم کہتے ہیں کہ ہمارے معبود تو ایسے نہیں ہیں ان کے لیے تو قرآن وسنت نے "مجیئت" ثابت کی ہے۔ وجاء ربک والملک صفا صفا"(۲) اگرچہ ہم اس کو حرکت کا نام نہیں دیتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ نام نہیں دیا ہے۔ اہل سنت والجماعت کا یہ مسلک ہے کہ "مجیئت" اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہے۔ ابوالحسن اشعریؒ لکھتے ہیں:

"ونقول ان الله عزوجل یجیء یوم القیامة کما قال سبحانه وجاء ربك والملك صفا صفا"(۳)

یہی بات اشعریؒ نے اھل السنّت سے اپنی دوسری کتاب میں بھی نقل کی ہے۔

"وانه یجیء یوم القیامة هو وملائکته کما قال " وجاء ربك والملك صفا صفا"(٤)

ایک اور کتاب میں ذرا تفصیل سے لکھا ہے کہ

"واجمعوا علیٰ انه عزوجل یجیء یوم القیامة والملك صفا صفا لعرض

(۱) الکبیر، ص ۸، ج ۸۔ (۲) الفجر: ۲۲۔
(۳) الابانة بشرحھا، ص ۶۹۔۷، ج ۲۔ (۴) المقالات، ص ۱۲۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



الامم وحسابها وعذابها وثوابها فيغفرلمن يشاء من المذنبين ويعذب من يشاء كماقال وليس مجيئه حركة ولا زوالا وانما يكون المجيء حركة وزوالا اذا كان الجائي جسما اوجوهرا فاذا ثبت انه عزوجل ليس بجسم ولا جوهر لم يجب ان يكون مجيئه نقلة وحركة الاترىٰ انهم لايريدون بقولهم" جاء ت زيد الحمى" انها تنقلت اليه او تحركت من مكان كانت فيه اذلم تكن جسما ولا جوهراوانما مجيئها اليه وجودها به "(۱)

حاصل اس عبارت کا یہ ہے کہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ بروز قیامت بندوں کے فیصلے کے لیے آئیں گے۔ پھر جس کی چاہیں گے مغفرت کریں گے اور جس کو چاہیں گے عذاب دیں گے۔ مگر اللہ تعالیٰ کی "مجیت" حرکت اور زوال نہیں ہے۔ "مجیت" اس کی حرکت اور زوال ہوتی ہے جب آنے والے جسم یا جوہر ہو اور جب یہ ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم اور جوہر نہیں ہے تو پھر یہ بھی لازم نہیں ہے کہ ان کی "مجیت"، نقل اور حرکت ہو کیا تو دیکھتا نہیں ہے کہ لوگ "زید کو بخار آ گیا" سے یہ مراد نہیں لیتے، کہ بخار اس کی طرف منتقل ہو گیا ہے اور اس جگہ سے حرکت کر کے آ گیا ہے جس میں وہ تھا کیونکہ بخار جسم اور جوہر نہیں ہے۔ بخار کا اس کو آنا اس کے ساتھ اس کا موجود ہونا ہے۔

اشعریؒ کی تین کتابوں سے ہم نے "مجیت" کی بات ثابت کی ہے۔ ان کی اس عبارت سے تین مسئلے واضح ہو گئے ہیں۔ (۱) ایک یہ کہ اہل سنت والجماعت کا مسلک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے مجیت ثابت ہے وہ بروز قیامت بندوں کے فیصلوں کے لیے آئیں گے۔ (۲) دوسری بات یہ ثابت ہو گئی کہ "مجیت" کی اثبات پر امت کا اجماع ہے (۳) تیسری بات یہ ثابت ہو گئی کہ "مجیت" الٰہی انسانوں کی "مجیت" کی طرح حرکت و زوال نہیں ہے کیونکہ ان کی ذات مخلوق کی طرح نہیں ہے۔ مگر جہمی حضرات اللہ تعالیٰ کو صفتِ "مجیت" سے متصف نہیں مانتے ہیں۔ چند عبارات ان کی ملاحظہ ہو، میمون نسفیؒ لکھتے ہیں:

"ولا يجوز ان يوصف الله تعالىٰ بالمجيء والذهاب لان المجيء والذهاب من صفات المخلوقين وامارات المحدثين وهما صفتان منتفيتان عن الله تعالىٰ "(۲)

یہ جائز نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کو "مجیت" اور "ذھاب" سے موصوف کو جائے۔ کیونکہ "مجیت" اور "ذھاب" مخلوق کی صفات میں سے اور محدثات کے علامات میں سے ہیں اور یہ دو ایسی صفات ہیں جو اللہ

(۱) رسالۃ اہل الثغر، ص ۱۳۹۔ (۲) بحر الکلام ص ۱۲۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



تعالیٰ سے منفی ہیں۔

اس کے بعد نسفی ''نے''علم'' کی نمائش کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

''الا تری ان ابراہیم صلوات اللہ علیہ وسلامہ کیف استدل بالمستقل من مکان الی مکان انہ لیس برب حیث قال''فلما أفل قال لا أحب الافلین''(۱) (۲) ہم کہتے ہیں جھمی حضرات کی عقلیں ایسی ہی ہوتی ہے۔

پوری آیت یوں ہے۔

"فلما جن علیه اللیل رأکوکبا قال هذا ربی فلما افل قال لا أحب الافلین"(۳)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ جب روشن ستارہ اوپر موجود تھا۔اس وقت تو ابراہیم علیہ السلام کو کوئی دلیل اس کوکب کے خدائی کی نفی میں نہیں مل سکی۔مگر صبح کے وقت جب وہ غائب ہو گیا،تو انہیں دلیل ''افول'' مل گئی۔پتہ نہیں جھمی حضرات اس بات پر کیسے راضی ہو گئے ہیں؟ کیوں نہ ابراہیم علیہ السلام نے یہ فرمایا کہ ''کوکب'' تو جسم ہے اور اللہ تعالیٰ ''جسم'' قطعاً نہیں ہو سکتے۔اور یہ کیوں نہیں فرمایا کہ یہ ''کوکب'' تو اوپر کی ''جھت'' میں ہے۔اللہ تعالیٰ کسی ''جھت'' میں قطعاً نہیں ہو سکتے اور یہ کیوں نہیں فرمایا کہ یہ ''کوکب'' تو اب رات کو طلوع ہوا ہے اب تک نظر نہیں آ رہا تھا اور یہ ''تغیر'' ہے اللہ تعالیٰ متغیر قطعاً نہیں ہو سکتے۔آخر صبح تک کا انتظار کیوں فرمایا؟ پھر ''انتقال'' کوئی مضبوط دلیل بھی نہیں ہے کوئی کہہ سکتا ہے کہ سورج کے غروب وطلوع کا مسئلہ اور چاند کے غروب وطلوع کا مسئلہ زمین کی گردش کی وجہ سے ہے۔ممکن ہے جھمی حضرات کے ہاں اس بات پر ''براہین قاطعہ'' موجود ہوں۔اس لیے ہمارے لیے ''عافیت'' خاموشی میں ہے۔ایک دوسرے جھمی لکھتے ہیں:

"واعلم ان قد ثبت بالدلیل العقلی ان الحرکة علیٰ اللہ تعالیٰ محال لان کل ما کان کذالك کان جسما والجسم یستحیل ان یکون ازلیا فلا بد فیه من التاویل"(٤)

جان لو کہ دلیل عقلی سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حرکت اللہ تعالیٰ پر محال ہے۔کیونکہ جو چیز بھی متحرک ہوتی ہے وہ جسم ہوتی ہے اور جسم کے لیے یہ بات مستحیل ہے کہ وہ ازلی ہو تو لہٰذا اس آیت (مجیت) میں تاویل کرنا ضروری ہے۔

ایک تیسرے جھمی نے لکھا ہے کہ حنبل بن الحق کی روایت میں سورت تبارک کے آنے کی تاویل امام احمدؒ نے ثواب سے کی ہے۔اس سے ثابت ہوا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ''مجیت'' کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے۔

(۱) انعام:۷٦۔ (۲) ایضاً۔

(۳) انعام:۷٦۔ (۴) الکبیر ص۱۵۹ ج۱۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"حدثنا حنبل بن اسحق سمعت عمی احمد...... فقالوا تجیء سورة البقره یوم القیامة وتجیء سورة تبارك فقلت لهم انما هو الثواب قال تعالیٰ "وجاء ربك" انما تأتی قدرته ......... قال البیهقی وفیه دلیل علیٰ انه کان لا یعتقد فی المجیء الذی ورد به الکتاب والنزول الذی وردت به السنة انتقالا من مکان الی مکان کمجیء ذوات الاجسام ونزولها "(۱)

یہ تو بہت ہی عجیب بات ہے ابوبکر بیہقیؒ سے اس کا صادر ہونا بالکل متوقع نہیں ہے، ایک شاذ قول کیسے امام احمدؒ کا مذہب فی الاعتقاد بن سکتا ہے؟ کیا وہ سارے متواتر اقوال جو ان سے اس باب میں مروی ہے اور اس قول کے بالمقابل مردود ہیں؟ پھر اس قول کو اگر ہم مان بھی لیں تو کہیں گے کہ سورت کی تاویل ثواب سے کرنے کی حد تک بات ثابت ہے۔ مگر وجاء ربک'' کی بات سرے سے اس میں موجود ہی نہیں ہے۔ ملاحظہ فرمالیں:

"فقلنا لهم القرآن لایجیء بمعنی انه قد جاء من قرأ"قل هو الله احد" فله اجر کذا وکذا الا ترون ان من قرأ "قل هو الله احد"لا یجیئه الا ثوابه لانانقرأالقرآن ویجیء القرآن ویجیء ثواب القرآن فیقول یارب لان کلام الله لا یجیء ولا یتغیر من حال الی حال انما یجیء معنی ان القرآن یجیء ثواب القرآن فیقول یارب "(۲)

احباب دیکھ لیں کہ عبارت باقی تو موجود ہے مگر قرآنی آیت اور اس کی تاویل موجود نہیں ہے۔ یہ اس آیت کی اس روایت میں نہ ہونے کی قطعی دلیل ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس آیت کو یہاں ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ مخالفین امام احمد سے قرآن کے آنے کے بارے میں پوچھ رہے ہیں کہ قرآن بروز قیامت آئے گا؟ تو وہ اللہ کے آنے کے بارے میں بتا رہے ہیں؟ اس کی آخر کوئی تک ہے؟ سوال و جواب میں مطابقت ہے؟ اس آیت کو ذکر کرنے کا باعث کیا ہے؟ ہمارا اندازہ یہ ہے کہ "حنبل بن اسحاق" کی روایت میں یہ اضافہ ہے۔ مگر یہ پتہ نہیں چل سکا ہے کہ کس راوی نے یہ کارنامہ انجام دیا ہے؟

## اہل سنت کے جوابات:

جہمی حضرات نے "نزول" اور "مجیت" کی قسما قسم تاویلات اور تحریفات کی ہیں۔ علماء اہل السنت والجماعت نے ان کے جوابات دیئے ہیں۔ ہم چند عبارتیں نقل کرتے ہیں۔ امام ابوجعفر طبریؒ فرماتے ہیں:

(۱) العقیدۃ والکلام، ص ۵۰۴۔ (۲) الرد علی الزنادقۃ، ص ۳۲۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



”فمن انکر شیئا مما قلنا من ذلك قلنا له ان الله تعالیٰ ذکره يقول فی کتابه ”وجاء ربك والملك صفا صفا“ وقال ”هل ينظرون الا ان يأتيهم الله فی ظلل من الغمام“ وقال ”هل ينظرون الا ان تاتيهم الملائكة او يأتی ربك اويأتی بعض آيات ربك “ فهل انت مصدق بهذه الاخبار ام أنت مكذب بها؟فان زعم أنه بها مكذب سقطت المناظرة بينا وبينه من هذا الوجه وان زعم انه بها مصدق قيل له فما انكرت من الخبر الذی روی عن رسول الله ﷺ انه يهبط الی السماء الدنيا فينزل اليها ؟فان قال انكرت ذلك ان الهبوط نقلة وانه لا يجوز عليه الانتقال من مكان الی مكان لان ذلك من صفات الاجسام المخلوقة “

تو جس شخص نے ان مسائل میں سے کس کا انکار کیا ہے۔ جو ہم نے ذکر کیے ہیں۔ ہم اسے کہیں گے کہ اللہ تعالیٰ نے تو اپنے آنے کی بات تین آیات میں کی ہے[1] تو تو ان اخبار و آیات کی تصدیق کرتا ہے یا پھر تکذیب کرتا ہے اگر اس کا دعویٰ یہ ہے کہ یہ آیات جھوٹ ہیں تو ہمارے اور ان کے درمیان مناظرہ ختم ہو گیا ہے اور اگر اس کا زعم یہ ہے کہ وہ ان آیات کی تصدیق کرتا ہے تو اسے کہا جائے گا کہ تو اس خبر کا کیوں انکار کرتا ہے جس میں یہ بات ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر رات آسمان دنیا پر نزول فرماتا ہے؟ اگر اس نے کہا کہ میں اس کا اس لیے منکر ہوں کہ ھبوط نقل و حرکت کا نام ہے اور اللہ تعالیٰ پر ایک مکان سے دوسرے مکان میں منتقل ہونا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ مخلوق اجسام کی صفات میں سے ہے۔

آگے امام طبریؒ نے تفصیل سے لکھا ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

”قيل له وما برهانك علیٰ ان معنی المجیء والهبوط والنزول هو النقلة والزوال ولا سيما علیٰ قول من يزعم منكم ان الله تقدست اسماء ه لا يخلو منه مكان وكيف لم يجز عندكم ان يكون معنی المجیء والهبوط والنزول بخلاف ماعقلتم من النقلة والزوال من القديم الصانع وقد جاز عندكم ان يكون معنی العالم والقادر منه بخلاف ما عقلتم ممن سواه بانه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له ؟......فان قال لنامنهم قائل فما انت قائل فی معنی ذلك ؟قيل له معنی ذلك مادل عليه ظاهر الخبر وليس

(۱) سورت الفجر:۲۲، البقرۃ:۲۱۰، الانعام:۱۵۸۔

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com



عندنا للخبر الا التسليم والايمان به فنقول يجيء ربنا جل جلاله يوم القيامة والملك صفا صفا ويهبط الى السماء الدنيا وينزل اليها فى كل ليلة ولا نقول معنى ذلك ينزل أمره بل نقول انه نازل اليها كل لحظة وساعة "(۱)

حاصل یہ ہے کہ اگر تم (اے معتزلہ) اللہ تعالیٰ کو مخلوق کی طرح عالم اور قادر نہیں مانتے بلکہ کہتے ہو کہ وہ عالم تو ہیں مگر علم ان کی صفت نہیں، قادر تو ہیں مگر قدرت ان کی صفت نہیں تو تم اللہ تعالیٰ کے نزول ومجیت کو کیوں مخلوق کے نزول ومجیت کے مخالف تسلیم نہیں کرتے ہو؟ (آدھے تیتر آدھے بٹیر کیا معنی رکھتا ہے) اگر کوئی ہم سے پوچھیں کہ تم اس باب میں کس بات کے قائل ہو؟ جواب یہ ہے کہ ہم اس معنی کو تسلیم کرتے ہیں۔ جس پر ظاہر خبر دلیل ہے۔ ہمارے ہاں ''خبر'' کے لیے صرف تسلیم وایمان کی گنجائش ہے ہم کہتے ہیں کہ اللہ بروز قیامت آئیں گے اور فرشتے بھی صف درصف اور وہ آسمان دنیا کی طرف نازل ہوتے ہیں۔ یہ ہر رات میں ہوتا ہے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ ان کا امر نازل ہوتا ہے۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اس کا امر ہر لحہ اور ہر لحظہ نازل ہوتا رہتا ہے۔

امام ابوالحسن زاغونیؒ فرماتے ہیں:

"فنحن نثبت وصفه بالنزول الى السماء الدنيا بالحديث ولا نتاؤله بما ذكروه ولا نلحقه بنزول الادميين الذى هو زوال وانتقال من علو الى سفل بل نسلم للنقل كما وردوندفع التشبيه لعدم موجبه ونمنع من التاويل لا رتفاع سببه وهذه الرواية هي المشهورة والمعمول عليها عند عامة المشائخ من اصحابنا وتعلقوا فى هذا بان ما ذكروه من الحركة والانتقال والزوال هو كيفية فى المجيء يعود الى اثبات نقص فى حق ذاته فنحن نمنع من كيفية فى ذاته توجب ذلك فكفية فى الفعل تؤل الى ذلك يجب ان يمنع ايضا منها"(۲)

ہم اللہ تعالیٰ کے لیے نزول کا وصف تو ثابت کرتے ہیں کہ وہ آسمان دنیا پر اترتے ہیں ہم اس کی تاویل ان چیزوں سے نہیں کرتے جن کو انہوں نے ذکر کیا ہے۔ نہ ہم اللہ تعالیٰ کے نزول کو مخلوق کے اس نزول سے ملحق کرتے ہیں۔ جو زوال وانتقال ہو، اوپر سے نیچے کی طرف، بلکہ ہم نقل کو اس طرح تسلیم کرتے ہیں جیسا کہ وہ وارد ہے۔ ہم تشبیہ کو دفع کرتے ہیں کہ اس کا موجب موجود نہیں ہے ہم تاویل بھی منع کرتے ہیں۔ کہ

(۱) التبصیر ص ۱۳۵، ۱۳۶ (۲) الایضاح ص ۲۹۶

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



اس کا سبب مرتفع ہے۔ یہی روایت مشہور اور معمول بھا ہے۔ ہمارے عام مشائخ کے نزدیک، انہوں نے اس باب میں اس دلیل سے تمسک کیا ہے کہ جو یہ لوگ حرکت، زوال اور انتقال کا ذکر کرتے ہیں، تو یہ ''مجی ء'' میں کیفیت ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے حق میں نقص کے اثبات کی طرف عائد ہوتا ہے تو ہم اللہ تعالیٰ کی ذات میں اس کیفیت کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔ جو اس بات کا موجب ہو پس کیفیت فی الفعل کا بھی مآل وہی ہے تو لازم ہے کہ اس کو بھی ممنوع قرار دیا جائے۔

آگے پھر ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے لکھا ہے

"قلنا قد بینا ان هذا مقطوع به فی صفة المحسوس الذی هو جسم ونحن لا نثبت ذلك فی حقه لان هذا صفة فعله وكيفية وقوعه"(۱)

جناب رازیؒ نے باطنی تاویلات کو دوبارہ زندہ کیا ہے ہم یہاں صرف ایک دو مثالیں جو ''مجیت'' سے متعلق ہیں پیش کرتے ہیں۔ ایک تاویل ''وجاء ربک'' کی پیش کی ہے۔

"الثانی ان الرب هو المربی فلعل ملكا عظيما هو اعظم الملئكة كان مربيا للنبی عليه الصلاة والسلام وكان هو المراد من قوله "وجاء ربك"''(۲)

یعنی ممکن ہے کہ کسی فرشتے نے نبی علیہ السلام کی تربیت کی ہو اور وہ فرشتوں میں سب سے عظیم ہوں۔ اس آیت میں وہی مراد ہوں کیا ایسی کوئی بات دین میں ثابت ہے۔ نہیں قطعاً نہیں۔ یہ رازیؒ کا الحادی افسانہ ہے۔ جو اس نے دین اور اھل دین کی مخالفت میں گھڑ لیا ہے۔ کوئی جہمی اس کا ثبوت پیش نہیں کر سکتا ہے۔ پھر اگر بالفرض ایسا فرشتہ ہو، تو تمام صحابہ و تابعین رضوان اللہ علیہم نے کیسے اس تفسیر سے اعراض کیا اور اللہ تعالیٰ کے لیے ''مجیت'' ثابت کی؟ اسی لیے شیخ الاسلامؒ نے فرمایا

"فاذا جعل الجاعل رب محمد بعض الملئكة فهذا مع انه من اعظم الالحاد فی آسماء الله وآیاته الیس یعلم كل مسلم بل كل عاقل انه معلوم الفساد بالضرورة؟وان الله ورسوله لم يرد بهذا الخطاب ذالك وهل هذا التاويل الامن جنس تاويل غلاة القرامطة "(۳)

ہمارے تو بخدا اس تصور سے رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں کہ کسی فرشتے کو محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کا مربی فرض کر کے، اس کو جاء ربک سے مخاطب بنایا جائے تو پھر کیا اس دن فیصلے کے لیے وہی ''اعظم'' فرشتہ دیگر فرشتوں

(۱) ایضاً۔ (۲) اساس، ص ۸۷۔

(۳) بیان تلبیس، ص ۳۹۸، ج ۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کی جھرمٹ میں نمودار ہوگا؟ کوئی آدمی جس کو اللہ تعالیٰ نے عقل و ہوش سے نوازا ہو۔ اس تاویل کو سیاق و سباق آیت پر نظر رکھتے ہوئے قبول نہیں کرسکتا ہے۔ جہمیوں کی عقل پتہ نہیں کیسے الٹی ہوگئی ہے کہ ایسی تاویلات باردہ کو بھی شرف قبولیت بخشتے ہیں۔ ممکن ہے کہ وہ نصوص قرآن وسنت کو جس بھی طریقہ سے آسان ہو دفع کرتے ہوں۔ ایک دوسری تاویل یہ کی ہے کہ

"یاایھا الذین امنوا ادخلوا فی السلم کافة یھود کے بارے میں نازل ھے تو فان زللتم من بعدما جاء تکم کا خطاب بھی یہود سے ہے۔ پس آیت ھل ینظرون الا ان یأتیھم اللہ فی ظلل من الغمام ان سے حکایت ہے۔ اس بات پر دلالت کرنے والی آیت وہ بھی ہے جس میں اللہ کی رویت کا مطالبہ ہے۔ لن نؤمن حتی نری اللہ جھرۃ اور جب یہ ثابت ہوگیا کہ آیت یہود کی حالت کی حکایت ہے۔ تو پھر اس کا ظاہر پر جاری کرنا ممتنع نہیں ہے۔ رازیؒ نے آخر میں لکھا ہے۔ وھذا ھو الجواب المعتمد عن تمسکھم بالآیۃ المذکورۃ فی سورۃ الانعام"(۱) محقق شام جمال الدین قاسمیؒ فرماتے ہیں:

"ان عامة هذه الامور قد علم ان الرسول جاء بها بالاضطرار كمانه جاء بالصلوات الخمس وصوم شهر رمضان فالتاويل الذى يحيلها عن هذا بمنزلة التاويلات القرامطة والباطنية فى الحج والصوم والصلاة وسائر ماجاءت به النبوات"(۲)

یعنی عام یہ امور لوگوں کو معلوم ہے کہ رسول علیہ السلام ان کو بالضرورۃ لیکر آئے ہیں۔ جیسا کہ وہ نماز پنج وقتہ اور رمضان کے روزے لیکر آئے ہیں۔ تو وہ تاویل جو ان آیات کو اپنے معانی سے پھیر دیتا ہے۔ وہ ان تاویلات کی طرح ہیں جو قرامطہ اور باطنیہ نماز، روزہ، حج اور دیگر ان چیزوں میں کرتے ہیں۔ جن کو انبیاء کرام لیکر آئے ہیں۔

باقی جو جناب رازیؒ نے بات کی ہے کہ یہ آیت اہل کتاب کے بارے میں نازل ہے تو وہ ضحاک کی روایت ہے اور ضحاک سے جویبر روایت کرتے ہیں، سب جانتے ہیں کہ وہ متروک ہے۔ اسی لیے امام طبریؒ نے لکھا کہ

"والصواب من القول فى ذلك عندى ان يقال ان الله جل ثناء ه امر الذين آمنوا بالدخول فى العمل بشرائع الاسلام كلها"(۳)

(۱) اساس، ص ۸۶۔ (۲) محاسن التاویل، ص ۵۱۸، ج ۱۔

(۳) جامع البیان، ص ۲۵۷، ج ۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



یعنی درست قول میرے نزدیک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو خطاب کیا ہے جو ایمان لائے تھے کہ پورے اسلام میں داخل ہو جاؤ، تمام شرعی احکام پر عمل کرتے ہوئے۔

رازیؒ نے جو یہ لکھا ہے کہ یہود تشبیہ کے دین پر قائم تھے۔ اللہ تعالیٰ پر مجی ء وذھاب کو جائز رکھتے تھے۔

"وذالك لان اليهود كانوا علىٰ دين التشبيه وكانوا يجوزون المجيء والذهاب علىٰ الله تعالىٰ"(۱)

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تشبیہ کی بات دو حالتوں سے خالی نہیں ہو سکتی یا تو یہ تشبیہ و تجسیم کی باتیں منزل تورات میں ہوں گی، یا پھر اس محرف تورات میں جو اب ان کے پاس موجود ہے۔ اگر پہلی صورت ہے تو پھر وہ مجرم نہیں ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہی وہ باتیں نازل کی ہیں اور اللہ تعالیٰ کی منزل احکام دین حق ہے اور اگر وہ محرف تورات میں ہے اور انہوں نے تورات میں تشبیہ اور تجسیم کو داخل کیا ہے۔ تو پھر یہ کس طرح ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی باقی تمام عیوب کا تو جا بجا تذکرہ کرے اور اس عظیم کفر کا قرآن کے طول و عرض میں کہیں بھی ذکر نہ کرے۔ ایسی بات صرف جھمیوں کی عقلیں قبول کر سکتیں ہیں۔ شیخ الاسلامؒ فرماتے ہیں:

"فيقال انه لا ريب ان التوراة مشتملة علىٰ صفات الله تعالىٰ التى يسمها الجهمية تشبيها وهى الى الان كذالك مثل ما ذكره فلا يخلوا ما ان يكون ذلك من التوراة المنزلة او مما بدلوه فانكان الاول كان ماسماه تشبيها هو الحق المنزل من عندالله وانكان الثانى كان انكاره ذلك عليهم وذمهم عليه اولىٰ بالانكار والذم علىٰ امور دون ذلك ......... ولم يعبهم قط باثبات الصفات التى يسمها الجهمية تشبيها ولا ذكر ذلك من ذنوبهم وماكان ربك نسيا"(۲)

باقی جو رازیؒ نے "تجلی" کے انتظار کی بات کی ہے۔ تو اس میں ایسی کوئی بات ہے ہی نہیں۔ جو اس کی تائید و تقویت کرے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ رازیؒ نے پہلے مسلمانوں کے خطاب کو یہود سے مختص کیا۔ شیخ الاسلامؒ فرماتے ہیں:

"فمن تدبر هذا الكلام اليس يعلم بالضرورة ان هذا من اعظم الافتراء علىٰ الله وعلىٰ كتابه حيث جعل خطابه مع المؤمنين خطابا مع اليهود مع ان الله سبحانه دائما فى كتابه يفصل بين الخطابين فيقول لاولئك

(۱) اساس ص ۸۶۔ (۲) بیان تلبیس ص ۳۱۵، ج ۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



یابنی اسرائیل او یااھل الکتاب ویقول لھولاء یاایھاالذین آمنوا والخطاب لبنی اسرائیل للمؤمنین فیه اعتبار لان القرآن کله ھدی للمؤمنین فاذا جعل خطاب المؤمنین الصریح خطابا للیھود فقط الیس ھذا من اعظم تبدیل القرآن وقد قال بعد ھذه الایة "سل بنی اسرائیل "(۱)

اور دوسری بات یہ کی ہے کہ یہود کو تشبیہ وتجسیم سے متھم کیا پھر یہ قول ان کی حکایت بنا دی۔ پھر یہ بھی خیال نہیں رہا کہ اگر یہ قول ان کی حکایت ہے جو تشبیہ وتجسیم پر مشتمل ہے تو پھر اللہ تعالیٰ نے ان کی تردید و تغلیط کیوں نہیں کی؟ اور جب تردید نہیں کی تو یہ ہمارے لیے دلیل ہے۔ کیونکہ یہاں کے اصول الفقہ کے متون میں لکھا ہے

''کل ماقصہ اللہ ورسولہ من غیر نکیر فھو دلیل لنا۔ جب اس بات کا احساس رازیؒ کو ہو گیا کہ تردید و تغلیط ان کی نہیں ہوئی تو اس نے والی اللہ ترجع الامور کو تھدید بنایا ثم ذکر بعدہ مایجری مجری التھدید لھم فقال'' والی اللہ ترجع الامور''(۲)

اس میں اگر ہم تھدید تسلیم بھی کر لیں، تب بھی بات نہیں بنتی ہے۔ کیونکہ تجسیم وتشبیہ کی صاف صاف تردید نہیں ہوئی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ایسے الفاظ صرف اس لیے آتے ہیں۔ کہ مخلوق کا رجع اور ان کی واپسی اللہ تعالیٰ کے ہاں ہیں۔ خود رازیؒ نے جگہ جگہ ان الفاظ کی تفسیر میں یہی بات لکھی ہے۔ ایک جگہ ملاحظہ ہو،

"والمقصود ان منه مبدأ المخلوقات والیه معادھم فقوله "لله ما فی السموات وما فی الارض" اشارة الی انه سبحانه ھو الاول وقوله "والی الله ترجع الامور' اشارة الی انه ھو الآخر وذلك یدل علیٰ احاطة حکمه وتصرفه وتدبیره باولھم واخرھم وان الاسباب منتسبة الیه وان الحاجات منقطعة عنده "(۳)

جب حقیقت یوں ہے کہ اس آیت میں وہ مفہوم نہیں ہے جو جناب رازیؒ نے جھمیت کی بنا پر اس سے کشید کیا ہے۔ تو اکثر مفسرین نے اس سے اعراض کیا ہے اور جمہور کی تفسیر کو اختیار کیا ہے۔

## رازیؒ کا چوتھا اعتراض:

جناب رازیؒ نے استقرار کے مفہوم پر چوتھا اعتراض یہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ یا تو ہر مکان میں ہوں گے۔

---

(۱) ایضاً ص۳۱۱، ج۶۔ (۲) اساس، ص۸۹۔

(۳) الکبیر، ص۳۲۳، ج۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



یا پھر ایک خاص مکان میں ہوں گے اگر ہر مکان میں ہے تو پھر ان پر لازم آتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کو تمام گندے اور خبیث مکانات میں موجود مان لیں۔ مگر یہ بات کوئی عاقل شخص نہیں مان سکتا ہے اور اگر کسی مخصوص مکان میں ہو تو پھر وہ مخصص کے محتاج ہیں جو اس کی تخصیص کرے اس مکان کے ساتھ، ایسی صورت میں وہ محتاج بنیں گے اور احتیاج اللہ تعالیٰ پر محال ہے۔

"ورابعها هو ان معبودهم اما ان يحصل في كل مكان او في مكان دون مكان فان حصل في كل مكان لزمهم ان يحصل في مكان النجاسات والقاذورات وذلك لايقوله عاقل وان حصل في مكان دون مكان افتقر الى مخصص يخصصه بذلك المكان فيكون محتاجا وهو على الله تعالى محال "(۱)

جناب کی خط کشیدہ عبارت سے تو یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہر مکان میں ہونے کا قول کوئی عاقل شخص نہیں کر سکتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ ہمارے زمانے کے جہمی حضرات بقول رازیؒ سارے غیر عاقل ہیں جنہوں نے لکھا

"لیکن مندرجہ ذیل آیتوں کے ظاہری معنی سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی عرش پر نہیں بلکہ اپنے بندوں کیساتھ ہے۔"(۲)

اور یہ لکھا:

"یہاں تو ابن قدامہ رحمہ اللہ کی بات قرائن کی وجہ سے چل سکتی ہے لیکن سورت حدید کی آیت وھو معکم اینما کنتم (وہ تمہارے ساتھ ہے جس جگہ بھی تم ہو) میں کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے۔ اس لیے یہاں تو ظاہر معنی ہی لیے جائیں گے۔ یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ کی ذات تمہارے ساتھ ہر جگہ میں موجود ہے۔"(۳)

یہ لوگ اس آئینے میں اب اپنا چہرہ دیکھ لیں۔ جناب رازیؒ جو سلفیوں کا دشمن اعظم ہے نے انہیں دائرہ عقل سے خارج کیا ہے۔ دوسری بات ہم یہ عرض کرتے ہیں کہ مخصص ہمارے لیے تو اللہ تعالیٰ کا اپنا فرمان ہے کہ الرحمٰن علی العرش استویٰ۔ یعنی وہ عرش پر براجمان ہیں اور اگر اللہ تعالیٰ کے ارادے کے لیے مخصص درکار ہے۔ جیسا کہ رازیؒ کی عادت سے ذہن میں آتا ہے تو ہم عرض کریں گے۔ کہ اس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ وہ مستکمل بغیرہ ہے اگر اس اعتراض کا یہی حاصل ہے۔ تو یہ منقوض ہے۔ ان مفعولات سے جو وہ کر

(۱) الکبیر ص ۸، ج ۸۔ (۲) کشف البیان ص ۱۷۶۔

(۳) سلفی عقائد ص ۱۸۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ہے تو جو جواب آپ مفعولات کے اعتراض کا دیں گے۔ وہی جواب ہم اس اعتراض کے جواب میں پیش کریں گے کیونکہ نحن لانعقل فی الشاهد فاعلا الا مستكملا بفعله ہمارے نزدیک استکمال بالغیر کا اعتراض باطل ہے کیونکہ یہ اس کی قدرت اور مشیت سے ہوا ہے۔ اس میں کوئی اس کا شریک نہیں ہے تو وہ غیر کے محتاج نہیں ہوئے۔ اپنے اختیاری فعل سے کامل ہونا ایسا ہے جیسے اپنی صفات سے کامل ہونا۔

اگر کوئی یہ اعتراض کرے، کہ اس فعل کا کرنا کمال ہے۔ تو پھر ازل میں اس کا نہ ہونا عیب ہے اور اگر اس کا نہ کرنا کمال ہے۔ تو پھر اس کا ہونا عیب ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب حکمت الٰہی نے اس کا تقاضا نہیں کیا تھا تو وہ کمال نہ تھا اور جب حکمت الٰہی اس کا مقتضی ہوا تو وہ کمال بن گیا۔ بلکہ کسی چیز کا نہ ہونا اس وقت جب حکمت اس کا مقتضی نہ ہو کمال ہے جیسے اس کا وجود حکمت کے مقتضا کے وقت کمال ہوتا ہے۔ شیخ الاسلامؒ فرماتے ہیں:

”عدم الشیء في الوقت الذی لم تقتض الحكمة وجوده فيه من الكمال كما ان وجوده فی وقت اقتضاء الحكمة وجوده فيه كمال فليس عدم كل شیء نقصا بل عدم ما يصلح وجوده هو النقص كما ان وجود مالا يصلح وجوه نقص فتبين ان وجود هذه الامور حين اقتضت الحكمة عدمها هو النقص لا ان عدمها هو النقص “(۱)

پھر ہم کہتے ہیں کہ آپ کے نزدیک تو اللہ تعالیٰ کا ارادہ قدیم ہے۔ ہمیشہ سے ہے۔ اس کی نسبت تمام زمانوں اور حوادث کی طرف برابر ہے۔ تو پھر اس کا حدوث کے لیے کسی زمانے کو خاص کرنا، یا کسی مفعول کے لیے خاص کرنا تخصیص بلا مخصص ہے۔ اگر کہیں کہ ارادہ کی شان سے تخصیص ہے۔ ہم کہیں گے کہ اس کی شان جنس تخصیص ہے، تخصیص معین نہیں ہے۔ تخصیص معین لوازم ارادہ میں سے نہیں ہے۔

”اذاكانت الارادة قديمة لم تزل ونسبتها الى جميع الازمنة والحوادث سواء فاختصاص زمان دون زمان بالحدوث ومفعول دون مفعول بلا مخصص قال اولئك الارداة من شانها ان تخصص قال لهم المعارضون من شانها جنس التخصيص واما تخصيص هذا المعين علىٰ هذا المعين فليس من لوازم الارادة بل لا بد من سبب يوجب اختصاص احدهما بالارادة دون الاخر والانسان يجد من نفسه انه يخصص بارادته

(۱) مجموع الفتاویٰ، ص ۹۱، ج ۸۔

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com



ولکنه یعلم انه لا یرید هذا دون هذا الالسبب اقتضی التخصیص "(۱)

گویا جو اعتراض جناب رازیؒ نے ہم پر وارد کیا ہے خود ان کے مسلک پر بھی وہ وارد ہے۔ بلکہ آپ کے مسلک سے ثبوت صانع کا دروازہ بند ہوتا ہے۔

"والافلو تساوی لمایمکن ارادته من جمیع الوجوه امتنع تخصیص الارادة للواحد من ذلك دون امثاله فان هذا ترجیح بلا مرجح ومتی جوز هذا انسدباب اثبات الصانع "(۲)

تو جو جواب رازیؒ صاحب اس مسئلے میں دیں گے، وہی ہم عرض کریں گے۔

## رازیؒ کا پانچواں اعتراض:

پانچواں اعتراض جناب رازیؒ نے یہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول لیس کمثلہ شیء نفی مساوات کو تمام جہات سے شامل ہے۔ صحت استثناء کی دلیل سے وجہ یہ ہے کہ یہ کہنا درست ہے کہ اس کے مانند کوئی شے نہیں ہے مگر جلوس میں مگر مقدار میں۔ مگر رنگ میں اور صحت استثناء اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ تمام یہ امور اس کے تحت داخل ہیں اگر وہ جالس ہو تو پھر اس کے ساتھ جلوس میں مماثل ہو جائے گا جو بیٹھتا ہے۔ تو اس وقت آیت کا معنی باطل ہو جائے گا۔

"وخامسها ان قوله "لیس کمثله شیء" یتناول نفی المساوات من جمیع الوجوه بدلیل صحة الاستثناء فانه یحسن ان یقال لیس کمثله شیء الا فی الجلوس والافی المقدار والا فی اللون وصحة الاستثناء تقتضی دخول جمیع هذه الامور تحته فلو کان جالسا لحصل من یماثله فی الجلوس فحینئذ یبطل معنی الایة "(۳)

ہم کہتے ہیں کہ جب یہ آیت تمام جہات سے نفی مساوات کو شامل ہے تو پھر صفات سبعہ حیات، قدرت علم اور ارادہ وغیرہ کے اثبات سے مماثلت مع المخلوق لازم آجائے گی۔ پھر یہ دلیل صرف ہم پر حجت نہیں بنے گی، بلکہ آپ بھی اس کی زد میں ہوں گے۔ گویا دونوں طرف ہے آگ برابر لگی ہوئی۔ اگر غور و تأمل سے کام لیا جائے۔ تو رازیؒ نے خود اپنے جوابات پہلے کر رکھے ہیں۔ ایک جگہ رقمطراز ہے

"واعلم انه لانزاع فی اللفظ الموجود والشیء والواحد والذات

(۱) مجموع الفتاویٰ ص۹۲، ج۸۔ (۲) ایضاً۔

(۳) الکبیر ص۸، ج۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



والمعلوم والمذکور والعالم والقادر والحی والمرید والسمیع والبصیر والمتکلم والباقی واقع علیٰ الحق سبحانه وتعالیٰ وعلیٰ خلقه فثبت بما ذکرنا ان المشابهة من بعض الوجوه لا توجب ان یکون قائله موصوفا بانه شبه الله بالخلق وبانه شبهه"(۱)

جان لو کہ نزاع لفظ موجود، شی واحد، ذات، معلوم، مذکور، عالم، قادر، حی، مرید، سمیع، بصیر، متکلم باقی یہ سارے اسماء اللہ تعالیٰ پر بھی واقع ہیں اور مخلوق پر بھی۔ تو اس تحقیق سے جو ہم نے ذکر کیا یہ بات ثابت ہوگئی کہ مشابھت من بعض الوجوہ یہ لازم نہیں کرتا کہ اس کا قائل تشبیہ کا معتقد ہو کہ اس نے اللہ کو مخلوق سے یا مخلوق کو اللہ تعالیٰ سے مشابہ قرار دیا ہے۔

جب ان تمام صورتوں میں مشابھت لازم نہیں آتی، اور یہ اس آیت سے مستثنیٰ ہے تو پھر یہ آیت تمام وجوہ اور جہات سے نفی مساوات کو کس طرح شامل ہے؟ پھر سوال یہ ہے کہ اگر یہ تمام صفات اس آیت سے مستثنیٰ ہیں تو کس نے اس کو مستثنیٰ قرار دیا ہے؟ عقل نے یا شرع نے اگر عقل نے اس کو مستثنیٰ قرار دیا ہے تو کوئی جھمی صاحب اس بات کے دلائل فراہم کر دیں مگر امید نہیں ہے کہ کوئی اس کھائی کو پار کر لے گا اور اگر شرع نے ان صفات کو مماثلت سے مستثنیٰ قرار دیا ہے تو شرع نے استواء کو بھی تو مستثنیٰ قرار دیا ہے تو پھر وہ کیوں نہیں مانتے؟ دوسری بات یہ ہے کہ رازیؒ کے نزدیک تو اس آیت کا معنیٰ تنزیہ اور توحید پر صریح دلیل ہے ہی نہیں۔ تو اس آیت کا کونسا معنیٰ باطل ہو جائے گا؟ رازیؒ نے لکھا

"ولم یوجد فی القرآن الفاظ دالة علیٰ التنزیه والتوحید علیٰ سبیل التصریح فان قوله "قل هوا لله احد" وقوله "لیس کمثله شیء وهو السمیع البصیر "لایدل علیٰ التنزیه الا دلالة ضعیفة تعل"(۲)

ممکن ہے کوئی جھمی صاحب ان متضاد کلاموں کے اصلاح کا کوئی بیڑا اٹھائے کیونکہ جھمیت بھنور میں پھنس گئی ہے۔ اسکے علاوہ بات یہ ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک دلائل لفظیہ قطعی نہیں ہوتے ہیں کیونکہ وہ نقل لغات وغیرہ پر موقوف ہوتے ہیں یہ بحث ہم نے پہلی جلد میں کی ہے۔ وہاں ہم نے ان کے اقوال پیش کیے ہیں۔

یہاں جناب رازیؒ کی ایک عبارت ملاحظہ ہو نقلی اور عقلی دلائل کے تعارض پر تحقیق کرتے ہوئے لکھا ہے کہ دلائل نقلی کو ترجیح دینا باطل ہے۔

"اماالاول فباطل لان الدلائل اللفظیة لاتکون قطعیة لانها موقوفة علیٰ

(۱) اساس، ص ۱۴۸۔ (۲) اساس، ص ۱۴۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



نقل اللغات ونقل وجوہ النحو والتصریف وعلیٰ عدم الاشتراك والمجاز والتخصیص والاضمار وعدم المعارض النقلی والعقلی وكل واحد من هذه المقدمات مظنونة والموقوف علیٰ المظنون یكون مظنونا فثبت ان شیئا من الدلائل اللفظیة لا یمكن ان یكون قطعیا "(۱)

جن لوگوں کا یہ مذہب ہو پھر وہ ہم پر دلائل لفظیہ سے احتجاج کریں۔ لائق صد احتجاج اور صد تعجب ہے۔ اس تحقیق سے احباب جان گئے ہوں گے کہ جناب رازیؒ کا یہ وار بھی خالی گیا۔ اس سے پہلے ہم نے آیت لیس کمثلہ شیء کے بارے میں مختلف محققین کے اقوال نقل کیے ہیں۔ اسے دوبارہ معاد کرنا تکلیف کا باعث ہے۔ احباب خود پیچھے دیکھ لیں۔

## رازیؒ کا چھٹا اعتراض:

جناب عالی نے چھٹا اعتراض یہ کیا ہے کہ

''اللہ تعالیٰ کا فرمان ''اس دن تیرے رب کا عرش اپنے اوپر اٹھ فرشتے اٹھائے ہوں گے۔'' جب فرشتے عرش کے حامل ہوں گے اور عرش ان کے معبود کا مکان ہے تو یہ لازم ہے کہ فرشتے ان کے خالق کے اٹھانے والے ہوں اور یہ بات غیر معقول ہے۔ کیونکہ خالق ہی مخلوق کی حفاظت کرتا ہے۔ مخلوق نہ تو خالق کی حفاظت کرسکتی ہے اور نہ اسے اٹھا سکتی ہے۔''

"وسادسها قوله تعالیٰ "ویحمل عرش ربك فوقهم یومئذ ثمانیة(۲) فاذا كانوا حاملین للعرش مكان معبودهم فیلزم ان تكون المئلكة حاملین لخالقهم ومعبودهم وذلك غیر معقول لان الخالق هو الذی یحفظ المخلوق اما االمخلوق فلا یحفظ الخالق ولا یحمله "(۳)

یہ اعتراض اس بات پر مبنی ہے کہ رازیؒ کے خیال میں جو لوگ عرش پر اللہ تعالیٰ کے استقرار کے قائل ہیں وہ اس استقرار کو مخلوق کی استقرار کی طرح سمجھتے ہیں اور اس کا اعتقاد رکھتے ہیں۔ یہ بدگمانی ہی نہیں بلکہ جہالت بھی ہے۔ اہل سنت میں سے جو اکابر عرش پر اللہ تعالیٰ کے استقرار کے قائل ہیں تو وہ اسے کما یلیق بشانہ تعالیٰ استقرار سمجھتے ہیں۔ مخلوق کے استقرار کی طرح نہیں سمجھتے ہیں۔ پہلی بات کے لیے شیخ ابن عثیمینؒ کا قول ملاحظہ ہو:

(۱) اساس، ص۱۳۷۔ (۲) الحاقۃ: ۱۷۔

(۳) الکبیر، ص۸، ج۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



”هذا معنى استوىٰ علىٰ العرش يعني علا عليه واستقر اما علا عليه فقد لا يتنكرها الانسان لكن استقر عليه انكرها بعض اهل العلم من اهل السنة مع انها جاء ت عن السلف لكن انكرها وقال ما ينبغي ان يصف الله بانه استقر علىٰ العرش لان الاستقرار علىٰ الشيء قد يفهم منه حاجة المستقر اليه ..........ولكننا نقول اذا كان قد ورد عن السلف فنقول انا ناخذ به ولا يلزم من استواء الله علىٰ العرش ان يكون محتاجا اليه لان العرش وكل المخلوقات محتاجة اليه “(۱)

یہ ”استویٰ علی العرش“ کا معنی ہے۔ یعنی اس پر بلند ہوا اور قرار پکڑا۔ بلند اور اوپر ہونے کو تو کوئی انسان مستنکر نہیں جان سکتا ہے۔ مگر ”قرار پکڑنے“ کو اہل سنت کے بعض علماء نے منکر قرار دیا ہے۔ باوجود اس کے کہ سلف سے وارد ہے۔ پھر بھی اس نے ”منکر“ جانا اور کہا کہ یہ مناسب نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کو استقرار علی العرش سے موصوف کیا جائے کیونکہ کسی چیز پر قرار پکڑنے سے بعض اوقات یہ مفہوم ہوتا ہے کہ مستقر ذات اس چیز کا محتاج ہے۔ .......... مگر ہم کہتے ہیں کہ جب کوئی مفہوم سلف طیب سے وارد ہو جاتا ہے تو ہم اس سے تمسک کرتے ہیں۔ البتہ اللہ تعالیٰ کے استواء علی العرش سے یہ لازم نہیں آتا کہ اللہ تعالیٰ اس کا محتاج ہو ،اس لیے کہ عرش اور تمام مخلوقات اللہ تعالیٰ کے محتاج ہیں۔

اس عبارت سے ایک بات تو یہ معلوم ہو گئی کہ بعض علماء اہل سنت والجماعت ”استقرار“ کے مفہوم کو ”منکر“ خیال کرتے ہیں۔ دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ شیخ ابن عثیمینؒ استقرار کے مفہوم کے قائل ہونے کے باوجود اللہ تعالیٰ سے احتیاج کی نفی کرتے ہیں۔ بالفاظ دیگر وہ اللہ تعالیٰ کے استقرار کو مخلوق کے استقرار کی طرح قرار نہیں دیتے۔ اب شیخ ہی کا ایک اور قول ملاحظہ ہو، جس میں انہوں نے اس بات کی نفی کی ہے کہ عرش اللہ تعالیٰ کا حامل ہے۔ ان سے پوچھا گیا کہ

”هل الله باستواء ه علىٰ العرش يكون العرش مقلا له حاملا له كما يستوى الانسان منا علىٰ السرير؟ الجواب ليس كذالك لاننا لو قلنا انه حامل له كحمل السرير لاحدنالزم من هذا ان يكون محتاجا الى العرش والله تعالىٰ مستغن عن كل شيء وكل شيء محتاج اليه فلا يمكن ان نقول ان العرش يقل الله ابدا“(۲)

(۱) الدرۃ، ص ۲۰۸۔ (۲) الاجابات، ص ۳۲۸، ج ۱۔

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com



تلخیص عبارت یہ ہے کہ عرش اللہ تعالیٰ کا حامل اور سہارا نہیں ہے جیسے ہم مخلوق کے لیے چار پائی ہوتی ہے۔ اگر ہم نے اس کے استواء کو ایسا مان لیا تو پھر لازم آتا ہے کہ وہ محتاج ہو عرش کا اور اللہ تعالیٰ تو ہر چیز سے مستغنی ہے۔ تمام چیزیں ان کی محتاج ہیں۔ پس ہمارے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم یہ کہیں کہ عرش نے اللہ کو سہارا دیا ہے۔ اس سے ہماری بات تو ثابت ہو گئی ہے۔ اب ایک قول اور پیش نظر رہے کہ جس میں شیخ ابن عثیمینؒ نے اس آدمی کو مشرک قرار دیا ہے جو اللہ تعالیٰ کے استواء کو مخلوق کے استواء کی طرح قرار دیتے ہیں۔ عبارت سوال و جواب کی صورت میں ملاحظہ ہو

"لو قال قائل ان استواء الله علىٰ عرشه كاستوائنا علىٰ الفلك او علىٰ البعير؟(الجواب)نقول هذا شرك لانه جعل صفة الخالق كصفة المخلوق فجعل لله تعالىٰ شريكا فى الصفة ولكننا نقول نحن نؤمن بان الله استوىٰ علىٰ العرش لكن بدون تمثيل لا مثيل لاستواء ه كما لا مثيل لذاته عزوجل وهكذا بقية الصفات اذا من اثبت الصفات مع التمثيل فهو مشرك لانه شرك بين الخالق والمخلوق فى الصفة"(۱)

ہمارے اکابر کے اقوال دیکھیں اور ان لوگوں کی تہمتیں ملاحظہ کر لیں۔ ببین تفاوت راہ از کجا است تا بکجا؟ اس اعتقاد کے بارے میں اس سے پہلے بھی ہم نے چند اقوال اپنے اکابر کے پیش کیے ہیں۔ احباب پیچھے دیکھ لیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"فلو قدرعلىٰ وجه الفرض المتنع انه هو مثل خلقه تعالىٰ عن ذلك لكان استواء ه مثل استواء خلقه اما اذا كان هو ليس مماثلا لخلقه بل قد علم انه الغنى عن الخلق وانه الخالق للعرش ولغيره وان كل ما سواه مفتقر اليه وهو الغنى عن كل ما سواه وهو لم يذكر الااستواء يخصه لم يذكر استواء يتناول غيره ولا يصلح له كما لم يذكر فى علمه وقدرته ورويته وسمعه وخلقه الا ما يختلق به فكيف يجوز ان يتوهم انه اذا كان مستويا علىٰ العرش كان محتاجا اليه وانه لوسقط لخرمن عليه؟سبحانه وتعالىٰ عما يقول الطاعنون والجاحدون علوا كبيرا"(۲)

یعنی جب اس کی ذات مخلوق کی ذوات کے مماثل نہیں ہے تو اس کا استواء مخلوق کے استواء کی طرح

(۱) الاجابات، ص ۳۳۸، ج ۱۔ (۲) مجموع الفتاویٰ، ص ۳۴، ج ۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کیونکر ہو سکتا ہے؟ یہاں ایک بار پھر کرجیؒ کی عبارت تازہ کر لیں کہ

"فاذا صح عنه (ابن عباسؓ) تاویل الاستواء بالاستقرار وضعنا له الحد بالایمان والتصدیق وعرفنا من الاستقرار ماعرفناه من الاستواء وقلنا انه لیس باستقرار یتعقب تعبا واضطرابا بل هو کیف شاء وکما یشاء والکیف فیه مجهول والایمان به واجب کما نقول فی الاستواء سواء "(۱)

اس مبحث کے بعد ممکن ہے کوئی جناب رازیؒ کے ریشمی جال میں نہیں پھنسے گا۔ ان شاء اللہ

## رازیؒ کا ساتواں اعتراض:

جناب عالی نے ایک بات یہ کی ہے کہ اگر یہ جائز ہو جائے کہ مستقر فی المکان ذات الہ ہو تو کیسے یہ معلوم کیا جائے گا کہ شمس وقمر الہ نہیں ہے۔ کیونکہ ہمارا طریقہ تو الٰھیت شمس وقمر کی نفی کے بارے میں یہ ہے کہ یہ دونوں حرکت اور سکون سے موصوف ہیں اور جو ذات ایسی ہو کہ ان دو سے موصوف ہو سکے، تو وہ محدث ہے۔ الہ قطعاً نہیں ہے۔ پس جب تم نے اس طریق کو باطل کر دیا تو تم پر الٰھیت شمس وقمر کو نفی کرنے کا راستہ بند ہو گیا ہے۔

"وسابعها انه لو جاز ان یکون المستقر فی المکان الها فکیف یعلم ان الشمس والقمر لیس باله لان طریقنا الی نفی الٰهیة الشمس والقمر انهما موصوفان بالحرکة والسکون وماکان کذالك کان محدثا ولم یکن الها فاذا ابطلتم هذا الطریق انسد علیکم باب القدح فی الٰهیة الشمس والقمر "(۲)

ہم کہتے ہیں کہ استدلال کا یہ طریقہ تو صحابہ کرا اور تابعین عظام کے دور میں نہیں تھا۔ تو آخر وہ اللہ تعالیٰ کے وجود اور اس کی وحدانیت کا اثبات کس طرح کرتے تھے؟ اور شمس وقمر وغیرہ کی الٰھیت کی نفی کس طریقے پر کرتے تھے؟ اب یا تو آپ دلائل کے ساتھ یہ ثابت کریں کہ حرکت وسکون کی یہ دلیل نبی علیہ السلام اور صحابہ کرام نے مظاہر کی الٰھیت کی نفی میں استعمال کی ہے، یا پھر یہ مان لیں کہ الٰھیت شمس وقمر کی نفی کا ایک یہ واحد طریقہ نہیں ہے۔ ان دونوں میں سے جس راستے کو بھی منتخب کر لیں گے۔ ہمیں حاضر پائیں گے۔ ان شاء اللہ۔ دوسری بات یہ ہے کہ جو لوگ عقلی کی بجائے قرآنی دلائل پر اکتفاء کرتے ہیں تو ان کے لیے یہی بات کافی ہے۔ کہ قرآن مجید نے الٰھیت شمس وقمر کی نفی کی ہے۔ قرآن کا کلام الٰہی ہونا اور نبی علیہ الصلوۃ والسلام کا

---

(۱) بیان التلبیس، ص ۳۰۴، ج ۲۔ (۲) الکبیر، ص ۸، ج ۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



پیغمبر ہونا، اور قرآن لانے والا ہونا قطعی دلائل سے ثابت ہے جن میں صرف جہمیوں کو شک وشبہ پڑ سکتا ہے۔ ورنہ جو آدمی سیرت نبوی ﷺ کا مطالعہ کر لیں۔ تو انہیں کامل یقین ہو جائے گا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ایلچی اور سفیر ہیں۔ رہی اللہ تعالیٰ کو ماننے کی بات، تو وہ فطری ہے۔ شہرستانیؒ لکھتے ہیں:

"فما عددت هذه المسئلة من النظريات التى يقام عليها برهان فان الفطر السليمة الانسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها علىٰ صانع حكيم عالم قدير"(۱)

یہ عبارت دوسرے حصے میں گزری ہے۔ اس لیے ترجمہ کرنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔

یہی بات اس دور کے بعض دانشوروں نے بھی لکھی ہے کہ

"اول شعور يشرق فى اعماق الانسان اذا تامل فى نفسه وفى الكون من حوله شعوره بوجود قوة كبرى مهيمنة علىٰ الكون تمنحمه التدبير والتنظيم وتتصرف فيه بالحياة والموت والبناء والفناء والتغير والتطور والحركة والسكون وجميع انواع التغييرات الحكيمة التى تجرى فيه ان الانسان ليشعر بهذه الحقيقة ويؤمن بها ايمانا مبتعا سواء استطاع ان يقيم الدليل البرهانى علىٰ صدق هذا الشعور اولم يستطع فدليل الفطرة ودليل البداهة شاهد حتى يسبق الشواهد النظرية وقد يكون أدق منها واصدق"(۲)

ڈاکٹر مصطفیٰ سعید الخن اور مستو نے جو کتاب مرتب کی ہے اس میں بھی انہوں نے ایسی ہی بات لکھی ہے۔

"الايمان بوجود الله والاعتقاد به ربا خالقا لهذا الكون ومدبرا له ومتصرفا فيه هو فطرة عند جميع الناس لايحتاج الىٰ اقامة برهان عليه كما لا يحتاج الى برهان علىٰ وجود الغرائز الانسانية ……والشعور الفطرى فى الانسان بوجود هذه السلطة الكبرىٰ هو من اقوى الأدلة الصادقة علىٰ وجود الخالق سبحانه اذا ان كثيرا من علومنا ومعارفنا ليس لها دليل فى انفسنا غير شعورنا الفطرى بها ومهما تقدمت العلوم

(۱) نهاية الاقدام ص ۱۲۴۔

(۲) العقيدة الاسلامية للميدانى ص ۹۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



والمکتشفات فانها لا تزیدنا شیئا غیر ماتوصلنا الیه بفطرتنا "(۱)

جس طریقے کی جناب رازیؒ نے نشاندہی کی ہے اور اس پر خوش ہے اس طریقے کو ابن رشدؒ نے دلائل سے فاسد کر کے رکھدیا ہے۔ ہم وہ پوری بحث تو نقل نہیں کر سکتے، صرف چند جملے دیکھ لیں۔

"واما الاشعریة فانهم راؤ ان التصدیق بوجود الله تبارك وتعالیٰ لایکون الابالعقل ولکن سلکوا فی ذلك طرقا لیست هی الطرق الشرعیة التی نبه الله علیها ودعا الناس الیٰ الایمان به من قبلها"(۲)

پھر آگے جا کر لکھا ہے کہ

"ان الطرق التی سلکوا فی ذلك طریقان احدهما هو الاشهر الذی اعتمد علیه عامتهم ینبنی علیٰ ثلاث مقدمات هی بمنزلة الاصول لما یرومون انتاجه عنها من حدوث العالم احداها ان الجواهر لا تنفك عن الاعراض ای لا تخلو منها والثانیة ان الاعراض حادثة والثالثة ان ما لا ینفك عن الحوادث حادث اعنی مالایخلو من الحوادث هو حادث"(۳)

یہ باتیں اور یہ الفاظ گزشتہ جلدوں کے مباحث میں گزری ہیں۔ پھر ان تینوں مقدمات میں سے ہر ایک پر مضبوط اعتراضات وارد کیے ہیں۔ پھر بطور خلاصہ یوں لکھتے ہیں:

"فقد تبین لك من هذا کله ان الطرق المشهورة للاشعریة فی السلوك الیٰ معرفة الله سبحانه لیست طرقا نظریة یقینیة ولا طرقا شرعیة یقینیة وذلك ظاهر لمن تأمل اجناس الادلة المنبهة فی الکتاب العزیز علیٰ المعنیٰ اعنی بمعرفة وجود الصانع "(٤)

آگے پھر لکھتے ہیں کہ جب ان چاروں طبقات کے طرق شرعی نہیں ہے تو وہ طریقہ شرعیہ کون سا ہے کہ جس نے تمام لوگوں کو دعوت دی ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے وجود کا اقرار کریں۔ وہ شرعی طریقہ جس پر قرآن مجید نے لوگوں کو تنبیہ کی ہے۔ اور جس پر صحابہ کرام رضوان علیہم نے اعتماد کیا ہے۔ پس جب قرآن کا استقراء و استقصاء کیا جائے، تو وہ دو جنسوں میں منحصر ہے۔ ایک دلیل عنایت ہے اور دوسری دلیل اختراع۔ پھر دلیل عنایت دو اصول پر مشتمل ہے (۱) ایک یہ اصل ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام موجودات انسان کے موافق پیدا کیے ہیں۔

(۱) العقیدۃ الاسلامیہ، ص ۱۲۷۔ (۲) الکشف، ص ۴۷۔

(۳) ایضاً، ص ۴۹۔ (۴) الکشف، ص ۵۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



۲۔ دوسرا اصل یہ ہے کہ یہ موافقت خود بخود پیدا نہیں ہوئی ہے بلکہ ایک فاعل مرید نے اس کو انسان کے موافق بنا دیئے ہیں۔

"الطریق التی فیه الکتاب العزیز علیها ودعا الکل من بابها اذا استقریٔ الکتاب العزیز وجدت تنحصرفی جنسین احدهما طریق الوقوف علیٰ العنایة بالانسان وخلق جمیع الموجودات من اجلها ولنسم هذه دلیل العنایة ......... فاما الطریقة الاولیٰ فتبنی علیٰ اصلین احدهما ان جمیع الموجودات التی ههنا موافقة لوجود الانسان والاصل الثانی ان هذه الموافقة هی ضرورة من قبل فاعل قاصدلذلك مرید لیس یمکن ان تکون هذه الموافقة بالاتفاق........"

آگے پھر دلیل اختراع کی بات کی ہے کہ یہ بھی دو اصول پر مبنی ہے (۱) ایک یہ ہے کہ تمام موجودات مخترع اور مخلوق ہیں۔ (۲) دوسرا یہ اصول ہے کہ ہر موجود کے لیے کوئی موجد ہے۔ ان دو اصول سے ثابت ہو جائے گا کہ موجودات کے لیے ایک خالق اور موجد موجود ہے۔

"والطریقة الثانیة ما یظهر من اختراع جواهر الاشیاء الموجودات مثل اختراع الحیاة فی الجماد والادراکات الحسیة والعقل ولنسم هذه دلیل الاختراع......... وهذه الطریقة تنبنی علیٰ اصلین موجودین بالقوة فی جمیع فطر الناس احدهما ان هذه الموجودات مخترعة وهذا بمعروف بنفسه فی الحیوان والنبات...... واما الاصل الثانی فهو ان کل مخترع فله مخترع فیصح من هذین الاصلین ان للموجود فاعلا مخترعا له "(۱)

اس طریقے پر ہم اللہ تعالیٰ کو پہچانیں گے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے جن جن چیزوں کی الٰہیت کی نفی کی ہے ہم انہیں دلائل سے ان چیزوں کی الٰہیت کی نفی کرتے رہیں گے۔ یہ طریقہ ہم نے صرف اس لیے ذکر کیا ہے کہ جناب رازیؒ نے یہ کہا تھا کہ اگر دلیل حرکت وسکون کو تم نے باطل قرار دیا۔ تو تم پر ان چیزوں کی الٰہیت کی نفی کرنے کا دروازہ بھی بند ہو جائے گا۔ جناب کو شاید اس بات کا پتہ نہیں ہے کہ استدلال کا راستہ کبھی بند نہیں ہوا۔

راہ مضمون تازہ بند نہیں تا قیامت کھلا ہے باب سخن

جس دلیل پر رازیؒ ناز کرتے ہیں۔ اس دلیل کو ان کے اکابر نے رد کیا ہے۔ مثلاً ابوالحسن اشعریؒ لکھتے ہیں:

(۱) الکشف ،ص ۶۰ ،۶۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"وماكان ما يستدل به من اظهاره عليه الصلاة والسلام علىٰ ذلك اوضح دلالة من دلالة الاعراض التى اعتمد علىٰ الاستدلال بها الفلاسفة ومن اتبعها من القدرية واهل البدع والمنحرفين عن الرسل عليهم السلام من قبل ان الاعراض لايصح الاستدلال بها الا بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها ويدق الكلام عليها"(۱)

اس عبارت سے دو باتیں صاف صاف معلوم ہوگئیں ہیں۔ (۱) ایک یہ کہ دلیل اعراض پر اہل بدعت اور رسولوں سے منحرفین لوگ اعتماد کرتے ہیں۔ اہل سنت والجماعت کا یہ طریقہ نہیں ہے (۲) دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ اس دلیل سے عام لوگ استفادہ نہیں کر سکتے ہیں کیونکہ اس میں بہت ساری گھاٹیوں کو پار کرنا پڑتا ہے۔ جن میں طویل اختلافات ہیں اور جب کسی دلیل کی ایسی حالت ہو، تو اس کا عام لوگوں کو کیا فائدہ پہنچے گا، زیادہ سے زیادہ کچھ مریض اذھان اس سے استفادہ کر پائیں گے لیکن پھر بھی اسی کا فائدہ صرف ایک موجد وخالق کو ماننے کی حد تک محدود رہے گا وہ بھی یقینی نہیں ہوگا۔ کہ وجود باری تعالیٰ بالیقین موجود ہے ازلی ہے۔

ابن رشدؒ رقمطراز ہے:

"ومع ذلك فهى طريقة غيربرهانية ولا مفضية بيقين الى وجود البارى وذلك انه اذا افرضنا ان العالم محدث لزم كمايقولون ان يكون ولا بد من فاعل محدث ولكن يعرض فى وجود هذا المحدث شك ليس فى قوة صناعة الكلام الانفصال عنه "(۲)

پھر اس اشکال کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ ہمارا چونکہ موضوع اس وقت رازیؒ کے اعتراض کا جواب دینا تھا تفصیلات احباب خود مطالعہ کر لیں ویسے بھی اشاعرہ الہ فقط قادر علی الاختراع کو کہتے ہیں۔ واحدیؒ لکھتے ہیں:

"وعند متكلمى اصحابنا ان الاله من الالهٰية والالهية القدرة علىٰ اختراع الاعيان "(۳)

اس تصور الہ سے کیا عقیدہ پیدا ہوگا؟ بس ٹمٹماتے چراغ کی طرح کا یقین اس سے پیدا ہو جائے گا۔ اقبالؒ نے کہا تھا

(۱) رسالۃ اهل الثغر، ص۱۲۰۔ (۲) الکشف، ص۴۸۔

(۳) البسیط، ص۲۵۳، ج۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



علاج ضعف ان سے ہو نہیں سکتا غریب اگرچہ ہیں رازیؒ کے نکتہائے دقیق

بلکہ اس سے بھی بہتر پیرایہ میں فرمایا ہے کہ

زرازیؒ معنی قرآن چہ پرسی ضمیر مابآیاتش دلیل است

خرد آتش فروزد دل بسوزد ہمیں تفسیر نمرود وخلیل است

اس الطبیت شمس وقمر کے نفی کرنے کے اور بھی طریقے محققین اہل سنت والجماعت نے ذکر کیے ہیں۔ ہم نے صرف دو پر اکتفاء کیا۔

## رازیؒ کا آٹھواں اعتراض:

''استقرار'' اللہ تعالیٰ کے لیے عرش پر ثابت کرنے والے کے خلاف اس کی دلیل یہ ہے کہ عالم کرہ ہے۔ تو جو جھت ہماری نسبت سے فوق ہے تو وہ زمین کی دوسری جانب میں رہنے والوں کی نسبت سے تحت ہے اور اس کے بالعکس میں بھی یہی مسئلہ ہے۔ پس اگر معبود ایک جھت سے مختص ہو تو یہ جھت اگرچہ بعض لوگوں کی نسبت سے فوق جانب میں ہوگی مگر دوسری جانب میں تحت میں ہوگی اور اس بات پر تو عقلاء کا اتفاق ہے کہ معبود برحق کا سارے اشیاء کا نیچے ہونا جائز نہیں ہے۔

''وثامنها ان العالم کرة فالجهة التی هو فوق بالنسبة الینا هی تحت بالنسبة الیٰ ساکنی ذلك الجانب الاخر من الارض وبالعکس فلو کان المعبود مختصا بجهةفتلك الجهة وان کانت فوقا لبعض الناس لکنها تحت لبعض آخرین وباتفاق العقلاء لایجوز المعبود تحت جمیع الاشیاء ''(۱)

اس اعتراض کو ہمارے نزدیک کے رہنے والے لوگ بہت اچھالتے ہیں حالانکہ ہمارے علماء نے اس اشکال کے مناسب جوابات دیئے ہیں۔ ہم اس اعتراض پر آگے جا کر تفصیل سے لکھ لیں گے۔ یہاں امام جوینیؒ کی ایک عبارت ملاحظہ ہو جس سے اشکال کی جڑ اکھڑ جائے گی اور یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ جھمی حضرات فلکیات سے بے خبر ہیں۔

''لاریب ان اهل العلم حکموا بما اقتضته الهندسة وحکمها صحیح لانه ببرهان لایکابر الحس فیه بان الارض فی جوف العالم العلوی وان کرة الارض فی وسط السماء کبطیخة فی جوف بطیخة والسماء محیطة من

(۱) الکبیر، ص۸، ج۸۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



جميع جوانبها وان سفل العالم هو جوف كرة الارض وهو المركز وهو منتهى السفل والتحت وما دونه لا يسمى تحتا بل لايكون تحتا ويكون فوقا بحيث لوفرضنا خرق المركز وهو سفل العالم الى تلك الجهة لكان الخرق الى جهة ولو نفقه الخرق جهة السمآء من تلك الجهة الاخرى لصعد الى جهة فوق وبرهان ذلك انا لو فرضنا مسافرا سافر علىٰ كرة الارض من جهة المشرق الى جهة المغرب امتد مسافرا المشيء مسافرا علىٰ الكرة الى حيث ابتداء باليسر وقطع الكرة مما يراه الناظر اسفل منه وهو في سفره هذا لم يبرح الارض تحته والسماء فوقه فالسماء التي يشهدها الحس تحت الارض هي فوق الارض لا تحتها لان السماء فوق الارض بالذات فكيف كانت السمآء كانت فوق الارض من اى جهة فرضتها "(۱)

خط کشیدہ الفاظ کو احباب بار بار غور سے ملاحظہ فرمائیں کیا زمین کی دوسری جانب کے لوگوں کی بنسبت اللہ تعالیٰ جہت تحت میں ہوتے ہیں؟ کبھی نہیں اور قطعی نہیں۔ کیونکہ آسمان بالذات زمین کے فوق میں ہے۔ آسمان کا وہ حصہ جس کو حس زمین کے نیچے محسوس اور مشاہدہ کرتا ہے۔ وہ بھی درحقیقت زمین کے اوپر ہوتا ہے، نیچے نہیں۔ آسمان کو جس جہت سے بھی فرض کرلے، آسمان زمین سے اوپر ہی ہوگا۔

"جہت" کے حوالے سے یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے، کہ اس کے مسمیٰ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اضافی اور منتقل، دوسرا لازم اور ثابت، قسم اول وہ ہے جسے جہات اربعہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ یعنی امام، خلف، یمین، یسار، یہ دائمی نہیں ہوتے ہیں بلکہ یمین، یسار بن جاتا ہے اور یسار یمین، اسی طرح امام اور خلف بھی ہیں۔ دوسرا عالم کے جہات ہیں جو دو ہیں۔ علو اور سفل۔ شیخ الاسلامؒ فرماتے ہیں:

"واما الثاني فهو جهتا العالم وهي العلو والسفل فليس للعالم الاجهتان احداهما العلووهو جهة السموات وما فوقهاوجهة السفل وهو الارض وماتحتها وفي جوفها وعلىٰ هذا المعنى فكل ما كان خارج العالم مباينا للعالم فهو فوقة وهو في الجهة العلياىالباري تعالىٰ اما ان يكون للعالم منفصلا عنه او لا يكون مباننا له منفصلا عنه فانكان الاول كان خارجا

(۱) مختصر العلو ص ۲۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



عنه عاليا عليه بالجهة العليا وانكان الثانى كان حالا فى العالم قائما به محمو لا فيه "(۱)

بعض لوگوں نے یہاں ایک اشکال قائم کیا ہے کہ ہر موجود جو جہت فوق اور اعلیٰ میں ہوتا ہے۔ تو یہ جائز ہے کہ جہت اسفل سے بدل جائے۔ یعنی جو پہلے جہت فوق میں تھا۔ اب جہت تحت میں آجائے۔ مگر یہ بات تو ثابت شدہ ہے کہ ان کے حق میں تبدل جہات جائز نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ کسی صفت کا استحقاق بہت ساری وجوہات سے ہوتا ہے۔ کبھی کوئی ذات اس کا استحقاق لذاتہ رکھتا ہے اور کبھی کسی علت اور سبب کیوجہ سے ہوتا ہے اور کبھی کوئی ذات اسوجہ سے اس کا مستحق ہوتا ہے کہ کسی مختار کا اختیار ہے اور کسی مرید کا ارادہ موجود ہے۔ تو جب صفات مستحقین کے اختلاف سے مختلف ہوئے تو ہر ایک اس صفت کا جس میں دوسرے اس کے ساتھ شریک ہیں۔ اختلاف سبب موجب کے ساتھ ہی مستحق ہے۔ تو ایک مختلف کو دوسرے پر قیاس کرنا کہ ان میں مساوات واجب ہے۔ باوجود اس بات کے کہ موجب میں اختلاف ہے۔ ایک باطل قول ہے۔

"الذى يمنع ان نقول ان البارى بجهة العلو انه قد ثبت ان كل كائن فى جهة ومكان يوصف بفوق واعلىٰ يجوز ان يتبدل بجهة الاسفل فيصير بجهة تحت بعد ان كان بجهة فوق وقد ثبت انه لايجوز ان تتبدل فى حقه الجهات وانما ذلك لامتناع اختصاصه باحدى الجهات قلنا المستحق للصفة ينقسم فمنهم من يستحقها لنفسه ومنهم من يستحقها لعلة وسبب وداع ومنهم من يستحقها لاختيار مختار وارادة مريد واذا كانت الصفات لاختلاف الموصوفين يستحق كل واحد منهم صفة التى يشاركه فيها غيره مع الاختلاف فى السبب الموجب فقياس احد المختلفين علىٰ الاخر فى ايجاب التساوى مع الاختلاف الموجب قول باطل "(۲)

امید ہے کہ احباب رازیؒ اور دوسرے جہمیوں کے اعتراض کے جواب پا گئے ہوں گے۔

## رازیؒ کا نواں اعتراض:

جناب رازیؒ نے جہمیوں کے اتباع میں ''احد'' کا ایک مفہوم متعین کیا ہے اور پھر اس مفہوم کو قطعی قرار

(۱) الفتاویٰ الکبریٰ ج ص ۳۵۷، ج ۶۔ (۲) الابانۃ ص ۳۲۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



دیا ہے۔اب یہ کہتے ہیں کہ اگر استواء کا وہ مفہوم لیا جائے۔ جو عربی زبان میں رائج ہے۔تو یہ لفظ ''اُحد'' کے منافی ہے۔اور قل ھو اللہ احد تو اپنے مفہوم میں قطعی ہے۔ پہلی بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ ''احد'' کا یہ مطلب و مفہوم اھل لغت میں آخر کس نے بیان کیا ہے کہ اس میں کسی قسم کی ترکیب نہ ہو، نہ واقعی اور نہ عقلی؟ دوسری بات یہ ہے کہ جب ''اُحد'' کا یہ مفہوم ہو جائے کہ اس میں کسی قسم کی ترکیب نہ ہو، تو پھر صفات کی بھی نفی کرنی پڑے گی کیونکہ ان کی اثبات سے ترکیب لازم آتی ہے۔ پھر سوال یہ ہے کہ ایسی ذات مجرد سے جس میں کسی قسم کی ترکیب نہ ہو، صفات کا قیام کیونکر ہوگا؟ محض دعویٰ سے کام نہیں بنتا۔ جھمیوں کو اس بات کے دلائل دینے ہوں گے کہ ایسے مجرد محض ذات سے بھی صفات قائم ہو سکتے ہیں۔ جب تک وہ اس بات کو ثابت نہیں کریں گے۔ وہ خود ملزم ہیں۔ دوسروں پر کس طرح حملہ آور ہو سکتے ہیں؟

رازیؒ نے لکھا ھے :"اما مجامع الصفات السلبية فهى الاحديه وذلك لان المراد من الاحدية كون تلك الحقيقة فى نفسها مفردة منزهة عن انحاء التركيب وذلك لان كل ماهية مركبة فهى مفتقرة الى كل واحد من اجزاء ه وكل واحد من اجزاء ه غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقرالى غيره فهو ممكن لذاته فكل مركب فهو ممكن لذاته فالالٰه الذى هو مبدء لجميع الكائنات ممتنع ان يكون ممكنا"(۱)

یہی بات ہمارے ہندوستان کے بعض لوگوں نے بھی کہی ہے کہ

"احد يگانه ايست كه نه شريك دارد ونه جزو، خواه ان جزو عقلى باشد ياخارجى وخواه بالفعل وخواه تحليلى وبرائے اشاره بكمال بساطت او لفظ احد آوردند زيرا كه واحد اكثر مستعمل مى شور درنفى شريك عددى نه درنفى اجزاء "(۲)

اس مبحث کی طرف ہم نے دوسری جلد کے ابتداء میں چند باتیں بطور اشارات عرض کی ہے۔ یہاں چند دیگر اصولی باتیں عرض کرتے ہیں تاکہ احباب کے کام آجائیں۔ پہلی بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ قرآن مجید چونکہ عربی مبین میں نازل ہوا ہے۔ تو ان کے الفاظ کو اس مفہوم پر محمول کرنا لازم ہے جو نزول قرآن کے وقت لغت عرب میں رائج تھا۔ بعد کے اصطلاحات پر اس کو محمول کرنا بالکلیہ غلط ہے۔ اس اصول پر اہل سنت والجماعت اور جھمیوں دونوں کا اتفاق ہے۔ ہم اختصار کے پیش نظر صرف دو عبارتیں نقل کرتے ہیں۔ ایک

(۱) الکبیر ص ۳۶۱، ج ۱۱ (۲) فتح العزیز ص ۲۹۳، ج ۲

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com


اہل سنت میں سے، اور ایک جہمیوں میں سے، شیخ الاسلامؒ ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

"ان الاستدلال بالقرآن انما یکون بحمله علیٰ لغة العرب التی انزل بها بل قد نزل بلغة قریش کما قال تعالیٰ "وما أرسلنامن رسول الا بلسان قومه (ابراهیم:٤) وقال "بلسان عربی مبین " (الشعراء :١٩٥) فلیس لأحد ان یحمل الفاظ القرآن علیٰ غیر ذلك من عرف عام واصطلاح خاص بل لا یحمله الا علیٰ تلك اللغة ......... بل یضع القرآن علیٰ مواضعه التی بینها الله لمن خاطبه بالقرآن بلغته ومتی فعل غیر ذلك کان ذلك تحریفا للکلم عن مواضعه "(۱)

قرآن سے استدلال اس طرح ہوگا کہ اس کو اس لغت عرب پر محمول کیا جائے۔ جس میں قرآن نازل ہوا ہے بلکہ قرآن لغت قریش میں نازل ہوا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "ہم نے رسول کو نہیں بھیجا مگر اپنی قوم کی زبان میں" اور یہ بھی فرمایا ہے کہ "عربی مبین میں بھیجا" کسی شخص کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ الفاظ قرآن کو اس کے سوا کسی عرف عام یا اصطلاح خاص پر محمول کریں بلکہ وہ اسے صرف اسی لغت پر ہی محمول کرے گا......... بلکہ وہ قرآن مجید کو ان جگہوں پر محمول کرے گا، جن کو اللہ تعالیٰ نے بیان کیا ہے۔ ان لوگوں کے لیے جن کو انہوں نے قرآن کے ذریعے اسی لغت سے مخاطب بنایا ہے پس جب کوئی آدمی اس کے علاوہ پر اسے محمول کرے گا، تو یہ قرآن میں تحریف ہوگی کہ ان کے محکمات کو اپنے موارد و مواضع سے ہٹا لیے ہیں۔

یہی بات جہمیہ کے "امام العصر جرکسی" نے ایک دوسرے طرز میں کہی ہے کہ

"واما المتاخرون من الفقهاء فلیس لهم الا ان یتکلموا فی نوازل جدیدة لا ان یبدوآراء فی الشرع علیٰ خلاف ما فهمه من النصوص رجال الصدر الاول الذین هم اهل اللسان المطلعون علیٰ لغة التخاطب بین الصحابة قبل ان یعتورها تغییر وتحویروالمتلقون للعلم عن الذین شهدواالوحی فما فهموه من الشرع فهو المفهوم وما ابعدوه عن ان یکون دلیلا بعید عن ان یتمسك به "(۲)

دوسری جگہ تو تحت الفاظ میں لکھا ہے

"لان حمل الشیء علیٰ مالا یفهمه اهل التخاطب فی الصدر الاول هو

(۱) بیان تلبیس، ص ۱۹۲، ج ۳۔ (۲) مقالات الکوثری، ص ۸۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



محض خیال وضلال "(۱)

تو جب کسی لفظ کا وہ مفہوم متعین کرنا اور لینا محض فساد اور ضلالت یا تحریف الکلم ہو، جائز کسی طرح نہ ہو ,جو صدر اول کے اھل تخاطب نہ جانتے ہوں۔ تو پھر "واحد" اور "اُحد" کا وہ مفہوم لینا کیونکر جائز ہوگا جو ہم نے رازیؒ وغیرہ سے نقل کیا ہے اور نقل کریں گے؟ حقیقت یہ ہے کہ یہ بھی محض ضلالت اور تحریف قرآن ہے۔ ہم یہ بات اپنی طرف سے نہیں کہہ رہے ہیں۔ بلکہ خود جناب رازیؒ نے "اُحد" کی تعریف وتوضیح میں لکھا ہے:

"فنقول ان قوله تعالیٰ "أحد" یدل علیٰ نفی الجسمیة ونفی الحیز والجهة أما دلالته علیٰ انه تعالیٰ لیس بجسم فذالك لان الجسم اقله ان یکون مرکبا من جو هرین وذالك ینافی الوحدة"(۲)

جناب رازیؒ کے اس قول کا حاصل یہ ہے کہ "اُحد" کا لفظ نفی جسمیت اور نفی حیز وجھت پر دلالت کر رہا ہے۔ اس بات پر اس کی دلالت کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے یوں ہے کہ جسم کا کم از کم درجہ یہ ہے کہ وہ دو جواہر سے مرکب ہو اور دو جواہر سے مرکب جسم وحدت کے منافی ہے۔

اس بات کا حاصل یہ ہے کہ "جسم" پر "واحد" اور "احد" کا اطلاق نہیں ہوگا اسلیے آگے لکھا ہے

"وقوله "احد" مبالغة فی الواحدیة فکان قوله "أحد" منافیا للجسمیة "(۳)

اب ہم قرآن وسنت کا مطالعہ کرتے ہیں تو بے شمار نصوص اس بات کی تردید کے لیے موجود ہیں چند بطور مثال ملاحظہ ہوں۔ پہلے "واحد" کے بارے میں ملاحظہ کرلیں۔

"یاایهاالناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة وخلق منها زوجها"(٤)، ذرنی ومن خلقت وحیدا"(٥)، وانکانت واحدة فلها النصف(٦)

ان تینوں آیات میں واحد اور وحید اور واحدہ کا اطلاق نفس انسانی پر ہوا ہے۔ جو بالاتفاق "جسم" ہے۔

اب "اُحد" کے بارے میں چند آیات ملاحظہ ہوں،

"وان أحد من المشرکین استجارك فاجره(٧)، ودخل معه السجن فتیان

(۱) ایضاً ص ۳۱۴۔ (۲) اساس ص ۲۴۔ (۳) ایضاً۔
(۴) النساء:۱۔ (۵) المدثر:۱۱۔ (٦) النساء:۱۱۔
(۷) التوبة:٦۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



قال احدهما انی أرانی اعصر خمرا[1] ان له ابا شیخا کبیرا فخذ احدنا مکانه[2]، ولا اشرك بربی احدا[3] ولا یلتفت منکم احد وامضوا حیث تؤمرون[4] ولا احد اغیر من الله[5]

ان سب مقامات میں کوئی بندہ خدا دیکھ لیں کیا ''اَحد'' کا اطلاق ''غیر جسم'' پر ہوا ہے؟ کوئی بھی ذی علم آدمی جو اپنے دل میں انصاف کا کوئی شائبہ رکھتا ہو اس بات کا انکار نہیں کر سکتا ہے کہ ان تمام آیات میں ''واحد'' اور ''احد'' کا اطلاق ''جسم'' پر ہوا ہے جس میں تقسیم بہر حال ممکن بلکہ واقع ہیں۔ مگر جناب رازیؒ ہے اور دیگر جھمی کہ نہ لغت کی مانتے ہیں اور نہ قرآن وسنت کی مانتے ہیں۔ خود اپنے مریض اذہان سے جو سوچتے ہیں اسے نصوص قرآنیہ کا مصداق قرار دیتے ہیں۔ پھر جن لوگوں کی آراء ان کی مخالف ہوتے ہیں۔ تو وہ انہیں ''مجسم'' قرار دینے میں ایڑی چوٹی کا زور لگا دیتے ہیں۔ نہ مخلوق سے شرماتے ہیں اور نہ اللہ سے ڈرتے ہیں۔ ہمارا مقصود یہ ہرگز نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ ''جسم'' ہے۔ یا وہ انسانوں کی طرح ہے۔ ہم صرف یہ کہتے ہیں کہ جس ''ترکیب وتقسیم'' کے رازیؒ اور دیگر جھمی حضرات مدعی ہیں۔ اس کا مفہوم ''اَحد'' کے لفظ میں نہیں ہے۔ اگرچہ بعض ترکیبات بعض دیگر دلائل کی وجہ سے منفی ہیں۔ جن کی طرف ہم نے پیچھے اشارہ کیا ہے۔ ہم بس قول حافظ کو یہاں دھرا سکتے ہیں۔

میخور کہ شیخ وحافظ ومفتی ومحتسب     چون نیک بنگری ہمہ تزویر میکنند

دوسری بات یہ ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کو صرف موجود فی الاذھان نہیں مانتے ہیں۔ بلکہ خارج میں بھی مانتے ہیں۔ جو لوگ اللہ تعالیٰ سے جہات ستہ کی نفی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس میں کسی قسم کی ترکیب نہیں ہے۔ تو وہ بتائے کہ ایسا وجود آخر خارج میں کیسے ہوگا؟ بندے ایسے وجود کو کیسے دیکھ لیں گے، جس میں ایک جگہ کا امتیاز دوسری جگہ سے نہ ہو سکے۔ یعنی جس میں وجہ اور ذات کا بھی امتیاز نہ ہو؟ جو کسی جہت میں بھی نہ ہو، یہ درحقیقت اللہ تعالیٰ کے وجود کی نفی ہے یہ لوگ صرف بزدلی کی بنا پر اس کی تصریح نہیں کر سکتے، تو باطنیت کے رموز سے کام نکالا۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

"وهذا النفی الذی یذکره النفاة ویفسرون به اسم الله "الواحد" وغیر ذلك هو عندا هل السنة والجماعة مستلزم لعدمه مناف لما وصف به نفسه فی کتابه من انه الأحد الصمد وانه العلی العظیم وانه الکبیر

---

(۱) یوسف: ۳۶۔   (۲) یوسف: ۷۸۔   (۳) الکھف: ۳۸۔

(۴) الحجر: ۶۵۔   (۵) بخاری۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



المتعال وانه استوىٰ علىٰ العرش وانه يصعد اليه ويعرج اليه ويوقف عليه وانه يرٰى فى الاخرة كما ترى الشمس والقمر وانه يكلم عباده وانه السميع البصير "(۱)

کیا سمع و بصر اور کلام جس ذات کے صفات ہوں اس میں تینوں کا امتیاز نہیں ہو سکتا؟ اگر نہیں ہو سکتا تو پھر وہ کیسے ان سے متصف ہیں۔ کوئی دلائل سے بتائیں؟ ہمارے نزدیک تو یہ بالکل غیر معقول امر ہے۔ جسے صرف جہمیوں نے گھڑ لیا ہے۔

"واما العقل فهذا الواحد الذى وصفوه يقول لهم فيه اكثر العقلاء واهل الفطر السليمة انه أمر لا يعقل ولا له وجود فى الخارج وانما هو أمر مقدرفى الذهن ليس فى الخارج شىء موجود لا يكون له صفات ولا قدرولا يتميز منه شىء عن شىء "(۲)

اگر یہ بات وہ عام مسلمانوں سے کہہ دیں تو مہینے کے اندر وہ ان کے بساط کو لپیٹ دیں گے مگر وہ مکرو خداع سے دین کے پاسبان بنے ہیں۔ خدام دین کو مجسم اور مشبہ قرار دے رہے ہیں۔ یہی بات قاضی ابن ابی العزؒ نے دوسرے انداز میں کی ہے کہ

"فان قيل لا نسلم انه قابل للفوقية حتى يلزم من نفيها ثبوت ضدها قيل لو لم يكن قابلا للعلو والفوقية لم يكن له حقيقة قائمة بنفسها فمتى اقررتم بانه ذات قائم بنفسه غير مخالط للعالم وانه موجود فى الخارج ليس وجوده ذهنيا فقط بل وجوده خارج الاذهان قطعاوقدعلم العقلاء كلهم بالضرورة ان ما كان وجوده كذلك فهواماداخل فى العالم واما خارج عنه"(۳)

خلاصہ اس مبحث کا یہ نکلا کہ جہمی حضرات نے "اَحد" کا جو مفہوم متعین کیا ہے اس سے توحید کی بات تو ثابت نہیں ہوئی ہے البتہ "احد و صمد" ذات کی نفی ضرور ہو گئی ہے۔ گویا بکری سینگ لگوانے گئی تھی اور کان کٹوا کے آگئی۔ اس پر بھی جہمی حضرات کے "مقلدین" خوشی سے رقص کرتے ہیں انا للہ وانا الیہ راجعون۔ تیسری بات اس حوالے سے یہ ہے کہ اگر "اَحد" اور "واحد" کا یہ مطلب ہو جائے کہ وہ ذات "جسم" نہیں ہے اور

(۱) بیان التلبیس ص ۱۶۴، ج ۳۔ (۲) بیان التلبیس ص ۱۴۸، ج ۳۔

(۳) التعلیقات البازیۃ ص ۲۳۰، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



اس میں کسی قسم کی ترکیب نہیں ہے تو پھر جہمیوں کے نزدیک آیت قرآن ولا اشرک بربی احد"(۱) کا ترجمہ یہ ہوگا کہ میں اپنے رب کے ساتھ کسی غیر مرکب کو شریک نہیں بناتا ہوں۔

اور آیت قرآن ولم یکن لہ کفوا احدا" (اخلاص) کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی ایسا ہمسر نہیں ہے جو "غیر مرکب" ہے۔ البتہ "مرکب" تو بہت زیادہ ہیں اور آیت قرآنی ولا اشرک بہ احدا(۲) کا حاصل ہوگا۔ میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی "غیر مرکب" کو شریک نہیں بناتا اور حدیث مبارکہ لاأحد اغیر من اللہ(۳) کا مطلب یہ ہوگا کوئی "غیر مرکب" اللہ تعالیٰ سے زیادہ غیرت والا نہیں ہے۔ ممکن ہے جہمی حضرات اس بات کا بھی التزام کرلیں کیونکہ ان کے امام المعقولات نے لکھا ہے کہ

"اما دلالته (أحد) علیٰ انه تعالیٰ لیس بجسم فذالك لان الجسم اقله ان یکون مرکبا من جوهرین وذالك ینافي الوحدة"(٤)

ہمارے زمانے کے ایک جہمی شخص نے صفات پر ایک کتاب لکھی ہے۔ اس پر بہت سارے جہمیوں کے تقریظات ہیں، اس نے بعینہٖ یہی بات نقل کی ہے پھر اس کا یہ ترجمہ کیا ہے کہ

"اس صورت میں لفظ "اُحد" جسمیت، حیز اور جہت کی نفی پر دلالت کرتا ہے اس لیے (کہ) جسم کم از کم دو جوہروں سے مرکب ہوگا اور یہ وحدت کے منافی ہے۔ جب اللہ تعالیٰ کا فرمان "اُحد" وحدانیت میں مبالغہ کو بیان کر رہا ہے۔ تو "اُحد" لازماً جسمیت کے منافی ہے۔"(۵)

یہ اس بات کی تفصیل ہوئی جس کو شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے بیان فرمایا کہ

"فلو کان لفظ الأحد"لایقع علیٰ جسم اصلا لکان التقدیر (ای تقدیر الایة) ولم یکن ما لیس بجسم کفوا له ، وهذا عنده لیس الا الجوهر الفرد عند من یقول به فیکون المعنیٰ "لم یکن الجوهر الفرد کفوا له" واما سائر الموجودات فلم ینف منافاتهاله "ولا اشرك بربی ما لیس بجسم" ولن یجیرنی من الله ما لیس بجسم" ومعلوم ان عامة مایعلم من المخلوقات القائمة بانفسها هی أجسام کاجسام بنی آدم وغیرهم والارواح تدخل فی مسمی ذلك عند عامة المسلمین وان لم تدخل عند بعضهم ومن المعلوم ان الله لم ینه عن ان یشرك به مالیس بجسم

(۱) الکہف ۳۸۔ (۲) الجن: ۲۳۔ (۳) بخاری۔

(۴) اساس التقدیس ص ۲۴۔ (۵) صفات متشابہات اور غیر مقلدین ص ۵۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



فقط"(۱)

اور یہ بات تو سب معقول لوگ جانتے ہیں کہ اس کا التزام کرنا عقل سے فراغت کی دلیل ہے۔ لہٰذا ایسی بات ماننا کہ جس سے عقیدہ توحید کے بارے میں وارد نصوص تمام کے تمام بے معنی ہو کر رہ جائیں کسی معقول شخص کا کام نہیں ہو سکتا ہے۔ چوتھی بات جو دو باتوں سے مرکب ہے یہ ہے کہ اگر 'اَحد' اور 'واحد' کا وہ مفہوم ہے جو ہم نے جہمی حضرات سے نقل کیا ہے جو سرے سے تقسیم کو قبول نہیں کرتا ہے۔ حالانکہ ان کے نزدیک ہر چیز قابل تقسیم ہے۔ اگر واقعتاً نہیں تو عقلاً ہی سہی۔ تو پھر اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ ''اَحد' اور 'واحد' کا کوئی متفق علیہ مسمّی کی لغت میں ان لوگوں کے نزدیک ہے ہی نہیں۔

"ان قالوا ان لفظ الواحد لایقال الا علیٰ مالا یقبل القسمة وعندهم کل شیء قابل للتقسیم فهذااللفظ عندهم لیس له مسمی معلوم متفق علیه اصلا اذ موردالنزاع فیه من الخفاء والنزاع مالایصلح ان یکون اللفظ مختصا به اذا اللفظ المشهور بین العامة والخاصة لایکون مسماه ما قد تنازع الناس فی اثباته ولا یعلم الا بدقیق ان سلم ثبوته "(۲)

آخری بات یہ ہے کہ ''اَحد'' کا لفظ اگر ہم مان بھی لیں کہ اس کا یہی مفہوم ہے اور درست بھی ہے تو پھر کہیں گے کہ یہ بات خود جناب رازیؒ کو منظور نہیں ہے۔ کیونکہ انہوں نے لکھا

"ولم یوجد فی القرآن الفاظ دالة علیٰ التنزیه والتوحید علیٰ سبیل التصریح فان قوله "قل هو الله أحد" وقوله "ولیس کمثله شیء هو السمیع البصیر" لایدل علیٰ التنزیه الادلالة ضعیفة تعل "(۳)

معلوم ہوا کہ رازیؒ کا ادھر یہ لکھنا کہ اجمعت الامة علی ان قوله ''قل هو الله اُحد'' من المحکمات لامن المتشابهات اسے کوئی فائدہ نہیں دے سکتا۔ اگر ہم مان بھی لیں کہ رازیؒ کے اس قول کے چار لوازم جو ہم نے ذکر کیے ہیں وہ بھی درست نہیں ہے تب بھی مسئلہ یہ ہے کہ اس آیت کے ''محکم'' ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس میں جہت اور استقرار کی نفی بھی اس میں شامل ہو۔ ورنہ قرآن کے سارے محکمات میں بھی یہ مفہوم ثابت کرنا ہوگا۔ خلاصہ اس مبحث کا یہ ہوا کہ ہم ترکیب کی نفی تین مفاہیم کی لحاظ سے تو تسلیم کرتے ہیں۔ ایک یہ کہ کوئی غیر اسے مرکب کر دے، اور جوڑ دے، دوسرا یہ کہ اس کے اجزاء متفرق ہوں پھر جمع ہو جائیں اور تیسرا

(۱) بیان التلبیس، ص۱۹۹، ج۳۔ (۲) بیان التلبیس، ص۲۰۶، ج۳۔

(۳) اساس التقدیس، ص۱۴۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



یہ کہ بعض اجزاء بعض دیگر سے الگ ہو سکے، تمام اھل اثبات ان تین مفاہم کو اللہ تعالیٰ پر ممتنع قرار دیتے ہیں۔ باقی جو رازیؒ اور بعض دیگر جہمی تقسیم عقلی کی بھی نفی کرتے ہیں تو اس کو انہوں نے صفات الٰھیہ کے نفی کا بہانہ بنایا ہے۔ ہم اسے ممنوع نہیں سمجھتے ہیں۔

"ولفظ "المركب" يراد به ما ركبه غيره وماكانت اجزاء متفرقة فاجتمعت او مايقبل انفصال بعضه عن بعض واهل الاثبات للصفات يسلمون ان هذه المعاني الثلاثة ممتنعة علىٰ الله تعالىٰ فلا يجوز ان يكون مركبا لا بهذا المعنى ولا بهذا المعنىٰ ولا بهذا"(۱)

## رازیؒ کا دسواں اعتراض:

جناب رازیؒ نے اھل استقرار کے موقف کی تردید میں دسواں اعتراض یہ کیا ہے کہ جناب ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا تھا کہ

''میں ''افلین'' یعنی غائب رہنے والوں کو پسند نہیں کرتا'' اگر معبود ''جسم'' قرار پائے۔ تو وہ ہمیشہ غائب رہے گا۔ تو وہ سیدنا ابراہیم علیہ السلام والصلاۃ کے مذکور قول کے تحت مندرج ہو جائے گا۔ "وعاشرها ان الخليل عليه الصلوٰة والسلام قال 'لااحب الآفلين'(۲) ولو كان المعبود جسما لكان آفلا ابدا غائبا ابدا فكان يندرج تحت قوله "لا احب الافلين" پھر اس کے بعد بطور تلخیص لکھا ہے۔ فثبت بهذه الدلائل ان الاستقرار علىٰ الله تعالىٰ محال "(۳)

ہم اس آیت کے حوالے سے چند گزارشات پیش کرنا چاہتے ہیں۔ اگرچہ اشارات ہم نے پہلے کیے ہیں۔ جناب رازیؒ اور بعض دیگر حضرات کے اس استدلال کا مبنی اس بات پر ہے کہ جناب ابراہیم خلیل اللہ علیہ الصلاۃ والسلام اللہ تعالیٰ کے وجود کا اثبات کر رہے تھے، حالانکہ وہ توحید باری کا اثبات کر رہے تھے۔ اس لیے کہ ان کی قوم اللہ تعالیٰ کی منکر تو نہیں تھی۔ مگر وہ وہم گمان کی بنیاد پر سورج، چاند اور ستاروں کی پرستش کر رہی تھی۔ سیدنا خلیل علیہ السلام نے انہیں بتایا، کہ وہ آفل ہے۔ اپنے بندوں سے غائب ہو جاتے ہیں بلکہ پردے انہیں غائب کر دیتے ہیں۔ تو پھر وہ نہ اپنے عابدین کو دیکھتے ہیں اور نہ ان کی سنتے ہیں اور نہ ان کے حال کو جانتے ہے اور نہ ہی اسے نفع وضرر پہنچا سکتے ہے۔ تو پھر ایسے آفلین کی عبادت کرنے کی کیا وجہ ہے؟

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

---

(۱) شرح الاصفهانية ص ۷۲۔ (۲) انعام: ۷۶۔

(۳) التكبير ص ۸، ج ۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"فان قومه لم يكونوا منكرين للصانع ولكن كان احدهم يعبد ما يستحسنه ويظنه نافعا له كالشمس والقمر والكواكب والخليل بين ان الآفل يغيب عن عابده وتحجبه عنه الحواجب فلا يرى عابده ولا يسمع كلامه ولا يعلم حاله ولا ينفعه ولا يضره بسبب ولا غيره فاى وجه لعبادة من يأفل "(۱)

اس مقصود کے لیے زیادہ حوالے دینے اور عبارتیں پیش کرنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ محض اطمینان خاطر کے لیے ایک دو عبارتیں ملاحظہ ہو، ہمارے ملک کے مشہور عالم دین جناب ابو الاعلیٰ مودودیؒ لکھتے ہیں:

''اس کے بعد حضرت ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام کی قوم کا نمبر آتا ہے۔ اس قوم کا معاملہ خاص طور پر اس لیے اہم ہے کہ اس کے بادشاہ نمرود کے متعلق یہ عام غلط فہمی ہے کہ وہ اللہ کا منکر اور خود خدا ہونے کا مدعی تھا۔ حالانکہ وہ اللہ کی ہستی کا قائل تھا اس کے خالق و مدبر کائنات ہونے کا معتقد تھا...... حالانکہ فی الواقع اس قوم کا معاملہ قوم نوح، اور عاد و ثمود سے کچھ مختلف نہ تھا۔ وہ اللہ کے وجود کو بھی مانتی تھی۔ اس کا رب ہونا اور خالق ارض و سماء ہونا اور مدبر کائنات ہونا بھی اسے معلوم تھا۔ اس کی عبادت سے بھی وہ منکر نہ تھی۔ البتہ اس کی گمراہی یہ تھی کہ ربوبیت بمعنی اول و دوئم میں اجرام فلکی کو حصہ دار سمجھتی تھی اور اس بنا پر اللہ کے ساتھ ان کو بھی معبود قرار دیتی تھی۔''(۱)

ایسا ہی محقق یمانیؒ نے بھی لکھا ہے ان کی عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

"والمقصود ان قوم ابراهيم كانوا يعترفون "بايل" وانه اكبر من بقية "الهتهم على الحقيقة وينزهونه عما اعتقدوه فى بقية آلهتهم من اتخاذ الزوجة واثبت الله وانبياء ه ان ايل اسم الله فثبت بذلك ان قوم ابراهيم كانوا يعترفون بالله عزوجل ويعظمونه فى الجملة وقدير شدنا الىٰ ذلك محاورات ابراهيم عليه السلام معهم فانه ينازعهم فى عبارة غير الله دون وجود الله عزوجل وربوبيته وذلك ظاهر فى ان وجوده تعالىٰ وربوبيته كان مسلما عندهم "(۳)

---

(۱) مجموع الفتاوی، ص ۱۵۳، ج ۱۰۔　　(۲) چار بنیادی اصطلاحیں، ص ۵۲۔

(۳) رفع الاشتباہ، ص ۲۵۸، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



مقصود یہ ہے کہ ابراہیم علیہ الصلوۃ والسلام کی قوم ''ایل'' یعنی اللہ کا اعتراف کرتی تھی اور اس کا بھی کہ وہ ان کے بقایا خداؤں سے حقیقتاً بڑا ہے اور اس کی تنزیہ ان عیوب سے کرتے تھے جن کا وہ دیگر خداؤں کے بارے میں اعتقاد رکھتے تھے۔ اللہ تعالیٰ اور ان کے انبیاء کرام علیھم السلام نے یہ بات ثابت کی ہے کہ ''ایل'' اللہ تعالیٰ کا نام ہے۔ تو اس تحقیق سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ابراہیم علیہ السلام کی قوم اللہ تعالیٰ کی ذات کا اعتراف کرتی تھی اور فی الجملہ اس کی تعظیم بھی کرتی تھی۔ اس بات کی طرف ہماری راہنمائی وہ محاورے اور مکالمات کرتے ہیں جو ابراہیم علیہ الصلوۃ والسلام کی اپنی قوم سے ہوئے ہیں۔ وہ ان کے ساتھ اس بات میں منازعہ کرتے ہیں کہ وہ غیر اللہ کی عبادت کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے وجود اور ربوبیت میں وہ ان کے ساتھ کوئی منازعہ نہیں کرتے ہیں۔ اس سے یہ ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وجود اور ان کی ربوبیت ان کے نزدیک مسلم چیز تھی۔

جب یہ حقیقت سامنے آگئی کہ ابراہیم علیہ الصلاۃ اثبات توحید کر رہے تھے نہ کہ اثبات وجود باری تعالیٰ تو رازیؒ کے اس استدلال کی بنیاد ہی ڈھے گئی اور جہمی عمارت گر گئی۔

## دوسری گزارش یہ ہے:

کہ لفظ ''افول'' کا وہ مطلب نہیں ہے جو جہمی حضرات لیتے ہیں یعنی حرکت، یہ تو کہتے ہیں کہ ابراہیم علیہ السلام نے افول سے استدلال کیا۔ افول حرکت وانتقال کا نام ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ متحرک ذات الٰہ نہیں ہوسکتا۔

قالوا فان ابراهيم استدل بالافول وهو الحركة والانتقال علىٰ ان المتحرك لايكون الها"(۱)

حالانکہ افول کا سرے سے یہ مفہوم ہے ہی نہیں۔ ہم چند اقوال پیش کرتے ہیں۔ اتاسیؒ نے صراح میں افول کا ترجمہ ناپدید شدن اور صفی پوری نے منتھی الارب میں غائب شدن و ناپدید شدن لکھا ہے۔ راغب نے

" الافول غيبوبة النيرات كالقمر والنجوم"(۲)

یعنی چاند اور ستارے جیسے روشن چیزوں کے غائب ہونے کو ''افول'' کہتے ہیں۔ یہی بات شکار پوری نے لکھی ہے

www.kitabosunnat.com

"الافول غروب الشمس والقمر وغيرهما من النجوم"(۳)

اس لفظ کی حقیقت یہی ہے اس بنا پر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے فرمایا تھا

"ودعواهم ان هذه طريقة ابراهيم الخليل في قوله "لاأحب الآفلين"(٤)

(۱) مجموع الفتاویٰ ج ص ۳۲۲، ج ۵۔ (۲) المفردات ص ۲۸۔

(۳) صفوۃ العرفی ... (۴) الانعام ۷۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



كذب ظاهر علىٰ ابراهيم فان الافول هو التغيب والاحتجاب باتفاق اهل اللغة والتفسير وهو من الامور الظاهرة فى اللغة وسواء اريد بالافول ذهاب ضوء القمر والكوكب بطلوع الشمس او اريد به سقوطه من جانب المغرب فانه يقال اذا طلعت الشمس انما غابت الكواكب واحتجبت وان كانت موجودة فى السمآء ولكن طمس ضوء الشمس نورها"(۱)

ان لوگوں کا یہ دعویٰ (کہ سیدنا ابراہیم علیہ السلام نے کوکب کے حرکت سے اس کے حدوث پر استدلال کیا تھا) کہ یہ طریقہ سیدنا ابراہیم علیہ الصلوۃ والسلام کا ہے جو انہوں نے فرمایا (لا أحب الآفلين) حالانکہ یہ صاف جھوٹ ہے ابراہیم علیہ السلام پر کیونکہ "افول" غائب ہونے اور پردے میں چھپ جانے کا نام ہے۔ اس پر اہل لغت اور تفسیر کا اتفاق ہے اور یہ لغت کے ظاہر امور میں سے ہے۔ برابر ہے کہ اس سے چاند اور تاروں کی روشنی کا محو ہونا مراد لیا جائے۔ سورج کے طلوع ہونے کے وقت یا پھر ان کے مغرب کی جانب میں ساقط اور غائب ہونے کو مراد لیں۔ کیونکہ جب سورج طلوع ہوتا ہے تو کہا جاتا ہے تارے غائب اور محجوب ہو گئے۔ اگرچہ وہ آسمان میں موجود ہوتے ہیں لیکن ان کی روشنی سورج کی روشنی کے سامنے مضمحل اور محو ہو گئی۔

اس مبحث سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہو گئی کہ لفظ "اُفُل" کا فی الحقیقت وہ مفہوم ہے ہی نہیں جس پر ان لوگوں نے استدلال کی بنا رکھی ہے۔ یہاں محض غائب ہونا مراد نہیں ہے۔ کیوں؟ اس لیے کہ پھر یہ دلیل اللہ تعالیٰ کے بارے میں بھی پلٹ سکتی ہے۔ چاند، سورج اور تاروں کی روشنی اور مفید اثرات اس وقت تک ہوتے ہیں جب وہ ظاہر ہوتے ہیں لیکن جب چھپ جائیں اور غائب ہو جائیں تو اس کے ساتھ ہی ان کے اثرات محو ہو جاتے ہیں۔ سیدنا ابراہیم علیہ السلام نے غیوبت سے اس جانب اشارہ کیا وہ مخاطب اس کو سمجھ بھی گئے۔

تیسری گزارش یہ ہے اگر بالفرض ہم مان بھی لیں کہ جناب رازیؒ اور دیگر جہمیوں کا یہ استدلال صحیح بھی ہے تو پھر یہ ان جہمیوں کے مطلوب کے نقیض پر دلیل ہے۔ وہ یوں کہ ابراہیم علیہ السلام نے سورج، چاند اور تاروں کو دیکھا تو وہ سارے اجسام تھے تو انہوں نے اس کو نہیں سمجھا کہ اجسام خدا نہیں ہو سکتے (معاذ اللہ) ان کے پاس رازیؒ جتنی حکمت بھی نہیں تھی کہ وہ تمام اجسام کو مماثل قرار دیدیتے۔ پھر یہ بھی نہیں سمجھ سکے کہ ان چیزوں کو تو اعراض لاحق ہیں جیسے روشنی وغیرہ، پھر یہ حالت جریان میں ہے۔ مشرق سے مغرب یا پھر ایک جانب

(۱) مجموع الفتاوىٰ، ص ۳۲۵، ج ۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



سے دوسرے میں منتقل ہو جاتے ہیں۔ اگر سمجھے تو پھر اعراض کے لحوق اور انتقال و حرکت کو منافی الوھیت نہیں قرار دیا ہے۔ ان باتوں سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ بات تو دراصل یہ ہے کہ ان آیات سے جھمیوں کی جڑ کٹ رہی ہے کہ یہ چیزیں منافی الوھیت نہیں ہیں۔ شیخ الاسلامؒ فرماتے ہیں:

"انه لو كان مقصوده اثبات الصانع لكان ذلك دليلا علىٰ نقيض مطلوبهم فان الخليل لم يستدل بنفس الاعراض الحادثة كالحركة والانتقال والبزوغ والجريان فى الفلك وما جعل ذلك منافيا لمقصوده وانما استدل بالافول وهو المغيب والاحتجاب فلوكان مطلوبه اثبات العلم بالصانع لكانت الاعراض الحادثة لاتنافى ذلك وانما ينافيه الافول والاحتجاب وهذا مناقض لقولهم "(۱)

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

"فان كان ابراهيم قصد بقوله الاحتجاج بالافول علىٰ نفى كون الافل رب العالمين كما ادعوه كانت قصة ابراهيم حجة عليهم فانه لم يجعل بزوغه وحركته فى السماء الى حين المغيب دليلا علىٰ نفى ذلك بل انما جعل الدليل مغيبه فانكان ماادعوه من مقصوده من الاستدلال صحيحا فانه حجة علىٰ نقيض مطلوبهم وعلىٰ بطلان كون الحركة دليل الحدوث "(۲)

ادھر ہم انہی تین وجوہات پر اکتفاء کرتے ہیں۔ کہ رازیؒ کی دلیل کے فساد کا اندازہ ان سے بخوبی ہو جاتا ہے۔ دیگر وجوھات آئندہ بیان کریں گے ان شاء اللہ ہم نے پہلے کہیں لکھا ہے کہ رازیؒ کے قطعی دلائل لطیفہ نما افسانے ہوتے ہیں ہم نے صرف اس وجہ سے ان مذکورہ دس ''قطعی دلائل'' کا جائزہ احباب کے سامنے پیش کیا ہے کہ جھمی حضرات ان کی کتابوں کی مدح میں آسمان و زمین کے قلابے ملاتے ہیں۔ جھمیہ کے ''امام العصر جرکسی'' نے بھی لکھا ہے

"هو الامام فخر الدين الرازى سيف الله المسلول علىٰ المجسمة وهو من ابغض اهل العلم اليهم لانه تمكن ببيا نه الواضح الدامغ من ازالة شرور المجسمة من بلاد الشرق كما اجهز علىٰ المجسمة الذين آووالى

(۱) شرح الاصفھانیہ ص ۱۵۷۔　(۲) مجموع الفتاویٰ ص ۳۲۲، ج ۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



الشام بکتابه "(۱)

وهو كتاب يحق ان يكتب بماء الذهب وان يجعل من كتب الدراسة فى بلاد تشيع فيها مخازى المشبهة وهو كاف فى قمعهم والله سبحانه يكافيه علىٰ ذلك وتفسيره الكبير من اهم الكتب فى الرد علىٰ الحشوية "(۲)

ہم کہتے ہیں یہ بغض معاویہؓ کا اظہار ہے۔ حب علیؓ کا اس میں شائبہ تک نہیں ہے۔ اس سیف اللہ المسلول کے حالات کا جائزہ لینے کے لیے احباب ان کے مناظرات کا مطالعہ کریں تو ان کی خدا خوفی کا اندازہ ہو جائے گا۔ صرف ایک دو مثال اس کے روش کی اس وقت پیش خدمت ہے جو انہوں نے ماتریدیوں کے امام نور الدین صابونیؒ سے مناظرہ کے دوران پیش کی تھی۔ نور الدین صابونیؒ نے منبر پر ایک بات کی تھی۔ لوگوں نے جناب رازیؒ کو اس کے مناظرہ کے لیے بلایا۔ تو دونوں میں مناظرہ ہو گیا۔ عبارت ملاحظہ ہو

"وسأله الرازى عن المسألة التى ذكرها علىٰ المنبران يكررها مرة اخرىٰ فكررها الصابونى أمامه وعقب ذلك قد بدأحوار عنيف بين الرازى والصابونى فى مسألة الرؤية ودليل الوجود" وفى غاية هذه المناظرة صرح الرازى امام خصمه (وهو الصابونى) بتصريح يحكم عليه " بانه ليس من زمرة العقلاء فضلا عن ان يكون من العلماء والافاضل "(۳)

حافظ شیرازؒ نے ایسے ہی موقع پر کہا تھا

آن همه شعبده ها عقل که میکرد آنجا سامری پیش عصا و ید بیضاء میکرد

اس عبارت سے بندہ ان کی نفسیاتی کیفیات کا اندازہ کر سکتا ہے۔ یا تو وہ واقعی سیف اللہ المسلول ہے تو پھر امام ابو حنیفہؒ اور امام صابونیؒ کے بارے میں انہوں نے جو کچھ کہا ہے وہ بھی درست ہے ورنہ ہمارے بارے میں بھی ان کے اقوال اکثر فاسد اور بے حقیقت ہیں۔ اساس التقدیس دراصل اساس التجیس ہے۔ شیخ الاسلامؒ نے اس کے بخیے ادھیڑ کر رکھ دیئے ہیں۔ ہم نے بھی "التاسیس" میں ایک اور زاویے سے ان کی تمویہات وتلبیسات کا جائزہ لیا ہے۔ اللہ سے تکمیل کی دعا کرتے ہیں۔

یہاں بطور توضیح مزید وہ عبارت بھی ملاحظہ ہو جو شیخ فرید غیلانیؒ سے مناظرہ کی روداد میں رازیؒ نے خود لکھی ہے:

(۱) اساس التقدیس۔ (۲) العقیدة والکلام ص ۵۴۲۔

(۳) الکفایة ص ۱۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"لما ذهبت الى سمرقند وكان وصل الى الصيت العظيم من الفريد الغيلاني رحمه الله ولعمري لقد كان رجلا مستقيم الخاطر حسن القريحة الا انه كان قليل الحاصل وكان بعيدا عن النظر ورسوم الجدل فلما دخلت سمرقند ذهبت الى داره وكنت قد سمعت انه رجل عظيم التواضع حسن الخلق فلما دخلت داره وجلست مع اصحابى زمانا طويلا فى انتظاره وترك الطريقة المشهورة فى التواضع وحسن الخلق فتأذيت بسبب ابطاء ه فى الخروج وتأثرت جدا لهذاالسبب ، ولما خرج وجلس ماكرمته اكراما كثيرا بل كنت آتي بأفعال واقوال تدل على اهانته وذلك لان المكافاة بالطبعية واجبة "(۱)

احباب ذرا خط کشیدہ الفاظ ملاحظہ فرمالیں ،تو اس ''سیف اللہ المسلول'' کے خبث باطن کا پتہ چل جائے۔

الحمد للہ

## رجوع بقول سلیم:

جناب عالی نے لکھا ہے: ''لہٰذا امام مالک رحمہ کے ایک معروف اور مستند قول کو نظر انداز کر کے غیر معروف اور مبہم قول سے اپنے مطلب کا مفہوم اخذ کرنا خودفریبی کے سوا کچھ نہیں (۲)

اس بات پر تو ہم نے پیچھے بحث کی ہے کہ امام مالکؒ کے اقوال مختلف ہیں۔ بعض ان میں صحیح سند سے مروی ہیں۔ اس بات کا اعتراف ہمارے علماء کرام نے بھی کیا ہے۔

"ولهذا قرر الامام مالك رحمه الله هذه القاعدة آخذاالها من قول الله تعالىٰ "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير"(۳) فقال لمن سأله عن الاستواء "الاستواء معلوم والكيف غير معقول" وهذه اثبت من الرواية الاخرى التى فيها"الكيف مجهول والايمان به واجب والسوال عنه بدعة "(٤)

یعنی امام مالکؒ کا وہ قول جس میں ''الکیف غیر معقول'' کی بات ہے۔ وہ اس روایت سے زیادہ ثابت ہے جس میں ''الکیف مجہول'' کی بات ہے۔ مگر یہ بات یاد رہے کہ ان سے

(۱) حدوث العالم للغیلانی ص ۱۵۵۔ (۲) کشف البیان ص ۲۰۷۔

(۳) الشوریٰ ۱۱۔ (۴) اللآلی البہیۃ ص ۱۳۳ ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



" استواء ہ معقول وکیفیته مجهولة وسوالك عن هذا بدعة وأراك رجل سوء "(۱)

بھی ثابت ہے۔ اس لیے جناب سلیم اللہ صاحب بلا وجہ پریشان نہ ہو اور پھر اس قول سے صرف سلفیوں نے استدلال نہیں کیا ہے بلکہ اشاعرہ کے اکابر نے بھی کیا ہے۔

## شہ پارہ جناب سلیم:

جناب عالی آگے تحریر کرتے ہیں کہ

''اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مبارکہ جسم سے اور جسم کی تمام خصوصیات سے، زمان و مکان اور حدود و جہت سے پاک اور منزہ ہے۔ لہٰذا ذات باری تعالیٰ کے حق میں کوئی لفظ بھی استعمال نہ کیا جائے جو جسم اور خاصہ جسم پر دلالت کرتا ہو۔''(۲)

ہم کہتے ہیں کہ جناب عالی یہ تو جھمیوں کا عقیدہ ہے اہل سنت تو اس عقیدہ سے دور کا واسطہ بھی نہیں رکھتے ہیں کیونکہ اس میں یہ مفہوم شامل ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ کا ادراک حواس سے نہیں ہوسکتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ہم اجسام ہی کا مشاہدہ کر سکتے ہیں۔ ہاں اگر جھمیہ ہی اہل سنت والجماعت قرار پا جائیں تب یہ بات درست ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ فوقیت باری تعالیٰ پر تمام سلف طیب متفق ہیں۔ قرآن وسنت کے بے شمار نصوص میں فوقیت کی بات وارد ہے۔ سب سے پہلے جھمیوں نے اس بات کا انکار کیا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے فوقیت ثابت نہیں ہے بلکہ ان ظالموں نے تو بعض مدرس متون میں یہ بات لکھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو حواس کے ذریعے معلوم نہیں کیا جا سکتا ہے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ کے کلام کو موسیٰ علیہ السلام نے سنا جیسا کہ اس پر قرآن گواہ ہے وکلم اللہ موسیٰ تکلیما (۳) اسی طرح روز قیامت میں مسلمان لوگ اللہ تعالیٰ کو دیکھ لیں گے، وجوہ یومئذ ناظرۃ الی ربھا ناظرہ (القیامۃ) اسلیے امام دارمیؒ نے جھمی مکتب کے رکن رکین کو خطاب کر کے لکھا

"لقد تأولت انت فيه غير الصوب اذادعيت ان الله لا يدرك ولم يدرك بشيء من هذه الحواس الخمس اذ هو في دعواك لا شيء والله مكذب من ادعى هذه الدعوى في كتابه اذ يقول عزوجل "وكلم الله موسىٰ تكليما" ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم "ووجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة"فاخبر الله في كتابه ان موسىٰ ادرك منه الكلام بسمعه

(۱) التمهید، ص ۳۴۶، ج ۳۔ (۲) کشف البیان، ص ۱۷۷، ج ۱۔

(۳) النساء: ۱۶۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com


وهو أحد الحواس عندنا وعندك ويدرك فى الاخرة بالنظر اليه بالاعين وهى الحاسة الثانية كما قال الله "ووجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناضرة"(۱)

ان آیات سے یہ بات معلوم ہو گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ادراک حواس انسانی سے ہو سکتا ہے۔ جب یہ حقیقت روشن ہو گئی تو ہمارے زمانے کے بعض بے دین لوگوں کا یہ پروپیگنڈا بالکل بے بنیاد ہے کہ مسلمان ایسے خدا کا عقیدہ رکھتے ہیں۔ جسے حواس خمسہ سے معلوم نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ اہل سنت والجماعت کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ادراک حواس خمسہ سے ہو سکتا ہے۔ دنیا میں ان کا کلام بعض انبیاء کرام نے سنا ہے اور روز قیامت میں تمام مسلمان اسے دیکھ سکیں گے۔ البتہ یہ اعتراض جہمی مذہب پر وارد ہے کہ وہ حواس خمسہ سے اللہ تعالیٰ کے ادراک کے قائل نہیں ہیں۔ ہم تو اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو فی الجملۃ محسوس کیا جا سکتا ہے یہ شرط تو کسی چیز کے لیے کسی نے نہیں رکھی ہے کہ ہر آدمی ہر وقت اسے محسوس کرے کیونکہ اگر ایسا ہو جائے تو پھر بہت سارے اشکالات قائم ہو جائیں گے ہر انسان یہ اقرار کرتا ہے کہ وہ بچہ پیدا ہوا ہے۔ ان کے لیے ایک والد ہے جس نے اس کے والدہ سے تعلق رکھا ہے اور اس سے صحبت کی ہے جس کے نتیجے میں پھر والدہ نے اسے جنا ہے۔ مگر وہ حواس خمسہ کے ذریعے ان چیزوں میں سے کسی کو بھی محسوس نہیں کرتا ہے۔ بلکہ اس کو اس بات کی خبر کسی نے دی ہے اور اس نے اپنے دل کو اس کی خبر کو قبول کرنے پر مائل پایا ہے۔

"لا بد ان يقر انه مولود وانه له ابا وطى امه واما ولدته وهو لم يحس بشىء من ذلك من حواسه الخمس بل اخبر بذالك ووجد فى قلبه ميلا الى ما اخبربه وكذالك علمه بسائر اقاربه من الاعمام والاخوال والاجداد وغير ذلك وليس فى بنى آدم امة تنكر الاقراربهذا"(۲)

جب یہ بات ثابت ہو گئی ہے تو اب اصل مسئلہ میں شیخ الاسلام کا قول ملاحظہ ہو۔

"وليس من شرط كون الشىء موجودا ان يحسه كل أحد فى كل وقت او ان يمكن احساس كل أحد به فى كل وقت كان اكثر الموجودات على خلاف ذلك بل متى كان الاحساس به ممكنا ولو لبعض الناس فى بعض الاوقات صح القول بانه يمكن الاحساس به"(۳)

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ کو محسوس کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا دور حاضر کے ملحدین کا اعتراض

---

(۱) النقض، ص ۷۹۔ (۲) الفتاویٰ الکبریٰ، ص ۳۶۵، ج ۶۔

(۳) ایضاً، ص ۳۶۶، ج ۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



مذکور ہم پر وارد نہیں ہے بلکہ جہمیوں پر وارد ہے۔

## یہ جہمی عقیدہ ہے:

یہ جو بات جناب سلیم اللہ صاحب نے اوپر نقل کی ہے۔ یہ اہل سنت والجماعت کا تو عقیدہ قطعاً نہیں ہے۔ اہل سنت والجماعت میں سے کسی نے یہ نہیں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ حد و جہت سے منزہ ہے یہ جہمی حضرات کا قول ہے مگر بدقسمتی سے وہ اہل سنت اپنے آپ کو قرار دیتے ہیں جیسے پنجاب میں اہل بدعت بریلوی حضرات نے اپنے آپ کو اہل سنت سے مشہور کر رکھا ہے۔ ہم اس حوالے سے چند باتیں عرض کرتے ہیں۔

پہلی بات "حد" کے بارے میں یہ ہے کہ "حد" کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر دو معانی کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ ایک اس لحاظ سے کہ وہ ایک جہت مخصوصہ میں ہے جہات ستہ میں ذاہب نہیں ہے۔ بلکہ عالم کے خارج میں ہے۔ مخلوق سے متمیز ہے اور منفصل ہے تمام جہات میں داخل نہیں ہے۔ دوسرے اس لحاظ سے کہ وہ ایسی صفات پر قائم ہے کہ ان کے ذریعے وہ غیر سے بائن اور جدا ہوتے ہیں۔ اسی لحاظ سے دربان کو حداد کہا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ غیر کو داخل ہونے سے روکتے ہیں۔

"وقال القاضی ابو یعلیٰ اطلاق الحد علیٰ اللہ تعالیٰ محمول علیٰ معنیین احدھما علیٰ معنی انہ تعالیٰ فی جھۃ مخصوصۃ ولیس ھو ذاھبا فی الجھات الستۃ بل ھو خارج العالم متمیز عن خلقہ منفصل عنھم غیر داخل فی کل الجھات الثانی انہ علیٰ صفۃ یبین بھا من غیرہ ویتمیز ولھذا یسمیٰ البواب حدادا لانہ یمنع غیرہ عن الدخول "(۱)

جب حد کے اطلاق کا محمل معلوم ہوگیا تو اب امام زاغونیؒ کی ایک عبارت ملاحظہ ہو جس سے بہت سارے شبہات کافور ہو جائیں گے۔

"اعلم ان الدلیل القاطع دل علیٰ وجود الباری وثبوتہ ذاتا بحقیقۃ الاثبات وانہ لا یصلح ان یماس المخلوقین ولا تماسہ المخلوقات وانہ لا بد من فصل یکون بینہ وبین خلقہ یمنع من جواز مماستہ للاجسام والجواھر ویقتضی انفرادہ بنفسہ وھذا بعینہ ھو الحد والنھایۃ وانما یغتر الاغمار الذین لاخبرۃ عندھم بصعوبۃ اضافۃ الحد والغایۃ والنھایۃ الیہ تعالیٰ مع اقرارھم بانہ لا یماس الخلق ولا یماسونہ وانہ متمیز بذاتہ

(۱) بیان تلبیس، ص ۴۲، ج ۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



منفرد مباین لخلقه متنزه عن المماسة والامتزاج وهذا مناقضته منهم فی العقیدة الی جهل بالأمر ووقوف مع الانس "(۱)

اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ جو بندہ بھی یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ مخلوق سے متمیز اور منفصل ہے اور اپنے مخلوق سے مباین ہے وہ بھی عقیدہ رکھے گا اور اسی کا نام ''حد'' ہے الا یہ کہ وہ تضاد فی العقیدہ کے شکار ہوں۔ مگر اہل سنت والجماعت کا عقیدہ کسی ایسے تضاد کا کیوں کر متحمل ہوسکتا ہے؟ قطعاً نہیں ہوسکتا ہے۔ لہٰذا اوپر درج بات کو اہل سنت والجماعت کی طرف منسوب کرنا بالکل غلط ہے۔ اہل سنت والجماعت اللہ تعالیٰ کے لیے ''حد'' کے قائل ہیں۔ الحمد للہ۔ اب جہت یعنی فوقیت کے بارے میں دو تین اقوال ائمہ کرام کے ملاحظہ فرمالیں۔

شیخ بغداد محمد بن مصعب العابدؒ المتوفی ۲۲۸ھ فرماتے ہیں:

"من زعم انك لا تتكلم ولا ترى فی الاخرة فهو كافر بوجهك اشهد انك فوق العرش فوق سبع سموات ليس كما تقول اعداء الله الزنادقة "(۲)

جو شخص یہ زعم رکھتا ہے کہ تو (اے اللہ) کلام نہیں کرتا، اور تو آخرت میں نہیں دیکھا جاسکتا تو وہ تیرے وجہ کا کافر ہے۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ تو عرش کے اوپر ہے۔ سات آسمانوں کے اوپر ہے وہ ایسے نہیں ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے دشمن زنادقہ کہتے ہیں۔

امام اسحٰق بن راھویہ سے امام خلالؒ نقل کرتے ہیں:

"قال الله عزوجل "الرحمن علىٰ العرش استوىٰ "اجماع اهل العلم انه فوق العرش استوىٰ ويعلم كل شیء اسفل الارض السابعة فی قعور البحار ورؤس الجبال وبطون الاودية وفی كل موضع كما يعلم ما فی السموات السبع وما دون العرش احاط بكل شیء علما ولا تسقط ورقة الا يعلمها ولا حبة فی ظلمات الارض الا قد عرف ذلك له واحصاه لا تعجزه معرفة شیء من معرفة غيره "(۳)

امام اسحٰق بن راھویہؒ کا یہ قول تو اپنے مفہوم میں صریح ہے۔ اس کی توضیح میں امام ذہبیؒ فرماتے ہیں:

"اسمع ويحكم الى هذا الامام كيف نقل الاجماع علىٰ هذه المسئلة

---

(۱) الایضاح، ص ۳۲۶۔ (۲) الکلمات، ص ۴۷۔

(۳) اجتماع، ص ۱۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



الشریفة کما نقله فی زمانه قتیبة المذکور"(۱)

اے لوگوں سنو اور دیکھو اس امام نے کیسے اجماع کو نقل کیا ہے۔ اس عزتمند مسئلے پر جیسا کہ اپنے زمانے میں ابن قتیبہؒ نے اس کو ذکر کیا ہے۔ جس کو ہم نے پہلے یاد کیا۔

عبداللہ بن سعید بن کلاب، جو کلابیوں کے امام ہیں اس سے ابن فورکؒ نے نقل کیا ہے۔ کہ انہوں نے لکھا ہے:

"فان قالوا هذا افصاح منکم بخلوا لاماکن منه وانفراد العرش به؟ قیل ان کنتم تعنون خلوالاماکن من تدبیره وانه غیر عالم بها فلا وان کنتم تریدون خلوه من استواء ه علیها کما استویٰ علیٰ العرش فنحن لا نحتشم ان نقول استویٰ الله علیٰ الارض واستویٰ علیٰ الجدار وفی صدر البیت قال ابن کلاب فقال لهم اهو فوق ما خلق؟ فان قالوا نعم قیل لهم ما تعنون بقولکم فوق ما خلق؟ فان قالوا بالقدرة والعزة قیل لهم لیس هذا سؤالنا وان قالوا المسئلة خطأ قیل لهم افلیس هو فوق فان قالوا نعم لیس هو فوق قیل لهم لیس هو تحت فان قالوالا فوق ولا تحت اعدموه لان ماکان لا تحت ولا فوق (هو) عدم"(۲)

اگر وہ لوگ کہیں کہ یہ تو تم نے وضاحت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ سے مکانات خالی ہیں البتہ عرش اس سے منفرد ہے جواب یہ ہے کہ اگر تمہارا قول ہے کہ مکانات اللہ تعالیٰ کی تدبیر سے خالی ہیں اللہ تعالیٰ ان کا عالم نہیں ہے۔ تو ایسا نہیں ہے اور اگر تمہارا یہ ارادہ ہے کہ دیگر مکانات اللہ تعالیٰ کے استواء سے خالی ہیں یعنی وہ ان پر مستوی نہیں ہیں۔ جیسا کہ عرش پر مستوی ہیں۔ تو ہم اس سے نہیں شرماتے کہ کہیں اللہ تعالیٰ زمین پر مستوی ہے۔ دیوار پر مستوی ہے، گھر کے صحن میں مستوی ہے۔ ابن کلابؒ کہتے ہیں ان سے کہو کہ کیا اللہ تعالیٰ ان چیزوں کے اوپر ہے۔ جن کو اس نے پیدا کیا ہے؟ اگر وہ کہیں کہ ہاں تو ان سے پوچھا جائے گا تمہارا اس قول سے کیا مراد ہے۔ کہ وہ اپنے مخلوق کے اوپر ہے؟ اگر وہ کہیں کہ یہ سوال خطا ہے۔ تو ان سے کہا جائے گا کیا وہ فوق یعنی اوپر نہیں ہے؟ اگر وہ کہیں کہ ہاں وہ اوپر نہیں ہے تو ان سے کہاں جائے گا، وہ نیچے یعنی تحت میں بھی تو نہیں ہے؟ اگر وہ کہیں کہ وہ نہ اوپر ہے اور نہ نیچے، تو انہوں نے اسے معدوم مان لیا۔ کیونکہ ایسی ذات جو نہ اوپر ہو اور نہ نیچے ہو، تو وہ معدوم ہوتا ہے۔

(۱) العلو ص ۱۱۳، ج ۲ (۲) الاجتماع ص ۱۵۶

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com



ان اقوال سے اہل سنت کا مذہب معلوم ہو گیا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی معلوم ہو گیا کہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ جہات ستہ میں سے کسی جہت میں نہیں ہے۔ تو وہ اسے معدوم سمجھتے ہیں۔ الحمد للہ

شہ پارہ سلیم:

جناب عالی آگے تحریر کرتے ہیں کہ

''لھذا ذات باری تعالیٰ کے حق میں کوئی لفظ بھی (ایسا) استعمال نہ کیا جائے جو جسم اور خاصہ جسم پر دلالت کرتا ہو۔ مثلاً لفظ ''این'' عربی میں مکان کے لیے استعمال ہوتا ہے اور مکان جسم کا خاصہ ہے۔ لہٰذا ذات باری تعالیٰ کے متعلق لفظ ''أین'' سے استفسار جائز نہیں ہیں۔ (مثلاً أین اللہ؟ اللہ کہاں ہے) چنانچہ علامہ ابن حجر رحمہ اللہ ایک مقام پر لکھتے ہیں ''اللہ تعالیٰ کی حکمتوں پر کیوں اور کیسے کا سوال اٹھانا ایسے ہی عبث ہے جیسے اللہ کے وجود پر کہاں اور کیسے کا سوال''(۱)

ہم اس حوالے سے عرض کریں گے کہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ اشعری العقیدہ ہے۔ ہم نے ان کی کتاب الحمد للہ دیکھی ہے وہ جگہ جگہ تاویلات کرتے ہیں۔ ان کی تاویلات اور باتیں ہم پر حجت نہیں ہیں۔ ہم اس کے باوجود ان کی خدمات کے معترف ہیں جیسے احناف ان کی شرح سے فائدہ اٹھاتے ہیں حالانکہ دیوبند کے شیخ اکبر محمد انور شاہ کاشمیریؒ نے ان پر تعصب کا الزام بھی وارد کیا ہے۔ ہمیں ان کے وہ آراء درباب صفات الٰھیہ پسند نہیں ہیں۔ جن کا اظہار انہوں نے شرح بخاری میں کیا ہے۔ البتہ قواعد صفات کی حد تک ان کی باتیں قابل قبول ہیں۔ انہوں نے ان قواعد کی طرف جا بجا اشارات کیے ہیں۔ ہم ذرا اس کی تفصیل کرتے ہیں (۱) ایک قاعدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات توقیفی ہیں۔ اسی بات کو حافظؒ نے یوں بیان فرمایا ہے کہ

"وقد قسم البیھقی وجماعة من ائمة السنة جمیع الاسمآء المذکورة فی القرآن وفی الاحادیث الصحیحة علیٰ قسمین احدھما صفات ذاته وھی ما استحقه فیما لم یزل ولا یزال والثانی صفات فعله وھی مااستحقه فیما لا یزال دون الازل قال ولا یجوز وصفه الا بما دل علیه الکتاب والسنة الصحیحة الثابتة او اجمع علیه "(۲)

یہ بہترین قاعدہ ہے جس کو تمام اھل السنة والجماعة قبول کرتے ہیں۔ اسی طرح ایک اور قاعدہ انہوں نے ذکر کیا ہے کہ ہر اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب چیز ان کی صفت نہیں ہوتی ہے۔ وہ الفاظ جو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ ان کے اپنے اپنے درجات ہوتے ہیں۔ روح کی قدامت کے مدعیوں پر تنقید کرتے

(۱) کشف البیان، ص ۱۷۸، ج ۱۔ (۲) فتح الباری ص ۳۴۴، ج ۱۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ہوئے لکھا ہے:

"ولا حجة فيه لان الاضافة تقع على صفة تقوم بالموصوف كالعلم والقدرة وعلى ما ينفصل عنه كبيت وناقة الله فقوله روح الله من هذا القبيل والثانى اضافة تخصيص وتشريف وهى فوق الاضافة العامة التى بمعنى الايجاد"(۱)

معلوم ہوتا ہے کہ حافظ نے یہ قاعدہ ہمارے اکابر سے لیا ہے کیونکہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ

"والمضاف الى الله تعالى اما ان يكون شيئا قائما بنفسه واما ان يكون غير قائم بنفسه فانكان قائما بنفسه فهو مخلوق وليس من صفاته كبيت الله وناقة الله وانما اضيف اليه اما لتشريف واما من باب اضافة المملوك والمخلوق الى مالك وخالقه وانكان غير قائم بنفسه فهو من صفات الله وليس بمخلوق كعلم الله"(۲)

اس سے پہلے بھی ہم اس طرح کی ایک عبارت اخذ و استفادہ حافظ ابن حجرؒ کے بارے میں پیش کر چکے ہیں۔ ایک تیسرا قاعدہ بھی حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے جو اہل سنت کے عمومی کتابوں میں موجود ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کی ذات دیگر ذوات سے مشابہ نہیں ہے تو ان کی صفات بھی مخلوق کی صفات سے مشابہ نہیں ہیں۔

"فذات البارى مع كونه حيا موجودا لا تشبه الذوات فكذالك صفات ذاته لاتشبه الصفات"(۳)

یہ وہ قاعدہ ہے جسے تمام اہل سنت صفات کی بحث میں ذکر کرتے ہیں۔ اگر حافظ ابن حجرؒ اس قاعدے کو بھر پور طور و طریقے سے اپنا لیتے تو اسے ان تاویلات کی کبھی ضرورت نہ پڑتی۔ جو انہوں نے اب کی ہیں۔ خلاصہ اس مبحث کا یہ ہے کہ بطور اجمال تو وہ سلف کے طریقے پر جریان رکھتے ہیں مگر جب ان قواعد کے انطباق کا مرحلہ آجاتا ہے تو انہیں اشعریت کی وہ چنیا بیگم یاد آجاتی ہے جس کے عشق میں بڑے بڑے اساطین سر کے بل گر پڑے ہیں اور وہ اس کے پیچھے ہو لیتے ہیں۔ حدیث الجاریہ چونکہ مسلم کی روایت ہے۔ اس لیے حافظؒ نے اس پر تفصیل سے کلام نہیں کیا ہے۔ البتہ اشارات کیے ہیں ایک بات تو یہ کی ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ مسلم نے اس کی تخریج کی ہے

(۱) فتح الباری ص ۴۴۳، ج ۱۳۔ (۲) الدرۃ البھیۃ ص ۲۹۹۔

(۳) فتح الباری ص ۱۶۴۲، ج ۱۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"وهو حديث صحيح اخرجه مسلم "(۱)

یہ فقرہ احباب یاد رکھیں آگے ان شاء اللہ تعالیٰ کام آجائے گا۔ دوسری بات یہ لکھی ہے کہ اگر یہود میں سے کوئی آدمی جو تجسیم کا قایل ہو، وہ اس بات سے مسلمان نہیں ہو سکتا کہ نہیں ہے کوئی معبود مگر وہ جو آسمان میں ہے۔ ہاں اگر وہ عامی شخص ہو جو تجسیم کا معنی نہ جانتا ہو تو اس سے اس بات پر اکتفاء کیا جائے گا جیسا کہ اس لونڈی کے قصے میں ہے جس سے نبی علیہ السلام نے سوال کیا کہ تو مؤمن ہے تو اس نے کہا ہاں۔ پھر پوچھا اللہ تعالیٰ کہاں ہیں تو اس نے کہا آسمان میں پس نبی علیہ السلام نے فرمایا اسے آزاد کر دو وہ مؤمن عورت ہے۔

"ولو قال من ينسب الى التجسيم من اليهود لا اله الا الذي في السمآء لم يكن مؤمنا كذالك الا ان كان عاميا لا يفقه معنى التجسيم فيكتفى منه بذالك كما في قصة الجارية التي سألها النبي علیہ السلام أنت مؤمنة قالت نعم قال فاين الله ؟قالت في السمآء فقال اعتقها فانها مؤمنة "(۲)

حافظؒ نے پتہ نہیں کیوں اس حدیث کو اس سیاق میں رکھا ہے؟ جس سے تجسیم کا شبہ پڑتا ہے کہ گویا لونڈی بھی تجسیم کی قائل تھی معاذ اللہ۔ حافظؒ کے اصل استدلال پر اشکال یہ ہے کہ وہ لونڈی ''تجسیم'' کو سمجھتی نہیں تھی یا پھر سمجھ سکتی نہیں تھی؟ اگر پہلی صورت ہے تو یہ تعلیم سے مانع نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ بہت سارے لوگ پہلے نہیں سمجھتے۔ پھر جب انہیں سمجھایا جاتا ہے تو وہ سمجھ لیتے ہیں۔ ایسا تو نہیں ہوتا کہ کوئی ماں کے پیٹ سے فلسفی پیدا ہو۔ اور اگر دوسری صورت ہے تو پھر اس کی دلیل ہونی چاہیے۔ کس نے کہا ہے کہ اس کی ذہنی حالت ایسی تھی کہ وہ اس بات کو نہیں سمجھ سکتی تھی؟ پھر اگر واقعی اس کی ذہنی حالت ایسی تھی۔ تو اسے پھر یہ سوال کرنا کہ اللہ تعالیٰ کہاں ہیں؟ کیونکہ درست ہو گا؟ اس سے تو اور شبہات جنم لیتے ہیں۔ وہ یہ بات سمجھ لے گی کہ واقعی اللہ تعالیٰ ایک جسم ہے؟ کیا اس کے ایمان کو جانچنے کا کوئی دوسرا طریقہ نہیں ہو سکتا تھا؟ یقیناً ہو سکتا تھا تو پھر اس خارزار کو منتخب کرنے کی کیا وجہ ہے؟ آخری بات یہ ہے کہ بالفرض حافظؒ کی یہ فاسد توجیہ درست ہو، تو قرآن کی آیت ''أأمنتم من في السماء (الملک)'' کا کیا کریں گے؟ کہ اس کا خطاب بھی ''ان عامیوں سے ہے جو تجسیم کو نہیں سمجھتے ہیں۔ اس لیے اس پر اکتفاء کر لیا گیا؟ حافظؒ کی اس بات سے بالفرض اگر مفہوم بن گیا بھی ہے۔ تو ''أین'' کے لفظ کا کیا کریں گے؟ اس کی تو توجیہ یہاں انہوں نے نہیں کی ہے؟ جو عبارت ''استاذ المحدثین'' نے حافظؒ کی پیش کی ہے کہ

"فان ادراك العقول لاسرار الربوبية قاصر فلا يتوجه على حكمه لم

(۱) فتح الباری، ص ۳۴۵، ج ۱۳۔ (۲) ایضاً۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



وکیف کما لا یتوجه علیه فی وجوده أین وحیث وان العقل لا یحسن ولا یقبح وان ذلك راجع الی الشرع "(۱)

تو اس سے استدلال صحیح نہیں ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ عبارت کی ابتدا کے الفاظ مفہوم کا تعین کر رہے ہیں کہ عقلیں اسرار ربوبیت کے ادراک کرنے سے قاصر ہیں۔ یعنی لم اور کیف اور این وحیث کے سوالات عقلوں کے قصور کی بنا پر ممنوع ہیں۔ بہت سارے سوالات ہوتے ہیں جو قاصر العقل آدمیوں کے لیے ممنوع ہوتے ہیں مگر دیگر لوگوں کے لیے وہ درست ہوتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ جناب ''استاذ المحدثین'' نے عبارت کے اس ابتدائی جملے کو دیگر الفاظ سے کاٹ دیا ہے کہ اس کے لکھنے سے پھر وہ مفہوم برآمد نہیں ہو سکتا تھا۔ جو وہ برآمد کرنا چاہتے تھے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس عبارت کے آخیر میں ایک جملہ یہ بھی ہے

" وان العقل لا یحسن ولا یقبح وان ذلك راجع الی الشرع"

کیا جناب عالی کا بھی یہی قول ہے کہ عقل کسی چیز کی تحسین و تقبیح نہیں کر سکتی یہ سارا کام شرع الٰہی کے سپرد ہے؟ اگر جواب ہاں میں ہے تو ذرا تصریح فرمالیں اور اگر جواب نہیں میں ہے جیسا کہ یقین ہے کیونکہ ما تریدیوں کا اس مسئلے میں ان سے اختلاف ہے تو پھر آپ کے نزدیک بھی حافظ ابن حجرؒ کا یہ قول مردود ہے۔ بشرطیکہ اس کا یہ مفہوم ہو ہم بھی گناہ گار نہیں ہوئے ہیں۔ عبارت کا یہ ٹکڑا بھی جناب عالی نے کاٹ دیا ہے۔ خلاصہ اس بحث کا یہ ہوا کہ حافظ ابن حجرؒ کا یہ قول اس مفہوم میں صریح نہیں ہے اور اگر ہے تو پھر مردود ہے۔ کیونکہ اس مسئلے میں اشاعرہ اور رسول خدا ﷺ کا اختلاف ہے۔ وہ ''أین'' کا استعمال اللہ تعالیٰ کے لیے درست مانتے ہیں۔ اس لیے تو اس لونڈی سے أین اللہ؟ کے الفاظ سے سوال کیا۔ مگر اشاعرہ اسے منع کرتے ہیں۔ ہماری اس بات کا کوئی جہمی برا نہ منائے کیونکہ ایسی ہی بات اشاعرہ کے گل سرسبد جناب رازیؒ نے نورالدین صابونیؒ کے بارے میں کہی ہے:

"یاایها الناس انی اقول ان الله تعالیٰ هو الخلاق الباری فوصف نفسه بالخلق وانا اقول انه صادق فی قوله وهذا الرجل یقول لیس الأمر کما قال الله "(۲)

ھذا الرجل سے مراد نورالدین صابونی ہے ہم بھی بس یہی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے پاک نمائندے جناب محمد مصطفیٰ ﷺ نے اسے ''أین'' سے موصوف قرار دیا ہے کہ اس لفظ کے ذریعے ان کے بارے میں

(۱) فتح الباری، ص۲۹۴، ج۱۔ (۲) الکفایۃ، ص۱۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



سوال کیا، مگر اشاعرہ کا کہنا ہے کہ بات ایسی نہیں ہے جو اللہ تعالیٰ کے رسول اور نمائندے نے بیان کی ہے بلکہ وہ ہے جو ہم نے بیان کی ہے جناب آلوسیؒ نے جگہ جگہ اپنی تفسیر میں معتزلہ کے بعض اکابر کے بارے میں لکھا ہے:

"هذه مسئلة اختلافية بينه وبين الله"

یہاں بطور تلخیص عقیدہ اہل سنت کے بارے میں ایک عبارت ملاحظہ ہو، شرف الدین الطیبیؒ لکھتے ہیں:

"وذكر شيخنا شيخ الاسلام شهاب الدين ابو حفص السهروردي قدس الله سره في كتاب العقائد "اخبر الله عزوجل انه استوىٰ فقال الله تعالىٰ "الرحمن علىٰ العرش استوىٰ" واخبر رسوله ﷺ والصلاة بالنزول وغيره ذلك مما جاء في اليد والقدم والتعجب والتردد وكل ما ورد من هذا القبيل دلائل التوحيد فلا يتصرف فيها بتشبيه و تعطيل فلولا اخبار الله تعالىٰ واخبار رسوله ما تجاسر عقل ان يحوم حول ذلك الحمى وتلاشى دون ذلك عقل العقلاء ولب الالباء۔ اقول هذا المذهب هو المعتمد عليه وبه يقول السلف الصالح"(۱)

ہمارے شیخ شیخ الاسلام ابوحفص السہروردیؒ نے کتاب العقائد میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ وہ عرش پر مستوی ہے۔ فرمایا "رحمٰن عرش پر جلوہ فرما ہوا" اور اس کے رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام نے خبر دی کہ وہ رات کو نزول فرماتے ہیں اور اس کے علاوہ بھی دیگر صفات کا بیان فرمایا ہے جیسے ید، قدم، تعجب اور تردد وغیرہ کا، اس قبیل سے جو بھی صفات وارد ہیں تو وہ توحید کے دلائل ہیں نہ ان میں سے تشبیہ سے تصرف کیا جائے گا (جیسا کہ مجسمہ کرتے ہیں) اور نہ ہی تعطیل سے (جیسے جہمیہ کرتے ہیں) اگر اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کا اخبار نہ ہوتا تو عقل یہ جرأت کبھی نہ کرتی کہ اس چراگاہ کے اردگرد چکر کاٹ لیں بلکہ عقلاء کے عقلیں اور الباء کے لب ان کے سامنے مضمحل ہوجاتے۔ میں (طیبی) کہتا ہوں کہ یہی مذہب معتمد ہے۔ اسی کا قول سلف صالحین کرتے ہیں۔ الحمد للہ رب العالمین۔

**شہ پارہ جناب سلیم:**

جناب عالی آگے رقم طراز ہے:

"بعض غیر مقلدین اور نام نہاد سلفیوں کے نزدیک "عرش" باری تعالیٰ کا مکان اور فوق باری تعالیٰ

(۱) الکاشف، ص ۲۱۰، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کی جہت ہے۔ دلیل مانگنے پر فوراً مسلم شریف کی حدیث پیش کر دیتے ہیں۔ جس میں آپ ﷺ نے ایک باندی سے پوچھا این اللہ؟ اللہ کہاں ہے؟ جواب میں باندی نے کہا فی السماء (آسمان میں) غیر مقلدین کہتے ہیں کہ آپ ﷺ کا ''أین'' سے اللہ کی ذات کے متعلق سوال فرمانا، مکان الٰہی کے ثبوت کا واضح دلیل ہے۔ پھر باندی کے جواب فی السماء پر خاموش رہنا بلکہ اسے مؤمنہ قرار دیکر آزاد کر دینا اس بات کی دلیل ہے کہ باندی کا جواب درست تھا۔ کہ اللہ تعالیٰ فی السماء یعنی جہت فوق میں ہے۔ مذکور حدیث کی چھان بین کرنے پر معلوم ہوا کہ غیر مقلدین نے جس حدیث کو بنیاد پر اپنے عقیدے کی عمارت کھڑی کی ہے اس کو محدثین نے معلول و شاذ قرار دیا ہے۔''(۱)

اس درج شدہ عبارت میں جناب سلیم اللہ نے جو زہر پاشی کی ہے اس کی تردید میں ہم چند باتیں اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں ہم نے اس سے پہلے حافظ ابن حجرؒ کا قول پیش کیا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے۔

"وهو حديث صحيح اخرجه مسلم"(۲)

اب شیخ فضل اللہ تورپشتیؒ کا قول ملاحظہ ہو،

"فان الحديث حديث صحيح"(۳)

شیخ شعیبؒ ارناوط لکھتے ہیں:

"اسناده صحيح على شرطهما"(٤)

یہی روایت مسند ابی حنیفہؒ میں بھی موجود دیکھئے تنسیق النظام ص۲۰ شرح مسند الامام ابی حنیفہ ص ۱۵۷۔

محدث ابو اسحاق حوینیؒ فرماتے ہیں:

"اسناد ه صحيح"(۵)

شیخ سعدنی نے بھی فرمایا

"صحيح"(٦)

شیخ ضیاء الرحمٰن اعظمی نے بھی اسے صحیح(۷) قرار دیا ہے۔ امام البانیؒ نے فرمایا ہے۔

---

(۱) کشف البیان ص ۱۷۸، ج ۱۔ (۲) فتح الباری ص ۲۲۵، ج ۱۳۔

(۳) التعلیق الصبیح ص ۹۷، ج ۴۔ (۴) صحیح ابن حبان ص ۳۸۳، ج ۱۔

(۵) غوث المکدود ص ۱۹۳، ج ۱۔ (۶) اتحاف اھل التقی ص ۱۱۱۔

(۷) الجامع الکامل ص ۲۴۹، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"اسناده صحيح رجاله كلهم ثقات علىٰ شرط الشيخين وقد اخرجه مسلم كما ياتى فى الاسناد وفى الكتاب "(۱)

امام البانیؒ اپنی دوسری کتاب میں لکھتے ہیں:

"فان هذا النص قاصمة ظهر المعطلين للصفات فانك ماتكاد تسأل أحدهم سؤاله (ﷺ) "أين الله" حتىٰ يبادر الى الانكار عليك ولا يدرى المسكين انه ينكر علىٰ رسول الله ﷺ اعاذنا الله من ذلك ومن علم الكلام ولذالك رأينا الهالك فى الذب عن هذاالعلم علىٰ حساب الطعن فى الاحاديث الصحيحة الشيخ زاهد الكوثرى يطعن فى صحة هذا الحديث بالذات لا بحجة علمية بل بوساوس شيطانيه مثل قوله ان البخارى لم يخرج فى صحيحه وتارة يشكلك فى صحة هذه الجملة بالذات "اين الله" لا للشىء الا لانها لم ترد خارج الصحيح وكل هذا ظاهر البطلان لاحاجة بنا الى تسويد الورق لبيانه "(۲)

تمام صحیح احادیث تو بخاری میں محصور نہیں ہے پھر اگر بالفرض اس دلیل کو ہم مان بھی لیں کہ امام بخاریؒ کا اس کو ذکر نہ کرنا، اس حدیث کے لیے عیب ہے تو کیا جھمیہ کے امام العصر جرکسی اسی دلیل کی بنیاد پر حدیث عدم رفع الیدین میں بھی وہ عیب تسلیم کر لیں گے؟ کیونکہ اس کی بھی تو امام بخاری کے ہاں وجود نہیں ہے؟

دیدہ باید

جمال الدین زیلعیؒ لکھتے ہیں: کہ

"قال النووى فى الخلاصة بسند صحيح"(۳)

امام شمس الدین ذہبیؒ فرماتے ہیں:

"هذا حديث صحيح رواه جماعة من الثقات من يحيىٰ بن ابى كثير عن هلال بن ابى ميمونة عن عطاء بن يسار عن معاوية بن الحكم السلمى اخرجه مسلم و ابوداؤد والنسائى وغير واحد من الائمة فى تصانيفهم"(٤)

یہ دس محدثین کے اقوال ہم نے بطور نمونہ پیش کیے ہیں۔ کہ یہ حدیث صحیح ہیں۔ معلول اور شاذ نہیں

(۱) ظلال الجنۃ ص ۲۱۵، ج ۱۔ (۲) ارواء الغلیل ص ۱۱۳، ج ۲۔

(۳) نصب الرایۃ ص ۶۸، ج ۲۔ (۴) العلو ص ۳۹ مختصر۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ہے۔ یہ جہمیوں کا افسانہ ہے۔

کمال تو یہ ہے کہ یہ لوگ اس حدیث سے استدلال بھی تحریم الکلام فی الصلوۃ میں کرتے ہیں۔ فقہی کتابوں کو تو چھوڑیے۔ شیخ نیمویؒ جو ان کے محدث بھی ہیں۔ انہوں نے "باب النھی عن الکلام فی الصلوۃ" میں اسی حدیث سے استدلال کیا ہے۔(۱)

مگر اس کے باوجود نفس پرست لوگ اس میں کیڑے نکالتے ہیں۔ سارا مسئلہ نفس پرستی کا ہے جب ہوا اور خواہش کے مطابق روایت ملتی ہے تو سارے محدثین کی تضعیف کے خلاف اسے صحیح ثابت کرتے ہیں اور جب ہوا کے مطابق نہ ہو، بلکہ اس کے خلاف کوئی روایت آئے ہے۔ تو پھر ایڑی چوٹی کا زور لگا دیتے ہیں تاکہ اسے ضعیف اور بے بنیاد ثابت کریں۔ الحمد للہ

## دوسری بات یہ ہے:

کہ ہم سلفی اللہ تعالیٰ کی فوقیت کے اثبات کے لیے صرف اسی ایک حدیث پر بنیاد نہیں رکھتے ہیں۔ بلکہ اس کے لیے بے شمار نصوص موجود ہیں۔ قرآن مجید کے بھی اور احادیث کے بھی، چند احادیث پیش خدمت ہیں۔ آیات کا تذکرہ تو ہم نے پیچھے کیا ہے (۱) ایک حدیث میں آتا ہے۔

"الا تامنو نی وانا آمین من فی السماء(۲)

یہاں بھی "من فی السماء" کے الفاظ ہیں (۲) دوسری حدیث میں آتا ہے۔

"من تصدق بعدل تمرة من کسب طیب ولا یصعد الی اللہ الا الطیب "(۳)

(۳) ایک تیسری حدیث میں وارد ہے۔

"والذی نفسی بیده ما من رجل یدعوا مرء ته الی فراشها فتابی علیه الا کان الذی فی السمآء ساخطا علیها حتی یرضی عنها"(٤)

(۴) چوتھی حدیث میں وارد ہے،

"ان زینب بن بنت جحش کانت تفخر علیٰ ازواج النبی ﷺ تقول زوجکن اهالیکن وزوجنی اللہ من فوق سبع سموات "(٥)

(۵) پانچویں حدیث میں آتا ہے

(۱) آثار السنن، ص۲۰۳۔
(۲) متفق علیہ۔
(۳) متفق علیہ۔
(۴) متفق علیہ۔
(۵) رواہ البخاری۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"فقال باصبعه السبابة يرفعها الى السماء وينكتها الى الناس اللهم اشهد، اللهم اشهد"(۱)

(۶) چھٹی حدیث میں وارد ہے کہ

"فحسر رسول الله ﷺ ثوبه حتى اصابه المطر فقلنا يا رسول الله لم صنعت هذا؟ قال لانه حديث عهد بربه تعالىٰ"(۲)

(۷) ساتویں حدیث میں وارد ہے:

"ولم يكن رسول الله ﷺ يحب الاطيباوانزل براء تك من فوق سبع سموات جاء بها الروح الامين"(۳)

لیکن یہ حدیث حسن ہے۔

(۸) آٹھویں حدیث میں وارد ہے:

"أفيجزى عنّي ان اعتقها عنها؟ قال ائتنى بها فاتيتها بها فقال اين الله ؟ فرفعت رأسها فقالت في السماء فقال من انا قالت، انت رسول الله"(٤)

یہ شرید بن ھوید ثقفی کی روایت ہے۔ مگر ابن خزیمہ کی روایت میں عن ابیہ کے الفاظ ساقط ہو گئے ہیں۔

یہ ساری روایات اس بات کی قطعی دلائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے فوقیت ثابت ہے۔ صرف حدیث الجاریۃ پر ہم نے اس عقیدہ کی بنیاد نہیں رکھی ہے جیسا کہ جناب عالی نے تحریر کیا ہے تاکہ اپنے شاگردوں اور مریدین کو مطمئن کر سکے کہ سلفیوں نے ایک ہی حدیث پر عقیدہ کی بنیاد رکھی ہے۔ کہ

"بلکہ اسے مؤمنہ قرار دیکر آزاد کرا دینا اس بات کی دلیل ہے کہ باندی کا جواب درست تھا کہ اللہ تعالیٰ فی السماء یعنی جہت فوق میں ہے۔ مذکورہ حدیث کی چھان بین کرنے پر معلوم ہوا کہ غیر مقلدین نے جس حدیث کو بنیاد بنا کر اپنے عقیدے کی عمارت کھڑی کی ہے"

حالانکہ یہ جناب "استاذ المحدثین" کی کذب صریح ہے۔ ہم نے اس عقیدے کی بنیاد متواتر نصوص پر رکھی ہے۔ جن میں آیات واحادیث شامل ہیں۔ آخر میں تورپشتیؒ کی عبارت کا ایک حصہ ملاحظہ فرمالیں:

"الحديث اشكل علىٰ كثير من المحصلين حقيقة ماأريد من هذا السؤال والجواب وتشعبت بهم صبغة القول في الفصلين حتى انتهى بفريق

(۱) رواہ مسلم۔ (۲) رواہ مسلم۔

(۳) رواہ احمد۔ (۴) ابوداؤد وابن خزیمہ۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



منهم الى النكير والطعن على العمياء فى الحديث ولم يعد اليهم من ذلك الافك صريح فان الحديث حديث صحيح وافضى باخرين منهم الى ادعاء مالم يعرف له فى الحديث اصل وذلك زعمهم ان الجارية كانت خرساء فاشارت الى السمآء وكلا القولين مردود لانهم قابلوا الصدق بالكذب وعارضوا اليقين بالشك والسبيل فيما صح عن الرسول ان يتلقى بالقبول فان تدارك الله المبلغ اليه بالفهم فيه فذلك هو الفضل العظيم وان قصر عنه فهمه فالسلامة فى التسليم ورد العلم فيه الى الله والى الرسول ﷺ مع نفى ما يعترض للخواطر فيه من المعانى المشتركة والاوصاف الموهمة للمشاكلة "(۱)

توربشتیؒ کی اس عبارت سے امید ہے کہ دلوں میں روشنی کی کرنیں پیدا کرنے کا باعث بن جائے گی۔ بشرطیکہ دلوں میں کچھ رمق باقی ہو۔ الحمد للہ

## شہ پارہ جناب سلیم:

جناب عالی آگے اسی سلسلے کو یوں بڑھاتے ہیں: کہ

"(۱) چنانچہ امام بیہقیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث مضطرب ہے (۲) حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ اس کے اضطراب کی نشان دہی کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ وفی اللفظ مخالفۃ کثیرۃ کہ متن حدیث کے لفظ میں بکثرت اختلاف پایا جاتا ہے (۳) امام بزار رحمہا للہ نے بھی اس حدیث کے اضطراب پر نشاندہی کرتے ہوئے یہی فرمایا کہ اس حدیث کو مختلف الفاظ کے ساتھ روایت کیا گیا ہے (۴) علامہ زاھد الکوثری رحمہ اللہ نے بھی اس حدیث پر اضطراب کا حکم لگایا ہے۔"(۲)

جناب عالی چونکہ "استاذ المحدثین" ہیں اس لیے حافظ ابن حجرؒ کی اس عبارت میں "استادانہ فن" کا خوب مظاہرہ کیا ہے۔ وہ یوں کہ حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا کہ حاکم کی روایت ماتن کی روایت سے مختلف بلکہ بہت مختلف ہے کہ پہلی روایت میں مرد کی بات ہے اور حاکم کی روایت میں عورت کی بات ہے۔ پھر متن کی روایت میں صرف اللہ و رسول کے بارے میں سوال ہے مگر حاکم کی روایت میں تین سوالات ہیں جس میں "أین" کا سوال بھی شامل ہے۔ پھر متن کی روایت میں "مؤمنۃ" کی بات بھی ہے۔ مگر حاکم کی روایت میں "مؤمنۃ" کی بات نہیں ہے اور حاکم کی روایت میں نماز اور اقرار بما جاء النبی علیہ السلام کے سوال کا اضافہ بھی ہے۔

---

(۱) التعلیق الصبیح ص ۷۹، ج ۳ (۲) کشف البیان ص ۹۷، ج ۲

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com



اس لیے حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ

"وفی اللفظ مخالفة کثیرة وسیاق ابی داؤد اقرب الی ما ذکره المصنف"(۱)

دیکھیے (۲) مگر جناب عالی نے لکھا ہے کہ

"حافظ ابن حجرؒ اس کے اضطراب کی نشان دہی کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ وفی اللفظ مخالفة کثیرة کہ متن حدیث کے الفاظ میں بکثرت اختلاف پایا جاتا ہے۔"

حالانکہ اس ٹکڑے کے بعد وسیاق ابی داؤد خود بخود اس مفہوم کو متعین کر رہے ہیں جس کو ہم نے بیان کیا۔ مگر "استاذ المحدثین" جھمیہ "کے امام العصر جرکسی" کی بات ثابت کرنے پر تلے ہوئے ہیں۔ پھر یہ حدیث ضعیف بھی ہے کہ سند میں ابو معدان منقری ہے۔ لہٰذا اضطراب کے اثبات میں اس سے فائدہ اٹھانے کا موقع بھی نہیں رہا۔ ہم اس حوالے سے چند باتیں احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔ امید ہے کہ جھمیہ کے فاسد خیالات کا پتہ مل جائے گا۔ پہلی بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ جھمیہ کے "امام العصر جرکسی" کی تنقید اس حدیث پر قبول نہیں ہے۔ وہ اس طرح ہے جیسے غلام احمد قادیانی یا خلیفہ نور الدین احادیث ختم نبوت پر اعتراض کریں یعنی یہ لوگ اہل بدعت ہیں۔ اور اپنی بدعت کی اثبات کے لیے احادیث میں کیڑے نکالتے ہیں۔ اگر ایسی تنقید قبول ہو جائے تو پھر رافضیوں کی ان احادیث پر جرح بھی مقبول ہے جو مدح شیخین اور مدح سیدہ عائشہؓ میں وارد ہیں اور معتزلہ کی ان روایات پر نقد درست ہوگا جو رویت کے بارے میں آئے ہیں۔ یہاں ابو شامہؒ کی ایک عبارت ملاحظہ ہو

"ورضی الله عن ائمة العلم المتبعین للاثار المتمسکین بالاحادیث النبویة والاخبار القامعین بهما کل مبتدع مکار ظلوم کفار والدامغین بها شبه اولی الضلال والبوار حتی اجتثت من فوق الارض فمالها من قرار...... المؤمنون بکل ماجاء فی القرآن وصح فی الحدیث المنقول غیر عادلین به عن ظاهره مالم تنکره العقول فهم لا یأولون فیها الاماجاء ت الضرورة الی تاویله ......الی ان ظهرت طائفة تسمی المعتزلة ردت من الاثار کثیرا او آولت من الآیات والأخبار ماکان ظاهره علی فهمها عسیرا وخالفت فی رؤیة المؤمنین ربهم عزوجل فی الدار الاخرة مع ان فی ذلک دلالة ظاهرة نصوص احادیث صحیحة

(۱) التلخیص الحبیر ص ۲۸۰، ج ۳۔ (۲) المستدرک ص ۵۵۰، ج ۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



متظاهرة "(۱)

اگر احادیث رؤیت پر ان کی جرحیں قبول ہیں تو پھر جھمیہ کے "امام العصر جرکسی" کی جرحیں بھی قبول ہیں۔ ہمارا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان کے اعتراضات کے جوابات نہیں دیں گے، جوابات تو دیں گے مگر یہ جرحیں بدنیتی بلکہ دین دشمنی پر مبنی ہیں۔ دوسری بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ وہ روایات جن میں "این اللہ" کی بات وارد ہے۔ اصلاً تین ہیں: ایک معاویہ بن الحکم والی روایت ہے جس میں ہے کہ ایک بھڑیئے نے باندی سے ایک بکری کھالی تو میں نے اسے ایک تھپڑ رسید کر دیا پھر پشیمان ہوا اور نبی علیہ السلام کے پاس گیا کہ اب کیا کروں؟ تو نبی علیہ السلام نے اس باندی سے سوالات کیے پھر اسے آزاد کرنے کا حکم کیا۔ دوسری وہ روایت ہے جس میں ایک آدمی نے کہا ہے کہ میری والدہ نے نذر مانی تھی کہ ایک مسلمان لونڈی آزاد کر دے گی تو کیا یہ سیاہ لونڈی قبول ہو جائے گی۔؟ تب نبی علیہ السلام نے اس سے سوالات کیے، آخر میں فرمایا اسے آزاد کردو، یہ مؤمن ہے۔ تیسری وہ روایت ہے جس میں ایک اعجمی کالی لونڈی کی بات ہے جو گونگی تھی۔ مگر یہ روایت ضعیف ہے مگر اس میں عون سے خطا ہوئی ہے۔ اس حدیث کو معمر نے "عن رجل من الانصار" روایت کیا ہے۔ اس کی سند درست ہے۔ اس روایت اور دوسرے میں فرق یہ ہے کہ اس میں ماں کی نذر کی بات تھی۔ اس میں اپنی ذات کی بات ہے۔ امام الائمۃ ابن خزیمہؒ فرماتے ہیں:

"ولست انكر ان يكون خبر معمر ثابتا صحيحا ليس بمستنكر بمثل عبيدالله عن عبدالله ان يروى خبرا عن ابى هريرة وعن رجل من الانصار لو كان متن الخبر متنا واحدا كيف وهما متنان وهما(فى)علمى حديثان لا حديثا واحدا"(۲)

اس سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ حدیث کا متن ایک نہیں ہے جیسا کہ جھمی حضرات شبہات پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ ہم نے یہ بات پہلے لکھی ہے کہ دوسری حدیث میں جو محمد بن الشرید کی روایت ہے اس میں "عن ابیہ" کے الفاظ چھوٹ گئے ہیں۔ جناب سمیر الزھیری نے لکھا

"لا يخفى عليك ان هذه الحادثة تكررت مرات فمرة حديث معاوية بن الحكم واخرى فى حديث ابى هريرة المتقدم وثالثة من حديث رجل من الانصار كما سيأتى وفى كلها تصريح الجارية بالكلام فى اجابتها وبهذا يتبين لك ان ما يلهج به المعطلون اعداء السنة من اضطراب

(۱) ضوء الساری، ص ۱ (۲) کتاب التوحید ص ۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



الحدیث وان الجاریة کانت خرساء دعاوی غیر قائمة علیٰ اساس من العلم فھی ذاھبة مع الریح "(۱)

امام ذہبیؒ نے بھی مسعودی کی روایت کے حوالے سے یہ اشارہ دیا ہے کہ

"فاما ان یکون عبیداللہ قد سمعه من ابی ھریرة او لعله رواہ عن الرجل الانصاری فیحتمل ان تکون قضیة اخری ویحتمل ان یکون حدیث الزھری عنه فی عداد المرسل "(۲)

بعض جہمیوں نے اس حدیث پر یہ ایراد کیا ہے کہ یحیٰی بن ابی کثیر مدلس ہے۔ اس نے عنعنہ کیا ہے۔ یہ اعتراض اگرچہ من باب الفضولیات ہے کیونکہ وہ صحیحین کے راوی ہیں اور دوسرے درجے کا مدلس ہے۔ ان کی تدلیس محتمل ہے مگر پھر بھی ابن مندہ کی روایت احباب ملاحظہ فرمالیں جس میں تحدیث کی تصریح ہے۔

"اخبرنا عبدالرحمن بن یحییٰ بن مندہ ثنا ابو مسعود احمد بن الفرات أبنا محمد بن یوسف ثنا الاوزاعی حدثنی یحییٰ بن ابی کثیر حدثنی ھلال بن ابی میمونة حدثنی عطاء بن یسار عن معاویة الحکم السلمی "(۳)

اس روایت سے ''تدلیس'' کا شبہ کافور ہو گیا ہے۔ الحمد للہ۔ ابن خزیمہؒ کی روایت میں بھی

"عن الاوزاعی عن یحییٰ بن ابی کثیر حدثنی ھلال ابن ابی میمونة قال حدثنی عطاء بن یسار قال حدثنی معاویة بن الحکم السلمی "(۴)

کے الفاظ موجود ہیں۔ اب امید ہے یہ شبہ نہیں پڑے گا۔ اگر یہ تصریح نہ بھی ہو تب بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ کیونکہ روایت میں بھی ابن ابی کثیر متفرد نہیں ہے۔ بلکہ امام مالکؒ بن انس نے بھی اس کی متابعت کی ہے۔

ہم نے اوپر فرق کی طرف اشارہ کیا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہ متعدد واقعات ہیں ایک روایت نہیں ہے۔ تیسری بات اس حوالے سے یہ ہے کہ جناب سلیم اللہ صاحب نے امام بیہقی کا حوالہ بھی دیا ہے۔ ان کی عبارت یہ ہے کہ

"ھذا حدیث صحیح قد اخرجه مسلم مقطعا من حدیث الاوزاعی وحجاج الصواف عن یحیی بن ابی کثیر دون قصة الجارحة واظنه

(۱) ایضاً ص ۲۷۰۔ (۲) العلو ص ۲۶۱، ج ۱۔

(۳) الایمان ص ۸۷۔ (۴) التوحید ص ۲۲۶، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



انماترکھا من الحدیث لاختلاف الرواۃ فی لفظہ "(۱)

امام مسلمؒ نے اس روایت کو "باب تحریم الکھانۃ واتیان الکھان" میں بغیر قصہ کے نقل کیا ہے۔"(۲)

مگر اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ روایت کا باقی حصہ صحیح نہیں ہے۔ ورنہ اس اصول پر تو بخاری کی تقطیع سے منکرین حدیث زبردست فائدہ اٹھا سکتے ہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ کتاب المساجد میں انہوں نے اس قصہ کو تفصیلاً نقل کیا ہے جیسا کہ گزر گیا ہے۔ امام بیہقیؒ کو یہاں شبہ پڑ گیا ہے جس سے بعض جھمیوں نے فائدہ اٹھایا ہے کہ یہ حدیث مسلم میں اضافہ ہوئی ہے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ اگر کوئی اضافہ کرتا ہے تو پھر اسی مقام میں کرتا، پھر یہ بات جھمیوں کی عقل قبول کر سکتی ہے کہ "مدرس" کتاب میں اضافہ ہو، مگر کوئی اس کے خلاف آواز نہ اٹھائے؟ شارحین اس کی شرح کریں، مگر اس بات کی وضاحت نہ کریں۔ محدثین اس کا حوالہ دیا کریں۔ مگر اس اضافہ کی تصریح نہ کریں؟ اگر ایسے "دلائل" سے بھی "اضافہ" ثابت ہو جائے تو پھر حدیث و سنت کی کوئی کتاب سلامت نہ رہے۔ جھمی لوگوں کے لیے چونکہ حدیث وسنت کی کتابیں وبال جان بنی ہیں اس لیے وہ ایسے شوشے چھوڑتے رہتے ہیں تاکہ جان چھوٹ جائے۔ مگر جان کہاں چھوٹتی ہے؟ معلق کتاب العلو نے لکھا کہ

"ومنھم من تشبث بقول الامام البیھقی بعد ان عزاہ الی مسلم قال دون قصۃ الجاریۃ"فعلق علی ذلک " لعلھا زیدت فیما اجداتماما للحدیث" مع ان صحیح مسلم و شروحہ موجودۃ فیہ القصۃ فلعل البیھقی رحمہ اللہ کانت نسختہ او روایتہ ناقصۃ فلا ترد الروایات الصحیحۃ بمثل الھذیان المتکلف "(۳) www.kitabosunnat.com

اس عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ جھمیہ کے "امام جرکسی" نے لکھا ہے کہ "شاید اس کو بعد میں اضافہ کیا گیا ہو حدیث کے اتمام کے لیے" محقق و معلق کتاب کہتے ہیں کہ یہ محض بکواس ہے۔ مسلم کے تمام شروح موجود ہیں۔ کسی نے یہ بات نہیں کی ہے۔ ممکن ہے بیہقی کا نسخہ یا اس کی روایت ناقص ہو۔

واقعہ یہ ہے کہ ایسی باتیں ہذیان ہوتی ہیں۔ اس سے زیادہ ان کی کوئی قیمت نہیں ہوتی یہ بھی ممکن ہے کہ امام بیہقیؒ کو اس وقت صرف اسی ایک جگہ یہ روایت نظر آئی ہو، دوسرے مقام سے نظر ہٹ گئی ہو۔ ایسے حالات میں نفی کرنے والے محدثین کے لیے عذر تلاش کیے جاتے ہیں۔ مگر جھمی حضرات ہیں کہ ایسے بھول

(۱) الاسماء والصفات ص ۴۲۸۔ (۲) مسلم بشرح النواوی ص ۲۲۳، ج ۱۴۔

(۳) العلو ص ۱۷، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



چوک کو صحیح احادیث کی نفی کی دلیل بناتے ہیں۔

## شہ پارہ جناب سلیم:

جناب عالی آگے رقمطراز ہے کہ

''نیز حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر کتنے لوگ مشرف بہ اسلام ہوئے لیکن کسی سے بھی ''أین '' کا سوال منقول نہیں ہے یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اس سوال کا ایمان کی حقیقت سے کوئی تعلق نہیں بلکہ فقط باندی کا امتحان لینا مقصود تھا کہ مشرکہ ہے یا موحدہ''(۱)

جناب عالی کی بات اگر ہم مان لیں تو پھر سوال یہ ہے کہ کیا موحد اور مشرک کا امتیاز اسی سوال سے ہوتا تھا؟ صرف الفاظ بدل دیئے ورنہ مفہوم میں تو کوئی خاص فرق نہیں ہوا ہے۔

حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ

"وارادا فهام تخريب السموات والارض واعادتها الى العدم بقوله "يقبض الله سماواته بيده اليمنىٰ والارض باليد الاخرىٰ ثم يهز هن ثم يقول انا الملك "وآراد افهام معنى من ربك ومن تعبد؟ بقوله أين الله"(۲)

یعنی اللہ کے رسول ﷺ نے اس حدیث یقبض اللہ السموات سے یہ بات سمجھائی کہ آسمان و زمین کو وہ خراب کریں گے، دوبارہ اسے عدم کی طرف لوٹا دیں گے۔ اسی طرح ''أین اللہ'' سے یہ سمجھایا کہ تیرا رب کون ہے؟ اور تو کس کی عبادت کرتا ہے۔

جہمی حضرات اس حدیث کو ایسا معنی پہناتے ہیں کہ جیسے کوئی کسی سے انٹرویو میں پوچھ لیں۔ گلگت کہاں واقع ہے؟ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ ابن الوزیرؒ الیمانی نے فرمایا:

"حديث الجارية السوداء راعية الغنم التى أراد ﷺ ان يتعرف ايمانها ويختبر اسلامها فقال لها "من ربك" فارشات اى ربها الله وسالها من انافقالت رسول الله فقال "هى مؤمنة" والمؤمن مقبول وقد وصف الله رسول الله ﷺ بتصديقه للمؤمنين فى قوله تعالىٰ فى صفته "ويؤمن للمؤمنين "(۳) فهذه الجارية حكم ﷺ باسلامها من غير اختبار بل لم يكن يعرف انها مسلمة الا حينئذ وحديثها هذا ثابت خرجه مسلم فى الصحيح"(۴)

(۱) کشف البیان ص ۱۷۹، ج ۱۔ (۲) الصواعق المرسلۃ ص ۳۱۲، ج ۱۔

(۳) التوبۃ: ۶۱۔ (۴) العواصم ص ۱۵۱، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



اس سے معلوم ہوا کہ نبی علیہ السلام کو پہلے یہ پتہ نہیں تھا کہ وہ مؤمن ہے۔ جب اس نے سوالات کے جوابات دیے۔ تو اللہ تعالیٰ کے نمائندے رسول علیہ السلام نے اسے مسلمان قرار دیا۔ اگر اس سوال میں ربوبیت کا سوال مضمر نہ ہوتا۔ تو پھر نبی علیہ السلام نے اس پر کیسے اسلام کا حکم کیا؟ اس سے صاف صاف ظاہر ہے کہ وہ دو سوالات جو حافظ ابن القیمؒ نے ذکر کیے ہیں۔ وہ اس سوال میں موجود تھے۔ یہ ایسی بات ہے کہ جس میں صرف معاندین حضرات اختلاف کر سکتے ہیں۔ یہ بات کہ اللہ تعالیٰ اوپر ہے۔ تمام وہ لوگ کرتے ہیں جن کی فطرت سلیمہ جہمیوں کی نجاست فکری سے خراب نہ ہوگئی ہو۔ جیسا کہ وہ لونڈی اپنی صالح فطرت پر قائم تھی۔

"فهو لفظ سأل به رسول الله الجارية التي يريد مولاها عتقها انكانت مؤمنة وهو لا يعلم هل هي مؤمنة أم لا ولما عرض عتقها علىٰ رسول الله علیہ السلام والصلاة طلبها الرسول فوجه لها سوالين فقط اختبارا لايمانها السوال الاول "أين الله " الجوا ب في السماء۔ السوال الثاني من أنا۔ الجواب انت رسول الله۔ النتيجة اعتقها فانها مؤمنة اى باقية علىٰ ايمانها الفطرى لم تلوثه الاراء الفاسدة"(۱)

ان عبارات سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ حدیث صرف ان کے ایمان کے امتحان کے لیے تھا۔ ایمان میں داخلے کے لیے کوئی کلی ضابطہ نہیں تھا یہی وجہ ہے کہ نبی علیہ السلام نے دیگر صحابہ کرام سے اس طرح کے سوالات نہیں کیے ہیں۔ یہ فطری مسئلہ ہے۔ کہ جو بھی اللہ تعالیٰ کو تسلیم کرتا ہے تو وہ اس کے لیے فوقیت ہی ثابت کرتا ہے کیونکہ نصوص قرآن و سنت اس بات پر صریح دلالت کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے فوقیت بہر حال ثابت ہے۔ ایسے ہی سوالات سے گمراہ لوگوں اور موحد مسلمانوں میں فرق ثابت ہوتا ہے جیسا کہ جناب عالی نے اوپر کی عبارت میں یہ تصریح کی ہے۔ الحمد للہ۔

### شہ پارہ جناب سلیم:

جناب عالی آگے تحریر کرتے ہیں:

"خلاصہ یہ ہے کہ ایک معلول اور شاذ روایت سے عقیدے کا استنباط نہیں کیا جا سکتا اور ایسی شاذ روایت کو بنیاد بنا کر اشاعرہ کو گمراہ اور بدعتی قرار دینا سراسر جہالت ہے یا تعصب بالفرض اگر اس روایت کو صحیح تسلیم کر لیا جائے۔ تو پھر "أین" کا سوال ذات باری تعالیٰ کے مکان کے لیے نہیں بلکہ منزلت اور مرتبہ کے لیے ہوگا۔ یعنی ہمارے اللہ کا مرتبہ کیا ہے۔ یا یہ کہ اللہ تعالیٰ کے احکام و اوامر کا

(۱) الصفات الالٰهیة، ص ۲۳۳

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

مکان کون سا ہے؟ خلاصہ یہ ہے کہ غیر مقلدین اور سلفی حضرات کا موقف افراط و تفریط کا شکار ہے۔"(۱)

جھمیوں کے "استاذ المحدثین" نے عبارت کے اس ٹکڑے میں جو زہر اگلا ہے۔ ہم اس کے لیے تریاق فراہم کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور چند باتیں اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔ پہلی بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ جھمیہ کے "استاذ المحدثین" نے اس حدیث کو "معلول اور شاذ" قرار دیا ہے۔ وجہ اس کی کیا ہے؟ وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث ان کے بدعتی عقیدے کے راستے میں رکاوٹ ہے۔ حالانکہ ائمہ حدیث نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے۔ امام بیہقیؒ، ابن حجرؒ، امام نوویؒ، فضل اللہ تورپشتیؒ، شعیب ارناؤوطؒ، شیخ سعدیؒ، ابن الوزیر یمانیؒ، ضیاء الرحمن اعظمیؒ، ابن خزیمہؒ، محدث ابواسحٰق جوینیؒ اور امام البانیؒ اور ابن الوزیر یمانیؒ جیسے نجوم الارض اس کی صحت کا قول کرتے ہیں۔ مگر دوسری طرف جھمیہ کے "امام العصر جرکسی" اور ان کے "استاذ المحدثین" جناب سلیم اللہ صاحب ہے کہ اسے "شاذ اور معلول" قرار دیتے ہیں۔ امام البانیؒ نے بالکل درست لکھا کہ

" هذا الحديث صحيح بلا ريب لا يشك فى هذا الا جاهل او مغرض من ذوى الاهواء الذين كلما جاء هم نص عن رسول الله علىٰ الله عليه وسلم يخالف ماهم عليه من الضلالة حاولوا الخلاص منه بتاويله بل تعطيله فان لم يمكنهم ذلك حاولوا الطعن فى ثبوته كهذا الحديث فانه مع صحة اسناده و تصحيح ائمة الحديث اياه دون خلاف بينهم أعلمه منهم الامام مسلم حيث اخرجه فى صحيحه وكذا ابو عوانه فى مستخرجه عليه والبيهقى فى الاسماء حيث قال عقبه" وهذا حديث صحيح قد اخرجه مسلم " ومع ذلك نرى الكوثرى الهالك فى تعصبه يحاول التشكيك فى صحته بادعاء الاضطراب فيه "(۲)

یعنی متعصب اور مغرض لوگ پہلے "مخالف" حدیثوں کی تاویل و تعطیل کرتے ہیں اگر اس سے کام بن جائے۔ تو فبھا ورنہ پھر اس کے ثبوت میں تشکیک پیدا کرتے ہیں۔ جن لوگوں کو جھمیوں کی تصانیف کو مطالعہ کرنے کا موقع ملا ہے تو وہ اس بات کا حق الیقین رکھتے ہیں کہ وہ مخالف مذہب احادیث کے ساتھ ایسا رویہ رکھتے ہیں جو شاید دشمن دین لوگ بھی نہیں رکھتے ہوں گے۔ کاش کوئی آدمی اس حوالے سے جھمی مکتب فکر کو اپنے مقالے کا عنوان بنائے پھر ان کے تلبیسات کو جمع کریں۔

(۱) کشف البیان ،ص ۹ے ۱ ،ج ۱۔ (۲) مختصر العلو ص ۹۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



یہاں اس بات کی توضیح میں ایک مثال ملاحظہ ہو۔ حافظ ابن الجوزیؒ جن کی کتاب ''دفع شبہ التشبیہ'' کو ہمارے خلاف تمام جہمی لوگ بطور استدلال پیش کرتے ہیں۔ ان کے بارے میں دیوبندیوں کے شیخ اکبر مولانا انور شاہؒ لکھتے ہیں۔

''وقد صرح اصحاب الطبقات ان ابن الجوزی راکب علیٰ مطایا العجلة فیکثر الاغلاط ورأیت فیه مصیبة اخری وهی انه یرد الاحادیث الصحیحة کلما خالفت عقله وفکره کحدیث الباب فانه لم یعقل کیف ترجم القردة القردة الزانیه فانه من دیدن الانسان دون الحیوان قلت هذا مهمل وقد ثبت الیوم فیها افعال تدل علیٰ ذکاوتهم وقصصها شهیرة یتعجب منها کل ذی أذنین ''(۱)

یہ بات تو احباب جانتے ہی ہیں کہ ابن الجوزیؒ صحیح احادیث پر چھری چلاتے تھے۔ مگر اس بات کو احباب ذہن میں رکھیں کہ دیوبند کے شیخ اکبر کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اسے ''عقل'' کے خلاف جانتے ہیں۔ خط کشیدہ عبارت ''دفع شبہ التشبیہ'' کی زہر کے لیے بھی تریاق ہے، الحمد للہ۔

دوسری بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ پہلے تو یہ حدیث ''شاذ اور معلول'' نہیں ہے۔ ''شاذ اور معلول'' اگر کچھ ہے تو وہ ان لوگوں کا جہمی عقیدہ ہے جس نے ان لوگوں کو حدیث رسول علیہ السلام والصلوٰۃ کا دشمن بنا کر رکھ دیا ہے۔ اس بدعتی فکر نے ان کے ذہنوں کو ایسا ماؤف کیا ہے۔ کہ ان کو کچھ سجھائی نہیں دیتا ہے۔ قرآنی آیات اور متواتر احادیث پر بھی تیشہ چلانے سے باز نہیں آتے، پھر اگر ہم اس ''حدیث'' کو وہی کچھ مان لیں جو یہ جہمی حضرات کہتے ہیں تو پھر سوال یہ ہے کہ سلفیوں نے کب اس حدیث پر اپنے عقیدے کی بنیاد رکھی ہے؟ جناب عالی نے چونکہ جواب نہیں دیا ہے کہ سارے نصوص کا کیا کریں؟ تو اپنے احباب اور تلامذہ کو مطمئن کرنے کے لیے یہ لکھا کہ چونکہ ان کا عقیدہ اس ایک حدیث پر مبنی ہے اور اس کا ہم نے جواب دیا ہے۔ جناب مرزا غالبؒ نے کہا تھا

ہاں اھل طلب کون سے طعنہ نایافت — دیکھا کہ وہ ملتا نہیں اپنے ہی کو کھو آئے

جناب عالی بھی ''طعنۂ نایافت'' نہیں سن سکتے تھے مگر اس کی انہوں نے بڑی قیمت ادا کر دی ہے۔ جب بات یوں ہوئی تو اس لیے یہ افسانہ گھڑ لیا کہ ''معلول اور شاذ'' روایت پر عقیدے کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی ہے۔ اگر سلفیوں کے پاس فوقیت باری تعالیٰ پر صرف دو دلائل ہوں تب بھی ان کے مدعیٰ کے لیے کافی و

(۱) فیض الباری، ص ۲۷، ج ۴۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



شائی ہیں (۱) ایک فطرت انسانی جو علوئے باری تعالیٰ پر مضبوط دلیل ہے۔ ہم نے اس موضوع پر پہلے چند اکابر کے اقوال نقل کیے ہیں۔

ابن الوزیر یمانیؒ لکھتے ہیں:

"واما الامر ان الجليان اللذان ادغى اهل السنة معارضتها لذالك ووضوحهما وخوف الكفر فى انكارهما الأمر الاول الفطرة فاحدهما مافطرت عليه العقول السليمة عن التلوّن بالاعتقادات التقليدية من استحالة تعطيل الموجود من جميع الجهات الست التى لا غاية لكل واحدة منها"(۱)

یعنی اس بات پر تمام سلیم فطرتیں متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ سے جہات ستہ کی نفی کرنا مستحیل ہے یہی بات ابن کلاب نے دوسرے طریقے سے کہی ہے:

"ولو لم يشهد لصحة الجماعة فى هذا خاصة الا ماذكرنا من هذه الامور لكان فيه مايكفى كيف وقد غرس فى نيته الفطرة ومعارف الادميين من ذلك مالا شىء ابين منه ولا أوكد لانك لاتسأل احدا من الناس عنه عربيا ولا عجمياولا مؤمنا ولا كافرا فتقول "اين ربك " الا قال فى السمآء افصح او اومأبيده او اشار بطرفه انكان لا يفصح ولا يشير الى غير ذلك من ارض ولا سهل ولا جبل "(۲)

خلاصہ اس کا یہ ہوا کہ ہر انسان کی فطرت میں یہ بات موجود ہے چاہے وہ کافر ہو یا مسلمان، عربی ہو یا عجمی کہ اللہ تعالیٰ اوپر کی جہت میں ہے جب آپ اس سے سوال کریں گے کہ اللہ تعالیٰ کہاں ہے تو اگر ان کے اعضاء سلامت ہو تو وہ صاف صاف تصریح کرے گا کہ وہ آسمان میں ہے اور اگر وہ معذور ہوں تو پھر وہ آسمان کی طرف ہاتھ سے یا آنکھ وغیرہ سے اشارہ کرے گا۔ آسمان کے علاوہ وہ کسی جانب بھی اشارہ نہیں کرے گا۔

اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ سے تمام جہات کے خلو کی بات انسانی فطرتیں کبھی قبول نہیں کر سکتی ہیں۔ یہ پہلی دلیل ہے۔ (۲) دوسری دلیل آسمانی کتابوں کا جہت کی نفی سے خالی ہونا ہے۔ اس بات کا اعتراف اکابر اشاعرہ و ماتریدیہ نے کیا ہے کہ آسمانی کتابوں میں جہت اور فوقیت کی نفی موجود نہیں ہے۔ ہم

(۱) العواصم ص ۱۷۹، ج ۳۔ (۲) الاجتماع ص ~~۱۵۸~~

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



نے ان کی عبارتیں پہلے پیش کی ہیں۔ یہاں صرف ایک عبارت ابن الوزیر یمانیؒ کی ملاحظہ ہو:

" واما الامر الثانی الذی یعضد هذه الفطرة فهو تطابق جمیع هذه الکتب السماویة علیٰ ذالك وکذالك الفطر السلیمة من شوبها بالتقلیدات الکلامیة وبیان ذلك یظهر بوجوه الوجه الاول خلوا الکتب السماویة والاثار النبویة من وصف الرب سبحانه بالتعطیل من جمیع الجهات مع ورودها بکثیر من المتشابهات فاما هذا الوصف فتعطلت کلها منه لنکارته حتیٰ اتفق انه ما کذب احد من الکذابین فی الحدیث شیئا یوافق هذا فیما علمناه الی الآن "(۱)

یعنی تمام آسمانی کتابیں اس بات پر متفق ہیں کہ ان میں اللہ تعالیٰ سے جہت کی نفی نہیں ہے۔ حالانکہ ان میں بہت سارے متشابھات وارد ہیں۔ مگر اس وصف سے تمام کتابیں خالی ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ یہ منکر بات ہے۔ حتیٰ کہ آج تک کسی کذاب اور وضاع نے بھی ایسی حدیث وضع نہیں کی ہے جس میں اللہ تعالیٰ سے تمام جہات کی نفی ہوئی ہو۔ یہ اس بات کی صریح دلیل ہے کہ یہ بات عام قول میں منکر ہے اور پھر قرآن وسنت کے متواتر و متوافر نصوص میں ایسے اشارات و تصریحات موجود ہیں کہ جن سے اس باطل فکر اور منکر عقیدہ کی صریح تردید ہو جاتی ہے۔ ہم بطور نمونہ چند آیات پیش کرتے ہیں۔ اگر چہ اس سے پہلے بھی ان کا کسی نہ کسی موضوع کے ضمن میں تذکرہ ہو چکا ہے۔ (۱) پہلی آیت یہ ہے "ھل ینظرون الا ان یأتیھم اللہ فی ظلل من الغمام والملائکة"(۲) وہ انتظار نہیں کرتے مگر اس بات کا کہ اللہ تعالیٰ ان کے پاس بادل کے سایوں میں آجائے، اور فرشتے (۲) دوسری آیت یہ ہے کہ "وجاء ربک والملک صفا صفا"(۳) تیرا رب اور فرشتے صف در صف آئیں گے۔ (۳) "أأمنتم من فی السماء ان یخسف بکم الارض فاذا ھی تمور"(۴) کیا تم اس بات سے بے خوف ہو گئے ہو کہ وہ جو آسمان میں ہے تمہیں زمین میں دھنسا دے اور اچانک زمین جنبش کرنے لگے (۴) چوتھی آیت ہے الرحمٰن علی العرش استوی(۵) رحمٰن عرش پر جلوہ فرما ہوا۔ ۵۔ پانچویں آیت ہے یخافون ربھم من فوقھم(۶) وہ اپنے اس رب سے جو ان کے اوپر ہے ڈرتے ہیں۔ (۶) چھٹی آیت یہ ہے کہ اذ قال اللہ یعیسیٰ انی متوفیک ورافعک الی(۷) جب اللہ تعالیٰ نے کہا اے عیسیٰ میں تجھے پورا لوں گا، اور اپنی طرف اٹھا لوں گا (۷) ساتویں آیت یہ ہے تعرج الملائکة والروح الیہ فی یوم کان مقدارہ خمسین الف سنة"(۸) جس

(۱) العواصم، ص ۱۸۲، ج ۳۔ (۲) البقرۃ: ۲۱۰۔ (۳) الفجر: ۲۲۔ (۴) الملک: ۱۶۔

(۵) اعراف: ۵۴۔ (۶) النحل: ۵۰۔ (۷) آل عمران: ۵۵۔ (۸) المعارج: ۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کی طرف فرشتے اور روح چڑھتے ہیں اس دن میں جس کی مقدار پچاس ہزار سال کی ہے (۸) آٹھویں آیت یہ ہے الیہ یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعہ''(۱) تمام تر ستھرے کلمات اسی کی طرف چڑھتے ہیں اور نیک عمل بھی جسے وہ بلند کرتا ہے۔ (۹) نویں آیت یہ ہے قل لوکان معہ آلھۃ کما یقولون اذا لابتغوا الی ذی العرش سبیلا''(۲) کہہ دیجئے اگر اللہ کے ساتھ اور معبود بھی ہوتے جیسے کہ یہ لوگ کہتے ہیں تو ضرور وہ ابتک مالک عرش کی جانب راہ ڈھونڈ نکالتے (۱۰) دسویں آیت یہ ہے وما قتلوہ یقیناً بل رفعہ اللہ الیہ''(۳) انہوں نے اسے یقیناً قتل نہیں کیا بلکہ اللہ تعالیٰ نے اسے اپنی طرف اٹھالیا۔

اگر پورے قرآن کا استقراء کیا جائے تو آیتیں سینکڑوں سے متجاوز ہوجائیں۔ یہ وہ چند آیات ہیں جن میں اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں یہ بات صراحت سے موجود ہے۔ کہ وہ اوپر ہے۔ ہم نے اس باب میں اختصار سے کام لیا۔ ورنہ صرف آیات استواء سات ہیں۔ اس طرح کے باب میں ہم نے ایک مقام کا حوالہ دیا ہے دیگر مقامات میں ایسے ہی الفاظ موجود ہیں۔ احادیث سے تو پوری کتاب مرتب کی جاسکتی ہے۔ ان سب نصوص سے آنکھیں بند کر کے جھمیوں کے ''استاذ المحدثین'' نے لکھا

''خلاصہ یہ ہے کہ ایک معلول اور شاذ روایت سے عقیدے کا استنباط نہیں کیا جاسکتا''

اس استاذ المحدثین صاحب کو شاید یہ پتہ بھی نہیں ہے کہ جسے عقیدہ کہا جاتا ہے اسے مستنبط نہیں کیا جا سکتا بلکہ وہ قطعی نصوص کا ظاہر مفہوم ہوتا ہے۔ وہ شاید یہ سمجھتے ہیں کہ سلفی شاید استنباطی اشیاء کو عقیدہ قرار دیتے ہیں۔ اور وہ بھی ایک حدیث سے مستنبط مفہوم کو، حالانکہ یہ وہم ہے۔ جو انہیں لاحق ہوا ہے۔ پھر یہ مفہوم اس روایت کا ظاہر مفہوم ہے۔ ہم نے جھمیوں کی طرح اسے نصوص سے بزور وزبردستی سے کشید نہیں کیا ہے اور نہ ہمارے سلف طیب کا یہ طریقہ ہے۔ الحمد للہ

تیسری بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ جن اکابر اہل سنت نے اشاعرہ کی تردید وتغلیط کی ہے یا بالفاظ دیگر ان کی تبدیع اور تضلیل کی ہے تو اس کی بنیاد اس روایت پر انہوں نے نہیں رکھی ہے بلکہ ان کے مجموعی عقائد کو دیکھ کر یہ قول انہوں نے کیا ہے مگر جھمیوں کے ''استاذ المحدثین'' علم وحکمت کی نمائش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اور ایسی شاذ روایت کو بنیاد بنا کر اشاعرہ کو گمراہ اور بدعتی کہنا تو سراسر جہالت ہے یا تعصب''

پتہ نہیں جناب عالی جانتے بوجھتے ایسا کرتے ہیں یا پھر جانتے نہیں ہیں بہرحال دونوں میں ایک ہے

فان کنت لاتدری فتلک مصیبۃ وان کنت تدری فالمصیبۃ اعظم

---

(۱) فاطرہ:۱۰۔ (۲) اسراء:۴۲۔ (۳) النساء ۱۵۷۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



ہم ذرا اس کی وضاحت کرتے ہیں۔ مثلاً امام سفارینیؒ نے فرمایا:

فسائر الصفات والافعال قديمة لللّه ذی الجلال

لكن بلا كيف ولا تمثيل رغما لاهل الزيغ والتعطيل

نمرها كما أتت فی الذكر من غير تاويل وغير فكر

اس میں رغما لاھل الزیغ والتعطیل کے جو الفاظ ہیں اس میں جھمیہ، معتزلہ اور اشاعرہ سب شامل ہیں۔ ان میں بعض تو کلی تعطیل کرتے ہیں اور بعض جزی تعطیل کرتے ہیں۔ دیکھیے شیخ ابن عثیمینؒ ان الفاظ کے مصداق کے تعیین میں رقمطراز ہیں۔

"فالجهمية المقتصدون منهم عطلوا الصفات واثبتوا الاسماء والغلاة منهم عطلوا الاسماء والصفات......والاشاعرة اثبتوا الاسماء وانكروا الصفات الاسبعا والافضل ان نقول انهم انكروا الصفات الاسبعا ولا نقول اثبتوا سبع الصفات"(۱)

یعنی معتدل جھمیہ وہ ہیں جو صفات کی تعطیل کرتے ہیں اور اسماء کا اثبات کرتے ہیں مگر غالی جھمی اسماء و صفات دونوں کی تعطیل کرتے ہیں.........اشاعرہ اسماء الٰہی کا تو اثبات کرتے ہیں مگر صفات میں سے صرف سات کا اثبات کرتے ہیں۔ بہتر یہ ہے کہ ہم یہ کہیں کہ وہ تمام صفات کے منکر ہیں۔ مگر صرف سات صفات کے۔

یہی بات دیگر شارحین نے بھی کی ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اشاعرہ کو بدعتی اور گمراہ قرار دینے والے لوگ اس حدیث پر اس کی بنیاد نہیں رکھتے۔ بلکہ اس کے اور دلائل ہیں۔ وہ قرآن کو حرف و صوت نہیں مانتے، اللہ تعالیٰ سے اختیاری افعال کی نفی کرتے ہیں۔ عقائد میں قرآن و سنت کو حجت نہیں قرار دیتے ہیں جیسا کہ جھمی ماتریدی بھی یہی عقائد رکھتے ہیں۔ وہ ایسے بے شمار ضلالتوں کا اعتقاد رکھتے ہیں۔ جناب نے صرف اپنے نوجوانوں کو مطمئن کرنے کے لیے یہ ڈھونگ رچایا ہے۔

چوتھی بات اس حوالے سے یہ ہے کہ جناب عالی نے لکھا ہے:

"بالفرض اگر اس روایت کو صحیح تسلیم کر لیا جائے۔ تو پھر "این" کا سوال ذات باری تعالیٰ کے مکان کے لیے نہیں بلکہ منزلت اور مرتبہ کے لیے ہوگا۔ یعنی ہمارے اللہ کا مرتبہ کیا ہے؟ یا یہ کہ اللہ تعالیٰ کے احکام و اوامر کا مکان کون سا ہے؟ خلاصہ یہ ہے کہ غیر مقلدین اور سلفی حضرات کا موقف افراط

(۱) شرح السفارینیہ، ص ۲۹۳۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com


وتفریط کا شکار ہے۔''(۱)

جناب سلیم اللہ کی تاویل تو سامنے ہے۔ احباب ذرا عبدالعزیز بخاری کے وہ الفاظ ملاحظہ فرمالیں جو انہوں نے تاویل کے بارے میں لکھے ہیں اور ڈاکٹر عبدالواحد نے نقل کیے ہیں کہ

"یقبل کل تاویل احتمله ظاهر الکلام لغة ولا یرده الشرع ولا یقبل تاویلات الباطنیة التی خرجت عن الوجوه التی یحتملها ظاهر اللغة اکثرها مخالفة للعقل والایات المحکمة لانها ترك القرآن لا تاویل"

ہر وہ تاویل قابل قبول ہوتی ہے جس کا لغت کی رو سے ظاہر کلام احتمال رکھتا ہو اور شریعت کے مخالف بھی نہ ہو۔ باطنیہ کی وہ تاویلات جن کا لغت کے اعتبار سے ظاہر کلام احتمال نہ رکھتا ہو اور جو عقل اور محکم آیات کے مخالف ہوں وہ قابل قبول نہیں ہیں۔ کیونکہ وہ درحقیقت ترک قرآن ہے۔ تاویل نہیں ہے۔''(۲)

اور دیوبند کے شیخ اکبر محمد انور شاہ کاشمیریؒ نے لکھا کہ

"وکذالك وقع الاجماع من علماء الدین علیٰ تکفیر کل من دافع نص الکتاب ای منع ونازع فیما جاء صریحا فی "القرآن" کبعض الباطنیة الذین یدعون لها معان آخر غیر ظاهر ها او خص حدیثاعامامنطوقه مجمعا علیٰ نقله عن ثقاة الرواة مقطوعا فی دلالته علیٰ صریحه مجمعا من العلماء والفقهاء علیٰ حمله علیٰ ظاهره من غیر تاویل ولاتخصیص ولا نسخ فانه تلاعب مؤد للفساد"(۳)

اس سے معلوم ہوا کہ جس حدیث کو ثقہ رواۃ روایت کریں اور وہ اپنی دلالت میں قطعی ہو اور اس کو عام علماء کرام نے ''ظاہر'' پر محمول کیا ہو جس میں تخصیص، تاویل وغیرہ نہ ہوئے ہو اور نہ منسوخ ہو۔ تو اس میں تخصیص کرنا اور اس کو دفع کرنا بھی موجب تکفیر ہے کیونکہ یہ دین کے ساتھ کھیلنا ہے جو فساد کی طرف مؤدی ہے۔

حکیم الہند شاہ ولی اللہؒ نے ''تاویل بعید'' کا جو ضابطہ بیان کیا ہے اور فرمایا ہے کہ وہ جائز نہیں ہے۔ جناب سلیم اللہ صاحب کی اس تاویل پر ماۃ فی الماۃ منطبق ہے۔ ذرا دیکھ لیں:

(۱) کشف البیان ص ۱۷۹، ج ۱۔ (۲) سلفی عقائد ص ۷۳۔

(۳) اکفار الملحدین ص ۵۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"وضابطة البعيد انه ان عرض على العقول السليمة بدون القرينة او تجشم الجدل لم يحتمل واذا كان مخالفا لا يماء ظاهر او مفهوم واضح او مورد نص لم يجزا صلا "(۱)

اس روشنی میں دیکھ لیں۔ کیا لغت میں أین اللہ؟ کا سوال مرتبہ کے لیے مستعمل ہوتا ہے؟ کبھی نہیں اور قطعی نہیں۔ پھر اگر جناب عالی کی اس بات کو ہم تسلیم بھی کر لیں۔ تو اس کا حاصل یہ ہوگا کہ وہ لونڈی اس سے پہلے مسلمان تھی۔ ورنہ کافر سے یہ سوال کرنا کہ اللہ تعالیٰ کا کیا مرتبہ ہے؟ کیا معنی رکھتا ہے؟ اس بات کو ثابت کرنا جناب عالی کے ذمے ہے۔ کہ وہ باندی پہلے سے مسلمان تھی۔ ہم نے جگہ جگہ اھل علم کے اقوال پیش کیے ہیں کہ اس سے پہلے کسی کو یہ معلوم نہیں تھا کہ وہ مسلمان تھی۔ پھر اگر اس سے بھی ہم درگزر کر لیں تو سوال یہ ہے کہ باندی کا جواب اس سوال کے مطابق نہیں ہے۔ ''فی السماء'' سے آخر یہ کیسے ثابت ہوا کہ اس کا مرتبہ سب سے بلند ہے خود آپ کے ابو منصورؒ نے سلف پر نقد کرتے ہوئے لکھا ہے کہ فانہ لیس فی الارتفاع الی ما یعلو من المکان للجلوس او القیام شرف ولا علو ولا وصف بالعظمۃ والکبریاء (۲)۔ پھر فرشتے بھی تو آسمان میں ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے مرتبے کو فرشتوں کے مرتبہ سے بلند ثابت کرنا تو بہر حال ضروری ہے۔ ورنہ ان کا مرتبہ فرشتوں کے مرتبے جیسا ہو جائے گا؟ اور اگر جناب عالی احکام واوامر کے مکان کی بات کرتے ہیں تو پھر پہلے یہ ثابت کریں کہ اس باندی کو اس میں شبہ پڑا تھا کہ احکام کہاں سے صادر ہوتے ہیں۔ پھر سوال یہ ہے کہ بالفرض کوئی شخص احکام واوامر مان لیں۔ مگر اس کے لیے کوئی مکان نہ مان لیں تو اس سے کیا نقصان ہوتا ہے؟ اور اس کا شرع میں کیا حکم ہے؟ بات کو دلائل سے ثابت کرنا ہوگا۔ اگر جناب عالی نصوص کا سہارا لیں۔ تو کیا فوقیت کے لیے نصوص نہیں ہے؟ جواب بہر حال گلے پڑ جائے گا اور اگر احکام واوامر کے لیے مکان ضروری ہی نہیں ہے تو پھر اس سوال کا فائدہ کیا ہے؟ اس مبحث سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جناب عالی نے حدیث سے جان چھڑانے کے لیے ''باطنیت'' کے راستے پر سفر شروع کیا ہے اور کچھ نہیں ورنہ سلفی حضرات کے مسلک میں کوئی افراط وتفریط نہیں ہے۔ البتہ جھمیوں کی تقلید جامد ومنجمد نے ''مقلدین'' حضرات کے آنکھوں پر پردہ ڈال دیا ہے۔

## جناب تھانویؒ کا افسانہ:

سلیم اللہ صاحب نے یہاں جناب اشرف علی تھانویؒ کی ایک عبارت پیش کی ہے ان کو دیوبندی مکتب فکر کے لوگ ''حکیم الامت'' کا نام دیتے ہیں اور سب کے سب ان کی عظمت کے گن گاتے ہیں۔ ہم نے ان

(۱) حجۃ البالغۃ ص ۶۱، ج ۱۔ (۲) کتاب التوحید ص ۱۳۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کی چند کتابیں مطالعہ کی ہیں مگر اس سے کچھ زیادہ اثر نہیں لیا ہے البتہ بعض اچھے نکات ان میں آگئے ہیں۔ ''عقائد'' کے باب میں تھانوی صاحب پر الگ سے کام کی ضرورت ہے کیونکہ ان کے افکار میں بہت سی نادر چیزیں موجود ہیں کاش کوئی اللہ کا بندہ ان کے عقائدی مباحث کو مقالے کا عنوان قرار دیں اور اس پر کام کریں۔ جناب عالی کی عبارت ملاحظہ ہو'' چنانچہ'' حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ ایک مقام پر لکھتے ہیں آج کل بعض لوگ جن پر ظاہریت غالب ہے۔ جب متشابہات کی تفسیر کرتے ہیں تو درجہ اجمال میں تو مسلک سلف پر رہتے ہیں۔ مگر چار غلطیاں کرتے ہیں (۱) ایک یہ کہ تفسیر ظنی کی قطعیت کے مدعی ہو جاتے (چنانچہ مسلک تفویض کو باطل قرار دیتے ہیں)(۱)

ہم اس حوالے سے چند باتیں اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔ پہلی بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ اگر کچھ لوگوں پر ظاہریت کا غلبہ ہو گیا ہے تو یہ اس جمود کا ردعمل ہے جو کتب احناف میں موجود ہے۔ اس کا اعتراف خود جناب تھانویؒ صاحب نے کیا ہے کہ

> '' اکثر مقلدین عوام بلکہ خواص اس قدر جامد ہوتے ہیں۔ کہ اگر قول مجتہد کے خلاف کوئی آیت یا حدیث کان میں پڑتی ہے تو ان کے قلب میں انشراح وانبساط نہیں رہتا۔ بلکہ اول استنکار قلب میں پیدا ہوتا ہے۔ پھر تاویل کی فکر ہوتی ہے خواہ کتنی ہی بعید ہو اور خواہ دوسری دلیل قوی اس کے معارض ہو بلکہ مجتہد کی دلیل اس مسئلہ میں بجز قیاس کے کچھ بھی نہ ہو۔ بلکہ خود اپنے دل میں اس تاویل کی وقعت نہ ہو مگر نصرت مذہب کے لیے تاویل ضروری سمجھتے ہیں۔ دل یہ نہیں مانتا کہ قول مجتہد کو چھوڑ کر حدیث صحیح صریح پر عمل کریں۔''(۲)

اسی بات کی شکایت حکیم الھند شاہ ولی اللہ نے بھی کی ہے۔ جو لکھا ہے

> "واما ما اشتغلتم به وبالغتم فيه فليس من علوم الاخرة انما هى من علوم الدنيا خضتم كل الخوض فى استحسانات الفقهاء من قبلكم وتفريعاتهم اما تعرفون ان الحكم ما حكمه الله ورسوله ورب انسان منكم يبلغه حديث من احاديث نبيكم فلا يعمل به ويقول انما عملى على مذهب فلان لا على الحديث ثم احتال بان فهم الحديث والقضاء به من شان الكمل المهرة وان ائمة لم يكونوا ممن يخفى عليهم هذا الحديث فما تركوه الا لوجه ظهر لهم فى الدين من نسخ اومرجوحية۔

(۱) کشف البیان، ص ۱۷۹، ج ۱۔ (۲) تذکرۃ الرشید، ص ۱۹۰۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



اعلموا انه ليس هذا من الدين في شيء ان آمنتم ببنيكم فاتبعوه خالف مذهبا او وافقه كان مرضي الحق ان تشتغلوا بكتاب الله وسنة رسوله ابتداء فان سهل عليكم الاخذ بهما فبها ونعمت وان قصرت افهامكم فاستعينوا برأي من مضى من العلماء ماتروه احق واصرح واوفق بالسنه "(۱)

اس طویل عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ اصل حکم وہی ہے جسے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول علیہ السلام نے مقرر فرمایا ہے مگر تم میں کسی شخص کو کوئی حدیث پہنچتی ہے۔ تو وہ اس پر عمل نہیں کرتا ہے۔ کہتا ہے کہ میں تو فلاں مذہب کا پیرو ہوں۔ حدیث پر عمل نہیں کر سکتا۔ یہ عذر پیش کرتا ہے کہ حدیث کا فہم اور اس پر فیصلہ ماہرین اور کاملین کا کام ہے اور ہمارے ائمہ کرام نے جو اس حدیث کو ترک کیا ہے تو یہ بلا وجہ نہیں ہے یا تو یہ حدیث منسوخ ہے یا پھر مرجوح ہے۔ ائمہ کرام پر ایسی حدیثیں مخفی نہیں رہ سکتی۔ اے لوگو حدیث پر عمل کرو اگر تم (اس کے ) نبی پر ایمان رکھتے ہو تو ان کا اتباع کرو۔ چاہے وہ مذہب کے موافق ہو یا مخالف تمہارا یہ رویہ دین کا صحیح طریقہ نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کی مرضی یہ ہے کہ تم قرآن وسنت سے شغل رکھو۔ اگر آراء فقہاء اور حدیث دونوں پر عمل کر سکتے ہو تو بہت بہتر اور اگر آپ کا فہم قاصر ہو، تو فقہاء کے آراء سے مدد لو، جن کے اقوال زیادہ حق کے قریب اور صریح ہوں اور سنت کے موافق ہو، تو اسے اپنا لو۔

شاہ صاحب کی تحریروں سے یہ جمود ٹوٹنے لگا تھا کہ جامد و منجمد فقہاء کو یہ احساس ہوا کہ بازی ہاتھ سے نکل رہی ہے تو ایک ادارے کا قیام اس لیے عمل میں لایا گیا کہ لوگوں میں آزاد خیالی پیدا ہوگئی ہے۔ اس لیے اس کا علاج کرنا ضروری ہے اور حکیم الھندؒ کے بارے میں لکھا کہ

"ہمارے اکابر میں سے حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ حنفیت میں کمزور ہیں ان کا رجحان مذہب شافعیہ کی طرف ہے۔ لیکن شاہ عبدالعزیزؒ نے وہ مسلک اختیار نہیں کیا کیونکہ تحفظ عوام الناس کا اسی میں ہے اور حقانیت کے اعتبار سے بھی مذہب حنفی راجح ہے۔"(۲)

شافعیہ کا نام صرف اہل حدیث کا منہ بند کرنے کے لیے لیا ہے ورنہ حقیقت میں حکیم الھندؒ محدثین کے مذہب پر قائم تھے۔

جناب مدنیؒ نے شاہ عبدالعزیزؒ کے حوالے سے جو آخری بات لکھی ہے وہ درست نہیں ہے بلکہ حقیقی بات وہ ہے جو مولانا رشید احمدؒ صاحب نے ان کے بارے میں کہی ہے کہ

"ایک دن مولانا ولایت حسین نے دریافت کیا حضرت اس کی کیا وجہ ہے کہ شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ

(۱) التفہیمات، ص ۲۸۳، ج ۱۔ (۲) تقریر ترمذی، ص ۲۷۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com


کو سب لوگ اچھا کہتے ہیں اور مانتے ہیں۔ مگر اسی خاندان کے دوسرے حضرات کو برا کہتے ہیں۔
حضرت امام ربانی نے ارشاد فرمایا "میاں کہوں گا تو تمہیں بھی بری لگے گی اور مجھے بھی بات یہ ہے کہ شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ پر بعض لوگوں کے اعتراضات تھے۔ شاہ عبدالعزیز ان کو دفع کرنا چاہتے تھے۔ اس وجہ سے بات لگا کر کہتے تھے۔ ایک مرتبہ شاہ صاحب کے وعظ کے بعد کسی شخص نے پوچھا حضرت بڑے پیر صاحب کا دوگانہ پڑھنا کیسا ہے؟ شاہ صاحب نے فرمایا بھائی حدیث میں تو کہیں نہیں آیا ہے۔ ہاں فعل مشائخ ہے۔ میر محبوب علی صاحب وہاں موجود تھے کہنے لگے کہ حضرت سائل حدیث اور فعل مشائخ کو نہیں پوچھتا، وہ جواز اور عدم جواز دریافت کرتا ہے۔ شاہ صاحب نے پھر وہی فرمایا۔ اس پر میر محبوب علی صاحب نے کہا شاہ عبدالعزیز نے میر محبوب علی کو ڈانٹ کر کہا "تو مجھے لوگوں سے گالیاں سنوانی چاہتا ہے۔ ایک مرتبہ "ما اُھل" کا مسئلہ لکھا تھا۔ تو اب تک گالیاں سن رہا ہوں۔"(۱)

وہ دو ہی الزامات تھے۔ ایک وہابیت کا اور دوسرا رد بدعت کا، پہلے کا اعتراف تو جناب مدنیؒ نے بھی دبے لفظوں میں کہا ہے اگرچہ حکیم الھندؒ مذہب محدثین کی طرف مائل تھے۔
اس سے معلوم ہوا کہ شاہ عبدالعزیزؒ کے پکے حنفی بننے کا سبب وہ نہیں تھا جو مدنیؒ صاحب لکھ رہے ہیں۔ بلکہ شاہ ولی اللہ کی صفائی اور اپنے کو گالیوں سے محفوظ رکھنا تھا۔ اسی کو جناب رشید احمد صاحب "بات لگا کر کہنے" سے تعبیر کرتے ہیں۔ الحمدللہ۔

دوسری بات یہ ہے کہ جناب عالی کی عبارت مبہم ہے۔ اس کا مفہوم واضح نہیں ہو رہا ہے۔ اگر وہ ان آیات کو متشابھات قرار دیتے ہیں تو پھر ان کی تفسیر کرنے سے کیا مراد ہے؟ تفسیر کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسے وہ متشابھات نہیں سمجھتے ہیں۔ جن کا مفہوم اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو معلوم نہیں ہے۔ بلکہ وہ اگر اسے متشابھات قرار دیتے ہیں۔ تو اس لحاظ سے کہ ان میں زیادہ معانی کا احتمال ہے۔ کیونکہ جب ان کا معنی ہی معلوم نہ ہو تو پھر تفسیر کیونکر کر سکیں گے۔ ممکن ہے وہ لوگ محکمات سے وہ نصوص مراد لیتے ہوں۔ جس میں دوسرے معنی کا احتمال موجود نہ ہو اور متشابھات سے وہ نصوص مراد لیتے ہوں۔ کہ جن میں دیگر معانی کا بھی احتمال موجود ہو، جیسا کہ ابوبکر جصاصؒ وغیرہ نے لکھا ہے۔ حکیم الھندؒ نے بھی اس معنی کو ترجیح دی ہے۔ لکھتے ہیں:

"قوله تعالىٰ "منه آيات محكمات هن ام الكتاب وأخر متشابهات" اقول

(۱) تذکرۃ الرشید ص ۳۱۲، ج ۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



الظاهر ان المحكم مالم يحتمل الا وجها واحدا مثل "حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم" والمتشابه مااحتمل وجوها انما المراد بعضها كقوله تعالیٰ "ليس علی الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا" حملها الزائغون علیٰ اباحة الخمر مالم يكن بغی او افساد فی الارض والصحيح حملها علیٰ شاربيها قبل التحريم "(۱)

اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان'' کہ جس میں واضح مضبوط آیات ہیں جو اصل کتاب ہیں اور بعض تشابہ آیات ہیں'' میں کہتا ہوں کہ بظاہر محکم سے وہ آیات مراد ہیں، جو صرف ایک ہی معنی کے محتمل ہو، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ''حرام کی گئی ہیں تم پر تمہارے مائیں اور تمہاری بیٹیاں اور تمہاری بہنیں'' اور متشابہ وہ آیات ہیں جو زیادہ معانی کے محتملہو۔ مگر ان سے مراد بعض معانی ہوں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے'' ایسے لوگوں پر جو کہ ایمان رکھتے ہوں اور نیک کام کرتے ہوں۔ اس چیز میں کوئی گناہ نہیں جس کو وہ کھاتے پیتے ہوں'' بداندیش لوگوں نے اس آیت کو اباحت شراب پر محمول کیا ہے۔ بشرطیکہ بغی اور زمین میں فساد کرنا مقصود نہ ہو۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اس آیت کو ان لوگوں پر محمول کیا جائے۔ جنہوں نے تحریم سے قبل شراب کا شغل رکھا تھا۔

جب ''متشابھات'' سے یہ مفہوم مراد ہو تب اس کی تفسیر کی بات ہو سکتی ہے اور اس میں اجمال وتفصیل کی بات ہو سکتی ہے۔ ورنہ وہ ''متشابہ'' جن کے جھمیہ مدعی ہیں۔ اس میں یہ باتیں نہیں ہو سکتی مگر جب ''متشابھات'' سے محتمل المعانی الفاظ مراد ہو، تب جھمیت کا وہ محل گر گیا ہے۔ جس پر ان کے اکابر نے بہت بڑی محنت کی تھی اور اس کو تعمیر کرنے میں اپنی زندگیاں گنوائی تھی۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اگر متشابھات سے وہ الفاظ مراد ہیں جن کے معانی اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو معلوم نہیں ہے تب ان کی تفسیر کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ متشابھات مراد ہیں جو محتمل المعانی ہوں۔ تب جھمیت کا قصر نازک دھڑام سے زمین پر گرا جس کی تعمیر کے لیے ان کے اکابر نے اپنی اپنی زندگیاں وقف کی تھی۔ امید ہے بات واضح ہو گئی ہو گی۔ تیسری بات اس حوالے سے یہ ہے کہ جناب عالی کا یہ فرمان'' ایک یہ کہ تفسیر ظنی کی قطعیت کے مدعی ہو جاتے ہیں'' بھی از قبیل عجائب ہے۔ عام طور پر مفسرین تفسیر و تاویل میں فرق کرتے ہیں۔ اگرچہ متقدمین میں دونوں بطور تساوی استعمال ہوتے تھے مگر بعض متاخرین کہتے ہیں کہ تفسیر تاویل سے عموم اور خصوص میں مخالف ہے۔ یہ راغبؒ کا قول ہے، زرقانیؒ کہتے ہیں:

(۱) حجۃ البالغۃ ص۵۶۳، ج۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"وكانه يريد من التاويل بيان مدلول اللفظ بغير المتبادر منه لدليل ويريد من التفسير بيان مدلول اللفظ مطلقا اعم من ان يكون بالمتبادر او بغير المتبادر "(۱)

یعنی راغب کا مقصود یہ ہے کہ کسی دلیل کی بنا پر لفظ کے غیر متبادر مدلول کو لینا ''تاویل'' ہے۔ اور تفسیر ''مدلول'' لفظ کا نام ہے۔ چاہے وہ متبادر مفہوم سے ہو یا غیر متبادر سے بعض لوگ یہ فرق کرتے ہیں کہ تفسیر اللہ تعالیٰ کے مراد پر قطع کرنے کا نام ہے۔ اور ''تاویل'' محتملات میں سے ایک کو ترجیح دینے کا نام ہے۔ یہ ابو منصور ماتریدی کا قول ہے۔ زرقانی کہتے ہیں:

"وبعضهم يرى ان التفسير مباين للتاويل فالتفسير هو القطع بان مراد الله كذا والتاويل ترجيح احد المحتملات بدون قطع وهذا هو قول الماتريدى "(۲)

یا پھر تفسیر کا لفظ کے مراد کو بیان کرنا ہے۔ روایت کے طریقے اور راستے سے اور تاویل لفظ کے مراد کو بطریق درایت بیان کرتا ہے۔

"اوالتفسير بيان اللفظ عن طريق الرواية والتاويل بيان اللفظ عن طريق الدراية "(۳)

ان تین معانی میں سے تفسیر کے جس معنی کو لیا جائے تو اس میں قطع اور یقین کا ہونا ضروری ہے۔ پہلے مفہوم کے اعتبار سے ''ظاہر'' معنی تفسیر قرار پائے گا اور ''ظاہر'' معنی کا لینا ضروری ہے۔ اس لیے ہم کہتے ہیں کہ اگر جناب تھانویؒ صاحب تفسیر سے اصطلاحی تفسیر مراد لیتے ہیں تو اس میں بہرحال قطعیت کا وجود ضروری ہے اور اگر نفس معنی مراد لیتے ہیں۔ تو پھر ہم کہیں گے کہ لفظ کی دلالت معنی پر قطعی ہے۔ ہم اس موضوع پر پہلے لکھ چکے ہیں کہ لفظ کی دلالت کو معنی پر قطعی نہ جاننا بہ تہ جہالت کا نتیجہ ہے۔ حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں:

"قوله ان العلم بمدلول الأدلة اللفظية موقوف علىٰ نقل اللغة كلام ظاهر البطلان فان دلالة القرآن والسنة علىٰ معانيها من جنس دلالة لغة كل قوم علىٰ ما يعرفونه ويعتادونه من تلك اللغة ، وهذا لا يخص العرب

(۱) مناهل العرفان ص ۲۶۷۔ (۲) ایضاً۔

(۳) ایضاً۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



بل هو أمر ضروری لجميع بنی آدم "(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ ادلہ لفظیہ کے مدلولات کے علم کو نقل لغت وغیرہ پر موقوف قرار دینے کا قول ظاہر البطلان ہے۔ کیونکہ قرآن وسنت کی دلالت اپنے معانی پر ایسی ہے جیسے ہر قوم کے لغت کی اپنے اپنے ان معنی پر جن کو سارے لوگ جانتے ہیں اور اس لغت میں ان کے عادی ہیں۔ یہ بات صرف لغت عرب کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ یہ تمام بنی آدم کے لیے ایک ضروری امر ہے۔

آگے پھر اسی بات کو تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔ ایک جگہ تحریر کرتے ہیں کہ

"فاذا كانت عادته انه قصد بهذااللفظ هذا المعنى علمنا متى خاطبنا به انه اراده من وجهين احدهما ان دلالة اللفظ مبناها علىٰ عادة المتكلم التى يقصد ها بالفاظه ولهذا استدل علىٰ مراده بلغته التى عادته ان يتكلم بها فاذا عرف السامع ذلك المعنى وعرف ان عادة المتكلم اذا تكلم بذلك اللفظ ان يقصده علم انه مراده قطعا والا لم يعلم مراد المتكلم ابدا وهو محال ، الثانى ان المتكلم اذا كان قصده افهام المخاطبين بكلامه وعلم السامع من طريقته وصفته ان ذلك قصده لاان قصده التلبيس والالغاز افاده مجموع العلمين اليقين بمراده ولم يشك فيه ولو تخلف عنه العلم لكان ذلك قادحاً فى احد العلمين "(۲)

اس عبارت کا ماحصل یہ ہے کہ جب متکلم کو اوضاع لغت کا علم ہو اور وہ انہیں اس کے مطابق استعمال کر سکتے ہوں اور پھر اس کا قصد بھی مخاطبین کو سمجھانا ہو، تو اس وقت ان کے کلام سے یہ بات واقعتاً ثابت ہو جاتی ہے کہ متکلم کا ان الفاظ سے مراد قطعی طور پر فلاں چیز ہے۔ اگر ایسا نہ ہو جائے تو پھر متکلم کے مراد و مقصود کا کبھی پتہ نہیں چل سکے گا اور یہ بات محال ہے۔ پس اگر ان کے مراد سے علم کا تخلف واقع ہو جائے تو پھر قدح یا ان کے علم میں لازم آتا ہے یا پھر ان کے قصد میں۔

اس تحقیق سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہو گئی ہے کہ متکلم کے کلام سے ان کے قطعی مراد کا پتہ لگ جاتا ہے۔ جن لوگوں کا یہ موقف ہے کہ الفاظ کی جو تفسیر ہوتی ہے وہ ظن کے درجے میں ہوتی ہے۔ اس میں قطعیت نہیں ہوتی اور یہ صرف اھل حدیث اور سلفیوں کا مسلک ہے کہ وہ اس پر قطعیت کے مدعی ہو جاتے ہیں تو یہ لوگ نرے قرمطی ہیں جس کا علم کی دنیا سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ انہیں چاہیے کہ ساری دنیا

(۱) الصواعق المرسلة: ص۳۴۷، ج۲۔ (۲) الصواعق: ص۳۴۷، ج۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کے کاروبار کو معطل قرار دیں کیونکہ تمام بیوع ،نکاح اور عبادتیں مظنون ہو کر رہ جائیں گی اور جھمیوں کا ذمہ فارغ ہو جائے گا۔ باقی رہی وہ بات جو جناب سلیم اللہ نے قوسین میں لکھی ہے کہ ''چنانچہ مسلک تفویض کو باطل قرار دیتے ہیں'' تو یہ بات محل نظر ہے۔ مسلک تفویض کو صرف سلفی باطل نہیں قرار دیتے ہیں بلکہ اشاعرہ کے اساطین نے بھی اس پر کڑی تنقید کی ہے۔ تفصیل کی گنجائش نہیں ہے۔ البتہ دو عبارتیں ملاحظہ کریں۔

جناب رازیؒ لکھتے ہیں:

''وعندهذا للناس فيه قولان الاول انا لا نشتغل بالتاويل بل نقطع بان الله تعالىٰ منزه عن المكان والجهة ونترك تاويل الاية وروى الشيخ الغزالی عن بعض اصحاب الامام احمد انه اول ثلاثة من الاخبار ...... واعلم ان هذا القول ضعيف لوجهين الاول انه ان قطع بان الله تعالىٰ منزه عن المكان والجهة فقد قطع بان ليس مراد الله تعالىٰ من الاستواء الجلوس وهذا هو التاويل وان لم يقطع بتنزيه الله تعالىٰ عن المكان والجهة بل بقى شاكا فيه فهو جاهل بالله تعالىٰ۔ اللهم الا ان يقول انا قاطع بانه ليس مراد الله تعالىٰ مايشعربه ظاهره بل مراده به شیء آخر ولكنى لا اعين ذلك المراد خوفا من الخطاء فهذا يكون قريبا وهذا ايضا ضعيف لانه تعالىٰ لما خاطبنا بلسان العرب وجب ان لا يريد باللفظ الا موضوعه في لسان العرب واذا كان لا معنیٰ للاستواء فی اللغة الا الاستقرار والاستيلاء وقد تعذر حمله علىٰ الاستقرار فوجب حمله علىٰ الاستيلاء والا لزم تعطيل اللفظ وانه غير جائز''(۱)

اس مبحث کے بارے میں لوگوں کے دو قول ہیں (۱) ایک یہ کہ ہم تاویل میں مشغول نہیں ہوتے ہیں بلکہ ہم اس بات پر جزم کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جھۃ اور مکان سے منزہ ہے۔ تاویل آیت کو ہم ترک کرتے ہیں۔ شیخ غزالیؒ نے ''امام احمد'' کے بعض اصحاب سے یہ بات نقل کی ہے کہ امام احمد نے تین روایات کی تاویل کی ہے ...... مگر تم یہ بات جان لو کہ یہ قول ضعیف ہے۔ دو وجوہات کی بنا پر ایک وجہ تو یہ ہے کہ اگر یہ شخص اس بات پر جزم کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ مکان اور جھت سے منزہ ہے۔ تو پھر انہوں نے اس بات پر بھی جزم کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے استواء سے جلوس کا ارادہ نہیں کیا ہے اور یہی تو تاویل ہے لیکن اگر وہ اس بات پر

(۱) الکبیر ص۹، ج۸۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



جزم نہیں کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ مکان اور جہت سے منزہ ہے بلکہ اس بارے میں شک ہے تو پھر وہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں جاھل ہے الا کہ وہ یہ بات کرے کہ مجھے اس بات پر قطع اور جزم حاصل ہے کہ اللہ تعالیٰ کا مراد (استواء سے) وہ نہیں ہے جس کا ظاہر لفظ خبر دے رہا ہے۔ بلکہ اس کا مراد اس سے کوئی دوسری چیز ہے۔ مگر میں خطاء کے وہم سے اسے معین نہیں کرتا ہوں یہ بات ذہن کے قریب ہے مگر یہ بھی ضعیف ہے کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے ہمیں لسان العرب سے مخاطب بنایا تو پھر لازم ہے کہ لفظ سے صرف وہ معنی مراد ہو جس کے لیے لفظ لسان العرب میں وضع ہوا ہے اور استواء کے لفظ کا تو اس لغت میں استقرار اور استیلاء کے سوا کوئی معنی نہیں ہے۔ اور اس کا استقرار پر محمول کرنا جب متعذر ٹھہرا۔ تو پھر اس کا دوسرے معنی پر محمول کرنا لازم بن گیا۔ ورنہ لفظ کا معنی سے معطل ہونا لازم آتا ہے جو جائز نہیں ہے۔

پھر آگے تفویض کی تضعیف دوسری وجہ سے بھی کی ہے (۲) وہ یہ ہے کہ دلیل قاطع اس بات پر موجود ہے کہ تاویل کی طرف جانا لازم ہے کیونکہ دلیل عقلی استقرار کے امتناع پر قائم ہے اور ظاہر لفظ معنی استقرار پر دلالت کر رہا ہے۔ اب ہم یا تو دونوں دلیلوں پر عمل کریں گے یا پھر دونوں کو ترک کریں گے یا نقل کو عقل پر ترجیح دیں گے، یا عقل کو نقل پر ترجیح دیں گے پھر پہلے تین وجوہات کی تضعیف کی ہے اور چوتھی وجہ کو ثابت مانا ہے۔ وہ یہ کہ ہم تاویل میں مشغول ہو جائیں۔ ملاحظہ ہو

"والاول باطل والا لزم ان یکون الشیء الواحد منزها عن المکان وحاصلا فی المکان وهو محال والثانی ایضا محال لانه یلزم رفع النقیضین معا وهو باطل والثالث باطل لان العقل اصل النقل فانه مالم یثبت بالدلائل العقلیة وجود الصانع وعلمه وقدرته وبعثته للرسل لم یثبت النقل فالقدح فی العقل یقتضی القدح فی العقل والنقل معا فلم یبق الا ان نقطع بصحة العقل ونشتغل بتاویل النقل وهذا برهان قاطع فی المقصود "(۱)

ہم نے اس عبارت پر جرح کے سلسلے میں پہلے تفصیل سے لکھا ہے۔ یہاں صرف یہ غرض ہے کہ مسلک تفویض اشاعرہ کے اساطین کے ہاں بھی ایک غیر معقول اور ضعیف مسلک ہے۔

یہاں ہم صرف محمود شبستریؒ کا ایک شعر پیش کریں گے جو انہوں نے عقل سے اللہ تعالیٰ کے وجود پر دلائل قائم کرنے والوں کے بارے میں لکھا ہے۔ گلشن راز، ص ۸۷ میں فرماتے ہیں:

(۱) الکبیر، ص ۹، ج ۸

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com



زھے نادان کہ او خورشید تابان — بہ نور شمع جوید در بیابان

ابن فورکؒ نے بھی اس مسلک پر سخت تنقید کی ہے۔ہم نے وہ قول بمع ترجمہ پہلے کہیں پیش کیا ہے۔ اب لفظی ترجمہ ایک بار پھر احباب کے حضور میں نذر ہے۔تلخیص اس کا یہ ہے کہ نبی علیہ السلام نے ہمیں جولسان العرب سے مخاطب بنایا تو مقصود یہ تھا کہ ہمیں فائدہ پہنچائے اب یہ خطاب خالی نہیں ہے یا تو انہوں نے ان الفاظ سے معانی صحیحہ اور معانی مفیدہ کو اشارہ کیا ہوگا یا نہیں؟ یہ دوسری شق درست نہیں ہے۔اللہ تعالیٰ کا کلام اس سے منزہ ہے اور اگر پہلی بات ہے۔تو پھر ان معانی تک پہنچنے کا راستہ ہوگا یا نہیں اگر دوسری بات ہے تو پھر اس کی وجہ زبان ہوگی کہ اس کے معانی نہیں سمجھے جا سکتے ہیں ان کا مقصود نہیں جانا جا سکتا ہے مگر معاملہ تو اس کے بخلاف ہے۔معلوم ہوا کہ انہوں نے اپنے خطاب کو مخاطب لوگوں پر معمی نہیں بنایا۔ جب صورت حال یوں ہے تو ان الفاظ کے معانی کو جاننا ممکن ہے اور ان کے مراد کو پہنچنا غیر متعذر ہے۔تو اس سے یہ بات یقینی ہوگئی کہ اس کے معنیٰ پر واقف ہونا ممتنع نہیں ہے اور اس شخص کی بات میں کوئی وزن نہیں ہے۔ جو کہتا ہے کہ ان الفاظ کے معانی معلوم نہیں ہیں کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو ان کا خطاب فائدہ سے بالکل خالی ہوتا۔ یہ بات ان کے شایان شان ہرگز نہیں ہے۔

"اعلم ان اول مافی ذلك اناقد علمنا ان النبی علیہ السلام انما خاطبنا بذلك ليفيدنا انه خاطبنا علیٰ لغة العرب بالفاظها المعقولة فيما بينها المتداولة عندهم فی خطابها فلا يخلو ان يكون قد اشار بهذه الالفاظ الی معان صحيحة مفيدة اولم يشر بذالك الی معنی وهذا ممايجل عنه ان يكون كلامه يخلو من فائدة صحيحة ومعنی معقول فاذا كان كذالك فلا بد ان يكون لهذه الالفاظ معان صحيحة ولا يخلو ان يكون الی معرفتها طريق اولا يكون الی معرفتها طريق فان لم يكن الی معرفتها طريق وجب ان يكون تعذر ذلك لاجل ان اللغة التی خاطبنا بها غير مفهومة المعنیٰ ولا معقولة المراد والامر بخلاف ذلك نعلم انه لم يعم علیٰ المخاطبين من حيث اراد بهذه الالفاظ غير ما وضعت لها او ما يقارب معانيها ممالا يخرج من مفهوم خطابها واذا كان كذالك كان تعرف معانيها ممكنا والتوصل الی المراد به غير متعذر فعلم انه مما لا يمتنع الوقوف علیٰ معناه ومغزاه وان لا معنی لقول من قال ان ذلك مما لا يفهم معناه

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



اذلو کان کذالك لکان خطابه خلوا من الفائدة وکلامه معری عن مراد صحیح وذلك عما لایلیق به "(۱)

ہم نے پیچھے سقاف کا بھی قول پیش کیا تھا۔اب اس کی ایک اور عبارت ملاحظہ ہو۔

"تبین معنا فیما تقدم ان التاویل هو فهم عدم النص والعلم بالمقصود منه وهو المطلوب الذی نذهب الیه وان التفویض هو عدم العلم بالنص وعدم فهم المقصود منه واذا کان کذالك فان سلوك طریقة التفویض من اول المبحث امر مرفوض ومردود عندنا الا اذا بحث طالب العلم فعجز عن معنیالنص فساعتیئذ لا بد من الایمان بالنص الثابت وتفویض معناه الی الله تعالیٰ وهذا لایکاد یوجد "(۲)

ان اقوال سے یہ بات واضح ہوگئی کہ مذہب تفویض کو صرف سلفی باطل اور ضعیف نہیں قرار دیتے ہیں بلکہ تمام اہل فکر لوگوں کے ہاں وہ ایک مردود اور غیر معقول مذہب ہے۔مگر پھر بھی ان لوگوں نے اسے اپنایا ہے۔

## شہ پارہ جناب تھانویؒ:

تھانویؒ صاحب نے دوسری غلطی کا تعین اس طرح سے کیا ہے کہ

''دوسری غلطی یہ ہے کہ جب تفصیل کرتے ہیں تو عنوانات موہمہ تکییف وتجسیم اختیار کرتے ہیں۔ (جیسا کہ عرش کو اللہ تعالیٰ کے لیے مکان اور ''فوق'' کو جہت قرار دینا اور ید، وجہ، سے اعضائے جوارح مراد لینا''(۳)

ہم اس حوالے سے بھی احباب کی خدمت میں چند گزارشات پیش کرتے ہیں تاکہ اس کو 'غلطی' قرار دینے والوں کی غلطیاں واضح ہوجائیں۔

پہلی گزارش اس سلسلے میں یہ ہے کہ جناب تھانویؒ کا اشارہ معاصر لوگوں کی طرف ہے۔تو ایسے لوگ ہمیں نہیں معلوم،معلوم ہوتا ہے کہ اشارہ غالباً امام ابن خزیمہؒ کی کتاب التوحید وغیرہ کی طرف ہے۔جس میں صفات خبریہ کے حوالے سے الگ الگ عنوانات مقرر کیے گئے ہیں۔جیسے ''باب ذکر اثبات العین للہ'' اور ''باب ذکر اثبات الوجہ للہ'' وغیرہ۔اگر یہ بات درست ہے تو ہم عرض کریں گے کہ ان میں ''عنوانات موہمہ تکییف وتجسیم'' کہاں ہیں؟ کیونکہ وجہ اور عین کا اثبات تو اللہ تعالیٰ کے لیے تمام اہل سنت والجماعت کرتے

(۱) مشکل الحدیث وبیانہ ص۳۴۳۔ (۲) صحیح شرح الطحاویۃ ص۱۶۱۔

(۳) کشف البیان ص۹۱۷،ج۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ہیں۔ بعینہٖ یہی عنوان ابوبکر بیہقی نے بھی الاسماء والصفات میں قائم کیے ہیں۔ ''باب ماجاء فی اثبات صفۃ الوجہ'' اور ''باب ماجاء فی اثبات صفۃ العین'' تو اگر سلفی اس عمل سے گناہ گار ہیں۔ تو اساطین اشاعرہ کیسے گناہ گار نہیں ہے جب کہ عمل اور گناہ ایک ہی ہے پھر ہم کہتے ہیں کہ اگر یہ صفات خبریہ ''موہم تشبیہ وتجسیم'' ہیں۔ تو پھر اگرچہ عنوانات قائم نہ بھی کریں تب بھی وہ ایہام تشبیہ وتجسیم کریں گے اور اگر یہ صفات موہم تشبیہ وتجسیم نہیں ہیں تو پھر بعنوان ذکر کرے یا بلا عنوان چھوڑ دیں ان سے تشبیہ وتجسیم کا ایہام پیدا نہیں ہوگا پھر تو وہ صفات عقلیہ کی طرح ہو گئے۔ ان کو بعنوان ذکر کرنے سے کسی نے اسے موہم تشبیہ وتجسیم نہیں قرار دیا ہے۔ ہمارے نزدیک تو نفس صفات خبریہ کے ذکر سے بھی تشبیہ وتجسیم کا مفہوم پیدا نہیں ہوتا ہے۔ امام ترمذیؒ نے لکھا

"واما الجهمية فانكرت هذه الروايات وقالوا هذا التشبيه وقد ذكر الله تعالىٰ عزوجل فى غير موضع من كتابه اليد والسمع والبصر فتاؤلت الجهمية هذه الايات ففسروها علىٰ غير ما فسر اهل العلم وقالوا ان الله لم يخلق آدم بيده وقالوا ان معنى اليد ههنا القوة وقال اسحق بن ابراهيم انما يكون التشبيه اذاقال يد كيد او مثل يد او سمع كسمع او مثل سمع فاذاقال سمع كسمع او مثل سمع فهذا التشبيه واما اذا قال كماقال الله تعالىٰ يدوسمع وبصر ولا يقول كيف ولا يقول مثل سمع ولاكسمع فهذا لا يكون تشبيها وهو كما قال الله تعالىٰ فى كتابه "ليس كمثله شىء وهو السميع البصير"(۱)

اس عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ جہمی حضرات نفس ید وعین اور سمع وبصر کے اثبات کو تشبیہ وتجسیم قرار دیتے ہیں۔ اس لیے وہ اہل سنت کی تفسیر کے علاوہ ان کی اور طرح سے تفسیر کرتے ہیں مگر اہل سنت ان صفات کی نفس اثبات کو تشبیہ نہیں قرار دیتے ہیں۔ بلکہ تشبیہ کی صورت تب پیدا ہوگی جب وہ اللہ تعالیٰ کے ید اور سمع و بصر کو مخلوق کی صفات ید، اور سمع وبصر کی طرح قرار دیں گے۔ جب وہ صرف یہ کہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ید ہے اور ان کے لیے سمع وبصر ہے تو یہ تشبیہ نہیں ہے۔

اس عبارت سے احباب اہل السنت والجماعت اور جہمیہ کے درمیان نقطہ امتیاز کو سمجھ سکتے ہیں۔ یہ بات بھی لطف سے خالی نہیں ہے کہ امام ترمذیؒ نے ید اور سمع وبصر کو ایک ہی درجہ میں رکھا ہے جس سے وہ بات بھرپور طریقے سے سمجھ میں آسکتی ہے جو ہم جگہ جگہ کہتے آئے ہیں کہ سمع وبصر بھی مخلوقات میں اعضاء و

(۱) السنن، ص ۲۷۵، ج ۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



جوارح ہی کا نام ہے۔ مگر نام نہاد اہل سنت اس کا ظاہری معنی لیتے ہیں۔ حکیم الھند شاہ ولی اللہؒ نے بھی امام ترمذیؒ کے اس قول کو اپنے الفاظ میں یوں نقل کیا ہے۔

"وقال فی موضع آخر ان اجراء ھذہ الصفات کما ھی لیس بتشبیہ وانما التشبیہ ان یقال سمع کسمع وبصر کبصر"(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ نفس ان صفات کی اثبات میں کوئی تشبیہ وتجسیم کا مفہوم نہیں ہے تو پھر اس کے لیے عنوان ذکر کرنے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا، جیسا کہ صفات عقلیہ میں عنوان قائم کرنے سے نقصان نہیں ہوتا اصل مسئلہ عنوان سے نہیں بنا ہے۔ بلکہ جھمیوں کے اعتقاد سے بنا ہے کہ وہ صفات خبریہ کی اولین دلالت جسمیت پر قرار دیتے ہیں۔ دوسری گزارش اس سلسلے میں یہ ہے کہ جناب سلیم اللہ صاحب نے جو بریکٹ میں لکھا ہے کہ "جیسے کہ عرش کو اللہ تعالیٰ کا مکان اور "فوق" کو جہت قرار دینا اور ید، وجہ سے اعضائے جوارح مراد لینا" تو یہ من باب الفضولیات ہے۔ ہمارے اکابر نے کبھی ایسی بات نہیں لکھی ہے وہ عرش کو اللہ تعالیٰ کے استواء سے مخصوص تو مانتے ہیں مگر یہ بھی نہیں کہتے ہیں کہ وہ اس کے لیے اس طرح ہے جیسے انسان کے لیے مکان ہوتا ہے نہ ہی ہمارے بزرگوں نے اللہ تعالیٰ کے لیے اس طرح کے مکان کا اثبات کیا ہے۔ وہ فوقیت کا بہرحال اثبات کرتے ہیں۔ ان پر اعضاء وجوارح کے اثبات کا الزام سفید جھوٹ ہے۔ جو ... کے "استاذ المحدثین" کو قطعاً زیب نہیں دیتا ہے۔ ہم ذرا ان باتوں کی تفصیل کرتے ہیں تاکہ شبہات نہ رہے۔ بعض روایات میں یہ بات آئی ہے کہ عرش پر اللہ تعالیٰ مستوی ہے اور وہ چرچراتا ہے۔ جھمی حضرات نے اس روایت کا سہارا لیکر سلفیوں کو خوب بدنام کیا ہے۔ مگر ہماری کوئی بات نہیں سنی۔ حالانکہ عرش کے چرچرانے کے بہت سے اسباب ہو سکتے ہیں۔ امام ابن بازؒ فرماتے ہیں:

"بلیٰ لکن وانکانت السموات اعظم شیء احکاما وقوۃ فکونھا تئط اوکون العرش یئط لامانع لان اللہ جل وعلا ھو الذی امسکھا سبحانہ وتعالیٰ واطیطھا لایمنع من کونھا ممسکۃ عظیمۃ قویۃ اللہ امسکھا جل وعلا ولیس یدل علیٰ ان ھذا ممتنع فھی أطت کما انھا قویۃ ممسکۃ فالعرش قد یأط کما انہ ممسك قوی قد یأط من تعظیم اللہ من خوف اللہ لکبریاء ہ لالانہ محتاج شیئا قد تأط من خوفھا ومن تعظیمھا للہ والعرش من تعظیمہ للہ من خجلہ لا شیء فی ذلك الانسان قد یتحرج

(۱) حجۃ اللہ البالغۃ، ص ۲۲۴، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com


قد یرتعد لاعن ثقل علیه لکن لتعظیم وخجل اولأمر آخر من الامراض العارضه فالعرش مخلوق من المخلوقات قدیأط لاسباب کثیرة ولا للحاجة"(۱)

اس عبارت سے جہاں یہ بات واضح ہوگئی کہ عرش کے اللہ تعالیٰ محتاج نہیں ہیں بلکہ انہوں نے اپنی قدرت کاملہ سے اس کا امساک کیا ہے وہاں یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ عرش کے چر چرانے کے بھی بہت سارے اسباب ہو سکتے ہیں۔ امساک الٰہی سے بھی وہ ایسا کر سکتے ہیں۔ تعظیم اور خجالت کا بھی امکان ہے۔ لہٰذا اس کو صرف اللہ تعالیٰ کے بیٹھنے سے مخصوص کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اس بات سے امید ہے شفا ملے گی۔ مگر ایک قول اور ملاحظہ ہو۔

شیخ ابن الناصر الرشید فرماتے ہیں:

"قال بعض السلف اذاقال الجهمی کیف استویٰ ؟کیف ینزل الی السماء الدنیا ؟ونحو ذلك فقل له کیف هو بنفسه؟فاذا قال لایعلم کیف هو الا هو وکنه الباری غیر معلوم للبشر فقل له فالعلم بکیفیة الصفة مستلزم للعلم بکیفیة الموصوف فکیف یمکن ان یعلم کیفیة صفة لموصوف لم تعلم کیفیته وانما تعلم الذات والصفات من حیث الجملة فلا سبیل الی العلم بالکنه والکیفیة فاذا کان فی المخلوقات مالایعلم کنهه فکیف بالباری سبحانه فهذه الجنة ورد عن ابن عباس لیس فی الدنیا مما فی الجنة الا الاسماء وهذه الروح نجزم بوجودها وانها تعرج الی السماء وانها تسل منه وقت النزع وقد امسکت النصوص عن بیان کیفیتها فاذا کان فی المخلوق فکیف بالخالق سبحانه وتعالیٰ"(۲)

اس سے یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کے لیے استواء علی العرش کی تو بات کرتے ہیں مگر اس کی کیفیت کو متعین نہیں کرتے ہیں بلکہ کر بھی نہیں سکتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کے لیے عرش کو اس طرح ثابت نہیں کرتے ہیں جیسے شاہوں کے لیے تخت ہوتے ہیں اور وہ اس پر تشریف رکھتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہوتی ہے کہ بندے محتاج ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ محتاج نہیں ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ ہمیں اللہ تعالیٰ کی ذات کی کیفیت کا پتہ نہیں تو ان کی صفات کا پتہ کس طرح چلے گا؟ ہم تو جنت کی کیفیت بھی نہیں

(۱) التعلیقات البازیة، ص ۲۰۱، ج ۱۔ (۲) التنبیهات السنیه، ص ۳۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



جانتے اور اپنے اس روح کی کیفیت کو بھی نہیں جانتے، جو ہم میں موجود ہے اور نزع کے وقت نکل جائے گی تو اللہ تعالیٰ کے صفت استواء کو کیوں کر جانیں گے؟ اس عبارت سے درج بالا الزام کی حقیقت کا پتہ لگ جائے گا۔ ان شاء اللہ

تیسری گزارش یہ ہے کہ ہمارے اکابر صفات خبریہ سے اعضاء و جوارح مراد نہیں لیتے ہیں۔ ہم اپنے اکابر کے چند اقوال پیش کرتے ہیں۔ جس سے یہ بات واضح ہو جائے گی۔ محدث احمد حسن دہلویؒ سورت بقرہ کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

''اس قسم کی آیات اور احادیث میں دو مذہب ہیں (۱) ایک مذہب تو زمانہ سلف کے متقدمین کا ہے کہ اس طرح کی آیات و احادیث میں وہ کسی طرح کی تاویل نہیں کرتے۔ بلکہ ان کو ظاہر معنوں میں چھوڑ کر ان کی تلاوت کرتے ہیں اور ان کی پوری کیفیت اور حالت کو اللہ تعالیٰ کے علم پر سونپ دیتے ہیں۔ اور ایک مذہب متاخرین کا ہے۔ جن میں اکثر متاخرین کے فرقہ کے لوگ ہیں۔ اب جن علماء مفسرین نے اپنی تفسیروں کا مدار سلف کے مذہب پر رکھا ہے انہوں نے اس قسم کی آیات کے تحت میں اس مضمون کی حدیثیں بھی نقل کی ہیں اور بلا کیف کے ظاہر معنیٰ پر آیت کو زیادہ واضح کر دیا ہے۔''(۱)

اور دوسری جگہ فرماتے ہیں:

''یہاں اس قدر ذکر کافی ہے کہ متاخرین نے ہاتھوں (یدین) کی تاویل قدرت سے کی ہے اور اس تاویل میں متقدمین کی جانب سے بعض مفسرین نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت سے سارے جہاں کو پیدا کیا ہے اور حضرت آدم کی پیدائش کی نسبت یہ فرمایا ہے۔ خلقت بیدی۔ پھر یہاں ہاتھ کے معنی قدرت کے لیے جائیں تو حضرت آدم کی پیدائش کی کوئی خصوصیت باقی نہیں رہتی۔ اس اعتراض کا کوئی شافی جواب متاخرین کا اب تک نظر سے نہیں گزرا۔ حاصل یہ ہے کہ جب آیت میں بلاشبہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھوں کو بغیر کسی تاویل کے مانا گیا ہے۔ تو پھر دوسری آیت میں تاویل کی کیا ضرورت ہے؟ علاوہ اس کے دین ان روایتوں کا نام ہے جو پہلے لوگوں سے پچھلوں کو پہنچی ہیں۔ اس لیے آیات اور احادیث متشابہات میں بھی سلف کی پیروی گویا داخل دین ہے۔''(۲)

ان عبارات سے بات واضح ہو گئی کہ صرف ''ظواہر'' پر نصوص کو چلانے کی بات کی ہے بالکل یہی بات جناب وحید الزمان کیرانویؒ نے فرمائی ہے کہ

''اہل حدیث کا محقق مذہب وہی ہے کہ جیسے ید اور وجہ اور عین وغیرہ سے معانی ظاہرہ مراد ہے ویسے

(۱) احسن التفاسیر،ص ۱۶۳، ج ۱۔ (۲) ایضاً ص ۸۷، ج ۲۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com


ہی ساق سے بھی ظاہری معنی پنڈلی مراد ہے۔ بلا تشبیہ اور تمثیل کے اور اس کی حقیقت اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔"(۱)

اور محقق حنیفؒ بھوجیانی صان اللہ قدرہ فرماتے ہیں:

"عجیب معاملہ ہے کہ "ظاہر" معنی سے امام صاحب کی جو مراد ہے اس کو التدمریہ کے حوالہ سے مصنف (ابوزھرہؒ) خود ذکر کرتے ہیں۔ پھر اس کے خلاف امام صاحب کو الزام دینے کی بھی کوشش کرتے ہیں۔ الرسالۃ المدنیہ سے امام صاحب کا مطلب اور بھی واضح ہو جاتا ہے کہ "ظاہر معنی" لینے کا ہرگز یہ معنی نہیں ہے کہ مثلاً ید سے مراد انسانوں کا سا ہاتھ ہو، اور نہ آسمان پر اللہ تعالیٰ کے ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ اس طرح ہے جیسے برتن میں پانی ہوتا ہے ایسے فاسد معانی مجسمہ اور مشبھہ بدعتی فرقے لیتے ہوں گے تو ہوں گے جن کو اھل السنۃ والجماعت کی اکثریت کافر قرار دیتی ہے بلکہ ظاہر معنی سے مراد لغوی معنی ہے جو وضع کے اعتبار سے مفہوم ہوتے ہیں یا سیاق وسباق سے

"فان ظاهر الكلام هو مايسبق الى العقل السليم لمن يفهم بتلك اللغة ثم قد يكون ظهوره بمجرد الوضع وقد يكون سياق الكلام وليست هذه المعانى المحدثة المستحيلة علىٰ الله هى السابقة الى عقل المؤمن .........لايجوز ان يقال ان ظاهر اليد والوجه غير مراد......ما من اسم سمى الله به الا والظاهر الذي يستحقه المخلوق غير مراد"(۲)

آگے پھر فرماتے ہیں:

"بحث صفات خبریہ......ید، استواء، نزول وغیرہ میں ہو رہی ہے۔ امام (ابن تیمیہؒ) صاحب کا کہنا ہے کہ اشاعرہ صفات ذات، حیات، علم، قدرت وغیرہ کو جن اصولوں سے حقیقتاً تسلیم کرتے ہیں۔ اسی اصل سے ان کو دوسرے صفات، محبت، ید، استواء وغیرھا کو ماننا لازم ہے۔ حس کو دوں جگہ دخل ہے۔ تاویل کریں تو سب جگہ، نہ کریں تو کہیں بھی نہ کرنی چاہیے۔ آدھا تیتر آدھا بٹیر یہ کیا ہے۔ وہ (ابن تیمیہؒ) اشعری متکلمین کی اس روش کو بجا طور پر ان کا تناقض قرار دیتے ہیں۔

"كما ان علمنا وقدرتنا وحياتنا وكلامنا ونحوها من الصفات اعراضا تدل على حدوثنا يمتنع ان يوصف الله بمثلها فكذا لك أيدينا ووجوهنا ونحوها اجسام محدثة لايجوز ان يوصف الله بمثلها......كان ابن

(۱) تیسیر الباری، ص ۴۰۷، ج ۶۔ (۲) حیات شیخ الاسلام ص ۴۳۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



النفیس الفاضل یقول لیس الا مذهبان مذهب اهل الحدیث ومذهب الفلاسفة فأما هولاء المتکلمون فقولهم ظاهر التناقض والاختلاف "(۱)

ان اقوال سے یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ سلفی، ید، وجہ، عین وغیرہ سے اگرچہ ''ظاہری معنی'' مراد لیتے ہیں۔ مگر ''ظاہری معنی'' وہ نہیں ہے جسے جھمیہ گروہ کے لکھاری لوگوں کو سمجھاتے ہیں بلکہ وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہو۔ ہم ان صفات سے مخلوق کی طرح، ید، وجہ اور عین مراد نہیں لیتے ہیں۔ اس لیے اعضاء وجوارح کو ہمارے اکابر کی طرف منسوب کرنا سفید جھوٹ ہے جسے جھمی حضرات پھیلاتے ہیں۔ پھر اگر اسکے ''ظاہر معنی'' میں ہم اثبات کے مجرم ہیں۔ تو آپ لوگ بھی سمع وبصر کا ''ظاہر معنی'' مراد لیتے ہیں۔ وہ بھی انسانوں میں اعضاء وجوارح ہیں۔ تو گویا آپ بھی اللہ تعالیٰ کے لیے اعضاء وجوارح کا اثبات کرتے ہیں ہم نے اس حوالے سے چند اقوال پیچھے نقل کیے ہیں۔ احباب اس پر ایک نظر ڈال لیں۔ پس اگر مجرم ہیں تو دونوں اور اگر بری الذمہ ہیں تو بھی دونوں ہیں یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی فعل سے ایک آدمی اہل سنت بن جائے اور دوسرا مجرم نہیں کبھی نہیں۔

تیسری گزارش اس سلسلے میں یہ ہے کہ ہم سلفی اللہ تعالیٰ کے لیے فوقیت کا تو یقیناً اثبات کرتے ہیں مگر ''جھت'' کے بارے میں ہم توقف کرتے ہیں۔ نہ اس کا اثبات کرتے ہیں اور نہ ہی اس کی نفی کرتے ہیں۔ اگر اس کی نفی سے اللہ تعالیٰ کے لیے علو کی نفی ہوتی ہے تو پھر ہم اس کی نفی نہیں کرتے ہیں اور اگر اس کی نفی سے اللہ تعالیٰ کے ''علو'' کی نفی نہیں ہوتی تو پھر اس کی نفی میں کوئی حرج نہیں۔ اسی طرح اثبات کا بھی مسئلہ ہے۔ اس باب میں ہمارے اکابر نے ایک قاعدہ بیان کیا ہے کہ جن الفاظ کا شرع میں ذکر موجود نہ ہو اور ان میں متاخرین کے درمیان نزاع ہو، تو نہ اس لفظ کا اثبات اللہ تعالیٰ کے لیے کیا جائے گا اور نہ اس کی نفی اللہ تعالیٰ سے کی جائے گی۔ جب تک کہ اس کی مراد کا پتہ نہ لگ جائے۔ اگر اس لفظ سے اس شخص اور گروہ کا مقصود حق ہو، تو اسے قبول کیا جائے گا اور اگر اس نے باطل کا ارادہ کیا ہو، تو اسے رد کر دیا جائے گا اور اگر وہ لفظ حق وباطل پر دونوں مشتمل ہو تو نہ اسے مطلقا قبول کیا جائے گا اور نہ اسے مطلقا رد کر دیا جائے گا۔ لفظ کو موقوف کیا جائے گا اور اس کی تفسیر کی جائے گی۔

"وما تنازع فیه المتاخرن نفیا واثباتا فلیس علیٰ أحد بل ولا له ان یوافق احدا علی اثبات لفظ او نفیه حتی یعرف مراده فان اراد حقا قبل وان اراد باطلا رد وان اشتمل کلامه علیٰ حق وباطل لم یقبل مطلقا ولم یرد

(۱) ایضا ص ۴۳۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



جميع معناه بل يوقف اللفظ ويفسر المعنىٰ كما تنازع الناس في الجهة والتحيز وغيره ذلك "(۱)

جب اس قاعدہ کی وضاحت ہوگئی تو اب جہت کے بارے میں ان کی ایک عبارت ملاحظہ ہو جس سے مذکورہ بحث کی توضیح ہو جائے گی۔

"فلفظ الجهة قد يراد به شيء موجود غير الله فيكون مخلوقا كما اذا اريد بالجهة نفس العرش او نفس السموات وقد يراد به ما ليس بموجود غير الله تعالىٰ كما اذا اريد بالجهة ما فوق العالم ومعلوم انه ليس في النص اثبات لفظ "الجهة" ولا نفيه كما فيه اثبات العلو والاستواء والفوقية والعروج اليه ونحو ذلك ......فيقال لمن نفى الجهة اتريد بالجهة انها شيء موجود مخلوق فالله ليس داخلا في المخلوقات ام تريد بالجهة ما وراء العالم فلا ريب ان الله فوق العالم بائن من المخلوقات وكذالك يقال لمن قال ان الله في جهة أتريد بذالك ان الله فوق العالم او تريد به ان الله داخل في شيء من المخلوقات فان أردت الاول فهو حق وان اردت الثاني فهو باطل "(۲)

یعنی قرآن مجید میں علو، استواء، فوقیت اور عروج وغیرہ کے الفاظ تو موجود ہیں۔ مگر جہت کا لفظ موجود نہیں ہے۔ اب جو آدمی اس کی نفی کرتا ہے تو اس سے کہا جائے گا کہ تیرا مطلب اثبات جہت سے کیا ہے اگر تو اس سے شیء موجود مراد لیتا ہے تو اللہ تعالیٰ مخلوقات میں داخل نہیں ہے اور اگر تو اس سے ماوراء العالم مراد لیتا ہے تو اس بات میں کوئی شک نہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم کے اوپر ہے اور مخلوقات سے بائن ہے۔ اسی طرح جو لوگ جہت کا اثبات کرتے ہیں اس سے بھی پوچھا جائے گا کہ کیا تیرا مقصود اس اثبات سے اللہ تعالیٰ کا مافوق العالم ہونا ہے یا اللہ تعالیٰ کا مخلوقات کے اندر ہونا ہے۔ اگر تو نے اول کا ارادہ کیا ہے تو یہ بات بالکل حق ہے اور اگر دوسرے کا ارادہ کیا ہے تو وہ قطعاً باطل ہے۔

## امیر صنعانیؒ کی غلطی:

اس بات سے جناب عالی کی تہمت کی وضاحت ہوگئی کہ ہم "جہت" کا اثبات نہیں کرتے ہیں۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی اسی عبارت سے امیر صنعانیؒ کی اس غلطی کا بھی ازالہ ہوگیا ہے۔ جو انہوں نے

(۱) التدمریہ، ص ۶۶۔ (۲) التدمریہ، ص ۶۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



لکھا تھا کہ

"ولقد أحسن ابن تیمیة فی الرد علیهم واطال فی القول معهم لکنه اصابه من الغلو حتی انتهی الی مذهب سلفه من اثبات جهة الفوقیة ماصابه وناقض وتخبط وبلغ به القول الی ان الله تعالیٰ یجلس علی الکرسی وقد اخلی فیه مکانا یقعدفیه معه رسول الله ﷺ نقل ذلک عنه ابو حیان فی تفسیره المسمی بالنهر "(۱)

مصنف نے اگرچہ بعد میں "الرد الوافر" کے حوالے سے ابن تیمیہؒ اور ابو حیانؒ کے نفرت و دشمنی کا واقعہ ذکر کیا ہے اور ابو حیانؒ کے بارے میں صراحتاً لکھا ہے کہ

"واذا عرفت هذافلا یقبل نقله عنه "(۲)

مگر جھت کی بات کی وضاحت نہیں ہوسکی ہے۔ ہم نے اوپر شیخ الاسلامؒ کی عبارت درج کی ہے۔ رہی بات "اجماع سلف علیٰ اثبات الفوقیة" تو وہ ہم نے بارہ اکابر سے مختلف مقامات میں نقل کی ہے، احباب پہلی جلدوں کو مطالعہ فرمالیں، تو یقین کامل ہوجائے گا کہ یہ دعویٰ نہیں "برھان قاطع" ہے۔

ہمارے ہاں تفصیل ہے باقی رہی فوقیت کی بات تو اس کا ہم علی الاطلاق اثبات کرتے ہیں۔ الحمد للہ۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول علیہ السلام نے اس کا اثبات کیا ہے اور اللہ تعالیٰ اور رسول علیہ السلام کے اثبات کے بارے میں تو ہمارے سلف کا قاعدہ موجود ہے کہ

"ان ما اخبر به الرسول عن ربه عزوجل فانه یجب الایمان به سواء عرفنامعناه او لم نعرف لانه الصادق المصدوق فماجاء فی الکتاب والسنة وجب علی کل مؤمن الایمان به وان لم یفهم معناه وکذالك ما ثبت باتفاق سلف الامة وائمتها مع ان هذا الباب یوجد عامته منصوصا فی الکتاب والسنة متفقا علیه بین سلف الامة "(۳)

"جھت" کے بارے میں ایسی ہی بات ہمارے دیگر اکابر نے بھی لکھی ہے۔ صرف ایک عبارت نذر خدمت ہے۔ شیخ ابن عثیمینؒ فرماتے ہیں:

"وکذالك نقول فی الجهة هل تریدون ان الله تعالیٰ له جهة تحیط به

(۱) ایقاظ الفکرۃ ص ۹۴۔ (۲) ایضاً ص ۹۵۔

(۳) التدمریہ ص ۶۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com


؟فھذا باطل ولیس بلازم من اثبات علوہ۔ أم تریدون جھة علو لا تحیط باللہ ؟فھذا حق لا یصح نفیہ عن اللہ تعالیٰ "(۱)

ایسی ہی بات ہم جہت کے بارے میں کریں گے کیا تم جہت سے اس جہت کا ارادہ کرتے ہو، جو اللہ تعالیٰ پر محیط ہو؟ اگر ایسا ہے۔تو یہ باطل ہے اور یہ مفہوم اللہ تعالیٰ کے علو کے اثبات سے لازم نہیں آتا ہے یا پھر تم اس جہت کا ارادہ کرتے ہو، جو اللہ تعالیٰ پر محیط نہ ہو؟ اگر ایسا ہے تو یہ مفہوم حق ہے۔اس کی نفی اللہ تعالیٰ سے درست نہیں ہے۔اس بحث سے جناب سلیم اللہ کے تہمت کی حقیقت واضح ہوگئی ہے۔

شہ پارۂ جناب تھانویؒ:

تھانویؒ صاحب نے تیسری غلطی کی نشان دہی یوں کی ہے کہ

''تیسری غلطی یہ ہے کہ مسلک تاویل کو الاطلاق باطل کہہ کر ہزاروں اہل حق کی تضلیل کرتے ہیں۔ حالانکہ اہل حق کے پاس ان کے مسلک کی صحت کے لیے احادیث بھی ہیں اور قواعد شرعیہ بھی (گزشتہ صفحات میں ان کا ذکر کیا گیا ہے )(۲)

ہم کہتے ہیں کہ یہی بات اگر کوئی ان سے کہے کہ جب آپ اہل سنت والجماعت کی طرف تجسیم وتشبیہ کی نسبت کرتے ہیں۔تو آپ بھی ہزاروں اہل حق سلف طیب کی تضلیل وتذلیل بلکہ تکفیر کرتے ہیں تو وہ کیا جواب میں کہیں گے۔ ہمارے نزدیک مسلک تاویل غلط ہی نہیں بلکہ سخت فاسد مذہب ہے۔ یہاں یہ خیال میں رہے کہ ہم مسلک تاویل کی بات کر رہے ہیں۔نفس تاویل کی بات نہیں کر رہے ہیں۔

بلکہ صحیح ترین الفاظ میں بدعت فی الدین ہے۔محقق ابن قدامہؒ لکھتے ہیں:

"التاویل حدث فی الدین فان الحدث کل قول فی الدین ماتت الصحابة رضی اللہ عنھم علیٰ السکوت عنہ والحدث فی الدین حذرناعنہ نبینا علیہ الصلاۃ والسلام واخبرنا انھا شر الامور فقال ﷺ شر الامور محدثاتھا "وقال علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین المھدیین من بعدی عضوا علیھابالنواجذ ......... والمتاویل تاول لسنة رسول اللہ ﷺ وسنة الخلفاء الراشدین وھو محدث مبتدع ضال بحکم الخبر المذکور "(۳)

تاویل ''حدث فی الدین'' کا نام ہے اور حدث ہر وہ قول ہے دین میں کہ صحابہ کرام اس سے سکوت کی

(۱) شرح الواسطیہ، ص ۳۳۴۔ (۲) کشف البیان، ص ۱۷۹، ج ۱۔

(۳) ذم التاویل، ص ۳۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



حالت میں دنیا چھوڑ گئے ہوں اور یہ حدث فی الدین وہی بدعت ہے جس سے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ہمیں ڈرایا ہے۔ اور ہمیں خبر دی ہے کہ محدثات شر الامور ہیں۔ ..... تو متاول سنت رسول ﷺ اور سنت خلفائے راشدین کی تاویل کرتا ہے پس یہ شخص، محدث، مبتدع اور گمراہ ہے ان احادیث مذکورہ کی بنا پر۔

اسی کے قریب قریب بات جناب ابو حامد غزالیؒ نے کہی ہے۔ پہلے لکھا ہے کہ

"انهم فی طول عصرهم الی آخر اعمارهم ما دعوا الخلق الی البحث والتفتيش والتفسير والتاويل والتعرض لمثل هذه الامور بل بالغوافی زجر من خاض فيه وسأل عنه وتكلم به علىٰ ما سنحكيه عنهم فلو كان ذلك من الدين او كان من مدارك الاحكام وعلم الدين لاقبلوا عليه ليلا و نهارا ودعوا اليه اولادهم واهليهم وتشمروا عن ساق الجد فی تاسيس اصوله وشرح قوانينه تشمرا ابلغ من تشمرهم فی تمهيد قواعد الفرائض والمواريث فنعلم بالقطع من هذه الاصول ان الحق ما قالوه والصواب مارأوه "(۱)

آگے پھر تحریر کرتے ہیں کہ

"الدليل علىٰ ان الحق مذهب السلف ان نقيضه بدعة والبدعة مذمومة وضلالة والخوض عن جهة العوام فی التاويل والخوض بهم فيه من جهة العلماء بدعة مذمومة وكان نقيضه وهو الكف عن ذلك سنة محمودة فههنا ثلاثة اصول أحدها ان البحث والتفتيش والسوال عن (كيفية)هذه الامور بدعة والثانی ان كل بدعة فهی مذمومة والثالث ان البدعة اذا كانت مذمومة كان نقيضها وهی السنة القديمة محمودة ولا يمكن النزاع فی شیء من هذه الامور"(۲)

ان اقوال سے یہ بات نصف النہار کی سورج کی طرح ثابت ہو گئی ہے کہ تاویل صفات الٰہیہ میں بدعت فی الدین ہے۔ پھر یہ بات بھی من باب العجائب ہے کہ یہ لوگ انہیں صفات الٰہیہ بھی مانتے ہیں۔ اور پھر ان میں تاویل بھی کرتے ہیں۔ اگر صفات الٰہیہ ہیں تو پھر ان میں تاویل کرنا کیونکر جائز ہو گا؟ اور اگر ان میں تاویل کرنا جائز ہے تو پھر وہ صفات الٰہیہ کیسے قرار پائیں گے۔ ممکن ہے کوئی صاحب اس گتھی کو

(۱) الجام العوام ص ۶۴۔ (۲) ایضاً ص ۶۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com


سلجھائے۔ ایک بات اور ملاحظہ ہو۔

تنبیہ:

کچھ محققین کا یہ کہنا ہے کہ ''نفی جسمیت'' کے تحقق کے بغیر بھی انسان کامل الایمان ہوسکتا ہے۔ متکلمین کے خرافات اور مذعومات کی کوئی حاجت نہیں ہے۔

"من اوضح الادلة علیٰ تمام ایمان المرء بدون التفات الی زعمات المتکلمین ان قوم موسیٰ قالوا فی عجل السامریّ "هذا الهکم واله موسیٰ" فلو کانوا حققوا نفی الجسمیة لما صدر عنهم ذلك مع انهم کانوا قبل ذلك مؤمنین بدلیل قوله تعالیٰ "واضلهم السامریّ" وقوله تعالیٰ "لما سقط فی ایدیهم" فحالهم کانت لا تعد أحد امرین امانفی تحقیق الجسمیة واما التجویز لعدم العلم بالحقیقة او لعدم الالتفات اصلا وهذا حال عوام هذه الامة فهم ان شاء الله مؤمنون مهما اعتقدوا ان الله خالقهم وخلق السموات والارض وان لم یخطر ببالهم شیء من وساوس المتکلمین"(۱)

اس بحث کی تفصیل ہم آگے ان شاء اللہ تعالیٰ کسی جلد میں کریں گے اور اس کے لیے مزید دلائل بھی فراہم کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالی

ہم کہہ رہے تھے کہ خود اشاعرہ کے اکابر نے مسلک تاویل کو مردود قرار دیا ہے۔ ہم نے پیچھے ان کے اقوال وعبارتیں درج کر دیئے ہیں۔ یہاں ایک دو عبارتیں اور پیش خدمت ہیں۔

حکیم الهند ؒ لکھتے ہیں:

"لم ینقل عن النبی ﷺ ولا عن أحد من الصحابة من طریق صحیح التصریح بوجوب تاویل شیء من ذلك یعنی المتشابهات ولا المنع من ذکره ومن المحال ان یأمر الله نبیه بتبلیغ ما انزل الیه من ربه وینزل علیه "الیوم اکملت لکم دینکم" ثم یترك هذا الباب ولا یمیز ما یجوز نسبته الیه تعالیٰ مما لا یجوز مع حضه علیٰ التبلیغ عنه بقوله "لیبلغ الشاهد الغائب" حتیٰ نقلوا اقواله وافعاله واحواله وصفاته وما فعل بحضرته

(۱) العلم الشامخ ص ۳۹۵، ایقاظ الفکرۃ ص ۹۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



فدل علیٰ انهم اتفقوا علیٰ الایمان بها علیٰ الوجه الذی اراده الله تعالیٰ منها ووجب تنزیهه عن مشابهة المخلوقات بقوله تعالیٰ "لیس کمثله شیء" فمن اوجب خلاف ذلك بعدهم فقد خالف سبیلهم "(۱)

نبی علیہ الصلاۃ والسلام اور ان کے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم میں کسی سے بطریق تصریح یہ بات نقل نہیں ہوئی ہے کہ ان متشابہات میں سے کسی کی تاویل واجب ہے اور نہ ہی ان سے منع کا ذکر منقول ہے۔ اور یہ بات تو محال ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے نبی علیہ السلام کو اس کتاب کی تبلیغ کا حکم دیں۔ جو ان پر اتری اور نازل ہوئی ہے اور ان پر یہ بات بھی نازل ہو" کہ میں نے تمہارے لیے تمہارے دین کو مکمل کر دیا ہے" پھر وہ اس باب صفات کو ایسا ہی چھوڑ دیں۔ ان میں اس کی تمیز نہ کریں کہ کس چیز کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف جائز ہے اور کس کی نہیں؟ باوجود اس بات کے کہ وہ لوگوں کو تبلیغ پر ابھارتے تھے۔ اس فرمان سے کہ" حاضر غائب شخص کو پہنچا دیں دے" یہاں تک کہ صحابہ کرام نے ان کے اقوال، افعال اور احوال وصفات سب نقل کیے اور وہ معاملات بھی جو ان کے حضور میں ہوئے۔ پس ان سب باتوں نے اس پر دلالت کی کہ وہ ان متشابہات پر اس طریقے پر ایمان رکھنے میں متفق تھے جس کا اللہ تعالیٰ نے ارادہ کیا ہے اور ان کی تنزیہ مخلوقات کی مشابہت سے کرنا واجب ہے۔ کیونکہ انہوں نے فرمایا ہے" ان کے مانند کوئی چیز نہیں ہے" تو جس شخص نے ان کے بعد اسکے خلاف کو واجب کر دیا، تو انہوں نے ان کے راستے کی مخالفت کی ہے۔ یہ بات تو ہم نے پیچھے تفصیل سے لکھی ہے۔ کہ جو لوگ صفات خبریہ کے نصوص کو تجسیم وتشبیہ پر مشتمل جانتے ہیں۔ تو وہ تاویل کو واجب قرار دیئے بغیر نہیں رہ سکتے ہیں۔

اس عبارت سے صاف صاف "تاویل" کی مذمت معلوم ہو جاتی ہے مگر اس بحث کی زیادہ توضیح کے لیے ہم ذرا ابن قدامہ کی بات دیکھتے ہیں:

"ان التاویل حکم علیٰ الله عزوجل بما لا یعلمه وتغیر مراده بما لا یعلم انه اراده فان اکثر ما عند المتاول ان هذه النقطة تحتمل هذا المعنیٰ فی اللغة ولیس یلزم من مجرد احتمال اللفظ للمعنی ان یکون مرادا به فانه کما یحتمل هذ االمعنیٰ یحتمل غیره وقد یحتمل معان آخر لا یعلمها ولیس له احاطة بمقتضی اللغات المتکلمین فانهم بعداء عن معرفة اللغات والعلوم النافعة "(۲)

---

(۱) حجۃ البالغۃ، ص ۲۲۵، ج ا۔　(۲) الرد علی ابن عقیل، ص ۳۶

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com


"تاویل" اللہ تعالی پر حکم کرنے کے مترادف ہے۔ اس چیز کے ذریعے جس کو وہ جانتے نہیں ہیں اور اس کے مراد کو اس چیز سے متغیر کرنا ہے جس کا اسے علم نہیں ہے۔ کہ اللہ تعالی نے اس کا ارادہ کیا ہے۔ زیادہ سے زیادہ جو کچھ متاول کے پاس ہے وہ یہ ہے کہ یہ لفظ لغت میں اس معنیٰ کا متحمل ہے مگر محض احتمال رکھنے سے تو یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ معنیٰ مراد بھی ہو، جیسا کہ لفظ اس معنیٰ کا احتمال رکھتا ہے۔ اسی طرح دیگر معانی کا بھی احتمال رکھتا ہے جن کو وہ نہیں جانتا۔ متاول کا تو لغت کے تقاضوں پر کوئی احاطہ نہیں ہے۔ خاص کر متکلمین حضرات وہ تو لغات کی معرفت سے بہت دور ہوتے ہیں اور علوم نافعہ کے حصول سے بھی۔

اس سے معلوم ہوا کہ محض احتمال پر تاویل کی بنیاد رکھنا کس طرح سے درست نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے اس معنیٰ کا مراد ہونا قطعاً متعین نہیں ہوتا ہے۔ جب یہ معلوم نہ ہو تو اسے کس طرح ان کا مقصود و مراد قرار دیا جا سکتا ہے؟ اسی بنا پر بعض اکابر نے التاویل نوع من الکذب کا قول بھی کیا ہے۔ مولانا انور شاہ کاشمیریؒ کی ایک عبارت تو ہم نے پہلے پیش کی ہے۔ وہ ایک اور مقام میں سیدنا عبداللہ بن رواحہؓ کے قول

نحن ضربنا کم علیٰ تاویله كما ضربناكم علیٰ تنزيله

پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"قلت فهذا حكم النص والاجماع انه يقاتل ويضرب علیٰ قبول تاويل القرآن اى ماآل اليه أمره فی المصداق عندالسلف كما يقاتل ويضرب علیٰ قبول تنزيله وهذا المراد بالتاويل وهو عرف السلف صرح به الحافظ ابن تيميةؒ فی تصانيفه والخفاجی فی شرح الشفاوراجع احكام القرآن للجصاص وهو عرف القرآن العزيز كقوله تعالیٰ " يوم يأتی تاويله" وقول يوسف عليه السلام "ذلك تاؤيل رؤيای" لا يريدون بالتاويل الصرف عن الظاهر والغرض ان من ترك تاويل السلف وهو التفسير فی عرف المتاخرين استحق ما يستحقه من ترك التنزيل بلا فرق"(۱)

میں کہتا ہوں کہ یہ حکم نص اور اجماع کا ہے کہ تاویل قرآن کے قبول کرانے پر حرب وضرب جاری ہو گا۔ تاویل وہ ہے جس کی طرف کسی امر کا مآل اور مرجع ہو، یعنی مصداق یہ بات سلف کے ہاں ہے جیسا کہ تنزیل کے قبول کے کرانے پر معرکہ حرب وضرب جاری ہوتا ہے۔ یہ مفہوم سلف کے عرف میں ہے۔ حافظ ابن تیمیہؒ نے اپنی کتابوں میں اور شہاب خفاجی نے شرح شفا میں اس کی تصریح کی ہے۔ احکام القرآن

(۱) اکفار الملحدین، ص ۹۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



للجصاص ؒ کو بھی ملاحظہ کرلیں۔ تاویل کا یہ مفہوم قرآن عزیز کا عرف ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ''جس دن اس کا مصداق آئے گا اور یوسف علیہ السلام کا قول ہے ''یہ میرے خواب کا مصداق ہے'' سلف تاویل ' سے صرف عن الظاہر کا مفہوم نہیں لیتے تھے۔ الغرض جس نے سلف کی تاویل کو ترک کیا جو متاخرین کی عرف میں تفسیر ہے تو وہ اس حکم کا مستحق ہے۔ جس حکم کا مستحق تنزیل کا تارک ہوتا ہے۔ اس میں کوئی فرق نہیں ہے۔

کیا صفات میں ''تاویل'' کرنیوالے حضرات سلف طیب کی تفسیر سے روگردانی کرتے ہیں۔ یقیناً کرتے ہیں تو پھر ان کا بھی یہی حکم ہوگا، ایک اور جگہ تحریر کرتے ہیں:

"ان التاویل کما لا یقبل فی ضروریات الدین کذالك لایقبل فی ما یظهر انه احتیال فی کلام الناس وتمحل غیر واقعی وقد کان الائمة رحمهم الله یعتبرون ارادة التاویل وقصده فجاء المتسللون فاعتبروا ایجاده "(۱)

ہمارے نزدیک صفات الٰھیہ میں تاویلات محض تحملات اور احتیالات ہوتے ہیں۔ اس لیے ہم اس کو باطل قرار دیتے ہیں۔ مگر عام تاویلات ایسے نہیں ہوتے ہیں اور نہ سلفی علی الاطلاق تاویل کو باطل قرار دیتے ہیں۔ البتہ جن لوگوں نے تاویل کو مسلک قرار دیا ہے تو ان کو باطل قرار دیتے ہیں ہم اس مسئلے پر پہلے بحث کر چکے ہیں، دوبارہ اعادہ کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی ہے۔ حسن ایوب ؒ نے تاویل اور مذہب سلف پر بحث کی ہے۔ مؤولین کے بارے میں لکھا ہے کہ

"ولکن کثیر ا من العلماء الذین جاء وا بعدالقرن الخامس الهجری راؤ ان تلك النصوص ان ترکت بدون تاویل ربما یترتب علیٰ عدم تاویلها وتفسیرها وقوع الذین لم یتعمقوا فی فهم الاسلام فی خطا الانحراف من العقیدة السلیمة والوقوع فی ورطات فکریة خطیرة ........" آگے پھر اپنی فیصلہ کن بات لکھی ہے کہ

قال العلماء فی الفرق بین المذهبین ، مذهب السلف ومذهب الخلف ان مذهب السلف اسلم ومذهب الخلف احکم والذی ارتضیه للقاری هو ان یکون سلفیا بعیدا عن التاویل وان یرفض مذهب الخلف رفضا تاما فانه بدع من القول لا یسوغ الاخذبه وبناء علیٰ ذلك یجب القول بان الله تعالیٰ متصف بالعلو علیٰ خلقه والاستواء علیٰ عرشه وان الید

(۱) ایضاً ص ۹۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

والرجل والقدم والعين والاعين والنزول الىٰ السماء الدنيا وغير ذلك مماوردت به نصوص الكتاب والسنة الصحيحة كل ذلك من صفاته تعالىٰ علىٰ الوجه الذى يليق بذاته ويستحيل ان يشبه فى شىء من ذلك شيئا او احدا من خلقه تعالىٰ عن ذلك علوا كبيرا"(۱)

عبارت تو آسان ہے۔ احباب خط کشیدہ الفاظ کو زیر غور و فکر رکھیں۔ جس کا مطلب ہے کہ مذہب خلف جو تاویل ہے۔ اس کو کلی طور پر رد کریں، کیونکہ وہ بدعت ہے۔ جس سے اخذ کرنا جائز نہیں ہے۔

## صحت تاویل پر احادیث:

رہ گئی حضرت کی یہ بات کہ "حالانکہ اھل حق کے پاس ان کے مسلک کی صحت کے لیے احادیث بھی ہیں اور قواعد شرعیہ بھی" تو یہ محض دعویٰ ہے جس کے اثبات کے لیے کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ کسی صحیح السند اور صریح الدلالت نص میں تاویل کی بات وارد نہیں ہے۔ اس جھوٹ کی تردید کے لیے یہ بات کافی ہے کہ اساطین اشاعرہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ نبی علیہ السلام اور صحابہ کرام سے تاویل کے واجب ہونے کی بات وارد نہیں ہے۔ یہاں "واجب" ہونے سے کوئی جھمی مغالطہ پیدا نہ کرے کیونکہ جھمیہ کے نزدیک صفات خبریہ کا اصل مصداق انسانی خصائص و مزایا ہے۔ تو اگر وہ تاویل کو واجب قرار نہیں دیں گے، تو پھر مطلب یہ ہوگا کہ مثلاً "ید، عین، وجہ" سے انسانی اعضاء کا مفہوم لیکر انہیں خدا کی طرف سپرد کریں گے اور مفوضہ بنیں گے۔ اور پھر اللہ تعالیٰ نے گویا اپنے لیے انسانی اعضاء ثابت کیے ہیں، لہٰذا تاویل کو واجب قرار دینا ان کے فاسد مذہب کی بنیادی ضرورت ہے۔ جس سے ان کے لیے کوئی مفر نہیں ہے۔

امام الحرمین رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

" وكنت اخاف من اطلاق القول باثبات العلو والاستواء والنزول مخافة الحصر والتشبيه ومع ذلك فاذا طالعت النصوص الواردة فى كتاب و سنة رسوله عليه الصلوٰة والسلام اجدها نصوصا تشير الى حقائق هذه المعانى وأجد الرسول علیہ السلام والصلاة قد صرح بها مخبرا عن ربه واصفاله بها واعلم بالاضطرار انه كان يحضر فى مجلسه الشريف والعالم والجاهل والذكى والبليد والاعرابى والجافى ثم لا اجد شيئا يعقب تلك النصوص التى كان يصف ربه بها لانصا ولا ظاهر امما يصرفها

(۱) تسہیل العقائد ص۱۱۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



عن حقائقها ويؤولها كما تأولها هولاء مشايخي الكرام الفقهاء المتكلمون ............ولم اجد عنه ﷺ انه كان يحذر الناس من الايمان بمايظهر من كلامه فى صفته لربه من معانى آخر باطنة غير ما يظهر من مدلولها مثل الفوقية القهرية ويد النعمة والقدرة وغير ذلك "(۱)

درج بالا عبارت سے یہ بات واضح ہے کہ نبی ﷺ نے کوئی ایسی بات نہیں فرمائی ہے جو ان صفات کو اپنے حقائق سے پھیر دیں نہ نصاً ایسی بات فرمائی ہے اور نہ ظاہراً اور نہ لوگوں کو ان کے ظاہر پر ایمان رکھنے سے ڈراتے تھے۔ حالانکہ ان کی مجلس میں شریف و وضیع، ذکی و بلید سب طرح کے لوگ حاضر رہتے تھے۔ ایسی ہی بات حافظ ابن حجرؒ نے بھی فرمائی ہے کہ

"لم ينقل عن النبى عليه الصلاة والسلام ولا عن أحد من اصحابه من طريق صحيح التصريح بوجوب تاويل شيء من ذلك ولا المنع من ذكره ومن المحال ان يأمر الله نبيه بتبليغ ما انزل اليه من ربه وينزل عليه "اليوم اكملت لكم دينكم" ثم يترك هذا الباب فلا يميز مايجوز نسبته اليه مما لا يجوز مع حضه علىٰ التبليغ عنه "(۲)

ان اقوال سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ "تاویل" کے بارے میں احادیث کی موجودگی کی بات کرنا صراحتاً خلاف واقعہ ہے۔ جس کا ثبوت فراہم کرنا مدعی پر لازم ہے۔ بلکہ بعض محققین نے تو لکھا ہے کہ تفویض اور تاویل ایک ہی مذہب ہے، دو نہیں ہے۔ شیخ مقبلیؒ رقمطراز ہیں کہ

"المذهب الثالث من يقول ليس المراد هو ظاهر العبارة بحسب مايفهم من اللغة لكنا جهلنا المعنیٰ المراد فنمسك عن الفحص عنه كما امسك السلف وهذا المذهب فى الحقيقة هو الاول اى الثانى وانكان اسلم من الذى قبله باعتبار سهل فهو هو بمذهب ثالث لان صاحبه انماسكت عن التعيين وقد حكم بالتاويل فى الجملة فهو متاول لا مسلم "(۳)

تقریباً یہی بات ہم نے پیچھے شیخ نوویؒ اور ملا علی قاریؒ سے نقل کی ہے، گویا جہمی حضرات "تلبیس" کی خاطر اسے دو مذہب قرار دینے پر مصر ہیں۔ ورنہ حقیقت میں یہ بقول بعض اکابر کے نزدیک "خیط سحارۃ"

(۱) الصفات الالٰھیۃ ص ۱۱۱، محاسن التاویل ص ۶۰۱، ج ۲۔ (۲) فتح الباری ص ۳۸۱، ج ۱۳۔

(۳) العلم الشامخ ص ۳۹۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ہے۔جس میں بہت سارے رنگ دکھائے جاتے ہیں۔

جناب سلیم اللہ صاحب نے جو یہ لکھا ہے کہ ''گزشتہ صفحات میں ان کا ذکر کیا گیا ہے'' تو عرض ہے کہ احباب نے ہماری تنقید بھی ساتھ ملاحظہ کی ہوگی کہ ان روایات اور ان سے استدلال کی کیا حیثیت ہے اور ان مذعوم شرعی قواعد کا دین الٰہی میں کیا مقام ہے؟ اصل بات یہ ہے کہ دین خدا میں ان مذعوم قواعد کی کوئی حیثیت ہو نہیں ہو سکتی ، بلکہ باقی چیزوں میں بھی نہیں..... کیونکہ

طومار قلم سیف صف اهل زوال است　　در دین خدا رومی و رازی بچه آرزند؟

## شہ پارۂ جناب تھانوی:

جناب عالی نے چوتھی غلطی یہ متعین کی ہے کہ

''یہ تفسیر (استواء) بالاستقرار کو تو سلف کے مسلک پر سمجھتے ہیں اور دوسری تفاسیر لغویہ کو تاویل خلف سمجھتے ہیں۔ حالانکہ سب کا مساوی ہونا اوپر ظاہر ہو چکا ہے۔''(۱)

ہم کہتے ہیں کہ یہ ہمارے اکابر پر صریح تہمت ہے کہ وہ صرف ''استقرار'' کو سلف کا مسلک سمجھتے ہیں۔ ہم اگر چہ پیچھے اس حوالے سے چند عبارتیں لکھ چکے ہیں۔ مگر یہاں پھر چند عبارتیں ملاحظہ ہوں تاکہ اس افتراء کی حقیقت معلوم ہو جائے۔

پہلے شیخ عبدالرحمٰن سعدیؒ کی عبارت ملاحظہ ہو، کچھ حصہ اس کا پہلے مذکور ہوا ہے۔

"نثبت انه استوىٰ علىٰ عرشه استواء يليق بجلاله سواء فسر ذلك بالارتفاع او بعلوه علىٰ عرشه او بالاستقرار او بالجلوس فهذه التفاسير واردة عن السلف فنثبت لله علىٰ وجه لايماثله ولا يشابهه فيها أحد ولا محذور فيها اذا قرنّا بهذا الاثبات نفي مماثلة المخلوقات"(۲)

ہم اللہ تعالیٰ کے لیے استواء علی العرش اس طرح سے ثابت کرتے ہیں جیسا کہ اس کے جلال کے لائق ہے ، برابر ہے۔ اس کی تفسیر ارتفاع سے ہو جائے ، یا عرش پر اس کی بلندی سے ، یا پھر استقرار سے یا جلوس اور بیٹھنے سے ، یہ (چاروں) تفسیریں ، سلف سے وارد ہیں۔ ہم اس کو اللہ تعالیٰ کے لیے اس طریقے پر ثابت کرتے ہیں کہ وہ نہ کسی مخلوق کے (استواء سے) مماثل ہے اور نہ اس سے مشابہ اور اس میں کوئی مضائقہ بھی نہیں ہے۔ جب ہم اس اثبات کو مماثلت مخلوق کی نفی کے ساتھ متصل اور پیوست کر لیں۔

حافظ ابن القیمؒ نے فرمایا کہ سلف سے ''استواء'' کی توضیح میں چار الفاظ وارد ہیں: استقرار، علو، ارتفاع

(۱) کشف البیان، ص ۱۸۰، ج ۱۔　　(۲) الاجوبۃ ~~السعدیۃ~~ ص ۱۲۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



اور صعود

ولهم عبارات عليها اربع قد حصلت للفارس الطعان

وهى استقر وقد علا وكذالك ارتفع الذى مافيه من نكران

وكذالك قد صعد الذى هو رابع ابو عبيدة صاحب الشيبانى (۱)

یعنی صعود کا قول ابو عبیدہؒ نے اختیار کیا ہے۔ انہی کے بارے میں کہتے ہیں:

يختار هذا القول فى تفسيره ادرى من الجهمى بالقرآن(۲)

ان اشعار کی تشریح میں محقق خلیل ہراس نے لکھا ہے کہ

"كذالك يحكى المؤلف عن الكلبى صاحب التفسير المشهور وعن الحسن البصرى سيد التابعين الذى عاصر كثيرا من الصحابة وأخذ عنهم كان موضع ثقة جميع الائمة والمحدثين ان عباراتهم فى تفسير الاستواء لم تخرج عن هذة الالفاظ الاربعة وهى استقر وعلا وارتفع وصعد وقد اختار ابو عبيدة صاحب الامام احمد بن حنبل فى تفسير الاستواء هنا بالمعنىٰ الرابع وهو صعد ولا شك انه أهدىٰ واعلم من هولاء الجهمية بمعانى القرآن "(۳)

ان اقوال سے یہ بات شمس رابعۃ النہار کی طرح ثابت ہوگئی ہے کہ ہمارے اکابر نے صرف استقرار کے مفہوم پر انحصار نہیں کیا ہے بلکہ وہ اس کے تین اور مفہوم بھی بیان کرتے ہیں۔ اگرچہ ان چاروں معانی سے اللہ تعالیٰ کی فوقیت ثابت ہوتی ہے جو جہمیہ کو کسی طرح منظور نہیں ہے۔ ہمارے بعض شیوخ اکرام نے اس بنا پر لکھا ہے کہ علو، ارتفاع اور صعود کا ایک ہی معنیٰ ہے۔ البتہ استقرار کا ان سے ذرا مختلف معنیٰ ہے۔

"وقد ورد عن السلف فى تفسيره اربعة معانى الاول علا والثانى ارتفع والثالث صعد والرابع استقر لكن علا وارتفع وصعد معناها واحد واما استقر فهو يختلف عنها"(٤)

یہ تو اس تہمت کی وضاحت ہوگئی، جو ہم پر جناب تھانویؒ نے وارد کی تھی ممکن ہے جناب کی مراد ''دوسری تفاسیر لغویہ'' سے استیلاء ہو، اگر مراد یہ ہو تو ہم عرض کریں گے کہ یہ مفہوم اہل لغت سے قطعاً ثابت

(۱) شرح النونیہ ص ۲۰۱، ج ۲ للسعدیؒ۔ (۲) ایضاً۔

(۳) ایضاً۔ (۴) شرح الواسطیہ ص ۲۰۲، ج ۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



نہیں ہے۔ یہ متاخر جہمیوں کی تعبیر ہے۔ اس بارے میں ہم نے پہلے ائمہ لغات کے اقوال پیش کیے ہیں۔ اس لیے دوبارہ اعادہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ صرف ابن القیم کے یہ اشعار پیش خدمت ہیں

والاشعری یقول تفسیر استویٰ بحقیقة استولیٰ من البهتان

هو قول اهل الاعتزال وقول أتباع لجهم وهوذوبطلان

فی کتبه قد قال ذا من موجز وابانة ومقالة ببیان(۱)

یعنی ابوالحسن اشعریؒ نے اپنی تین کتابوں میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ استواء کی تفسیر استیلاء سے کرنا معتزلہ اور جہمیوں کا مسئلہ ہے۔ اھل لغت نے یہ تفسیر نہیں کی ہے۔

شیخ ابن عثیمینؒ نے بھی لکھا ہے

"وفسره اهل التعطیل بان المراد به الاستیلاء وقالوا معنیٰ "ثم استویٰ علیٰ العرش"(۲) یعنی ثم استولیٰ علیه واستدلوالتحریفهم هذا بدلیل موجب وبدلیل سالب اما الدلیل الموجب فقالوا انا نستدل بقول الشاعر

قدا ستویٰ بشر علیٰ العراق من غیر سیف ودم مهراق

اما الدلیل السلبی فقالوا لو اثبتنا ان الله عزوجل مستو علی عرشه بالمعنی الذی تقولون هو العلو والاستقرار لزم من ذلك ان یکون محتاجا الی العرش وهذا مستحیل "(۳)

یعنی معطل لوگوں نے کہا ہے کہ استواء سے مراد استیلاء اور غلبہ ہے۔ وہ آیت استواء کا ترجمہ یہ کرتے ہیں "پھر اس نے عرش پر غلبہ حاصل کیا" انہوں نے اپنی اس تحریف کے لیے ایجابی اور سلبی دلیل سے کام لیا ہے۔ ایجابی دلیل تو ان کا وہ شعر ہے جو اوپر موجود ہے کہ بشر نے عراق پر بغیر تلوار چلائے اور بغیر خون بہائے کے غلبہ پالیا۔ ......... اور سلبی دلیل ان کی یہ ہے کہ اگر ہم یہ بات ثابت کرلیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر مستوی ہے۔ اس معنی کے ساتھ جس کے تم مقر ہو، یعنی علو واستقرار تو اس سے لازم آجائے گا کہ وہ عرش کے محتاج ہیں اور یہ مستحیل ہے۔ استحالہ لازم استحالہ ملزوم ہے۔ پھر اس کے بہت سارے جوابات دیئے ہیں۔ ایک دو عبارتیں ملاحظہ فرمالیں:

(۱) شرح النونیه ص۲۰۳، ج۲۔ (۲) الاعراف:۵۴۔

(۳) شرح الواسطیه ص۳۱۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"واما استدلالهم بالبيت فنقول(۱) اثبتوا لنا هذا البيت وثقة رجاله ولن يجدوا الى ذلك سبيلا (۲)من هذا القائل ؟افلا يمكن ان يكون قاله بعد تغيير اللسان ؟لان كل قول يستدل به علىٰ اللغة العربية بعد تغيير اللغة فانه ليس بدليل لان العربية تتغير حين اتسعت الفتوح ودخل العجم مع العرب فاختلف اللسان وهذا فيه احتمال انه بعد تغير اللسان (۳)ان تفسيركم "استوىٰ بشر علىٰ العراق" باستولىٰ تفسير تعضدة القرينة لانه من المتعذر ان بشرا يصعد فوق العراق فيستوى عليه كما يستوى علىٰ السرير او علىٰ الدابة فلهذا لجأ الى تفسيره باستولىٰ هذا نقوله من باب التنزل والا فعندنا فى هذا جواب آخر ان نقول الاستواء فى البيت بمعنى العلو لان العلونوعان (۱)علو حسى كاستواء نا على السرير وعلو معنوى يعنى السيطرة والغلبة فيكون معنىٰ "استوىٰ بشر علىٰ العراق" يعنى علا علو غلبة وقهر"(۱)

حاصل اس جواب کا یہ ہے کہ یہ شعر سند نہیں ہے۔ ورنہ اس کے سند کو کوئی شخص بیان کرے پھر اس کا قائل معلوم نہیں ہے۔ شاید اس نے زبان کی تغییر کے بعد کہا ہو، اگر ایسا ہے تو پھر یہ حجت نہیں ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ یہاں استویٰ سے استیلاء کے معنی کو مراد لینا قرینہ کی بنا پر درست ہے۔ کیونکہ "عراق" پر حسی استواء ممکن نہیں ہے کہ اس کے مختلف احیاز ہیں، کوئی تخت و سریر کی طرح کی چیز تو نہیں ہے۔ لہٰذا یہاں استیلاء کا معنی ہی درست ہے۔ یہ ہم بر سبیل تنزل کہہ رہے ہیں ورنہ ہمارے پاس اور جواب ہے اور وہ یہ کہ استواء اس شعر میں بمعنی علو ہے اور علو کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک علوئے حسی جیسے ہم تخت اور چارپائی پر بیٹھتے ہیں (۲) دوسرا علوئے معنوی جو بمعنی قہر و غلبہ ہوتا ہے۔ تو درج بالا شعر میں استویٰ بمعنی غلبہ یعنی علوئے معنوی کے مفہوم میں ہے۔

استیلاء کے مفہوم پر دیگر لوگوں نے بھی تنقید کی ہے۔ مثلاً خطیب شربینی نے لکھا ہے کہ

"وبعضهم يقول استوى بمعنى استولى ويحتج بقول الشاعر۔

قد استوىٰ بشر علىٰ العراق　　من غير سيف ودم مهراق

وقال آخر

---

(۱) شرح الواسطیہ ص ۲۲۸

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com



هما استويا فضلهما جميعا  على العرش الملوك بغير زور

وهذا منكر عند أهل اللغة قال ابن الاعرابي لايعرف استولى فلان على كذا الا اذا كان بعيدا منه غير متمكن منه ثم تمكن منه والله تعالى لم يزل مستوليا على الاشياء والبيتان قال ابن فارس اللغوي لا يعرف قائيلها ولو صحالا حجة فيهما لما بينا من استيلاء من لم يكن مستوليا نعوذ بالله من تعطيل الملحدة وتشبيه المجسمة "(۱)

بعض لوگ استویٰ کو استیلاء کے مفہوم میں لیتے ہیں اور پھر ان اوپر درج اشعار سے اس مفہوم کے لیے استدلال کرتے ہیں۔ مگر یہ مفہوم اھل لغت کے ہاں منکر ہے۔ ابن الاعرابی کا قول ہے کہ استولی فلان علی کذا کا جملہ تب کہا جاتا ہے۔ کہ جب آدمی اس سے بعید ہو، اس پر قادر نہ ہو، پھر اس پر قدرت حاصل کرے۔ لیکن اللہ تعالیٰ تو اشیاء پر ازل سے غالب ہے۔ ان اوپر درج دو اشعار کے بارے میں ابن فارس لغوی نے کہا ہے کہ ان کا قائل معلوم نہیں ہے اور بالفرض اگر ثابت بھی ہو جائے تو ان میں کوئی حجت موجود نہیں ہے کیونکہ ہم نے وضاحت کی ہے کہ استیلاء اس ذات کا ہوتا ہے، جو پہلے اس پر غالب نہ ہو، ہم اللہ تعالیٰ کی پناہ ملحدین کی تعطیل سے اور مجسمہ کی تشبیہ سے چاہتے ہیں۔ ہم نے پیچھے خلیلؒ کا قول بھی نقل کیا ہے۔ تو یہ تین ائمہ لغت ہو گئے جو استیلاء کی تعبیر پر نقد کرتے ہیں۔

باقی رہا دوسرا اعتراض کہ استواء کے تسلیم کرنے سے احتیاج لازم آتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس لازم کا اللہ تعالیٰ کو پتہ تھا یا نہیں؟ اگر تھا، تو پھر کیسے انہوں نے اس کا اپنے لیے اثبات کیا ہے؟ اور اللہ و رسول تو اپنے کلام کے لازم سے بے خبر نہیں ہو سکتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ مفہوم استواء بمعنی علو سے قطعاً لازم نہیں آتا ہے۔

## شہ پارہ جناب سلیم:

جناب سلیم اللہ صاحب نے آگے ایک عنوان بنام ''صفات متشابھات اور فرقہ مجسمہ کا موقف'' قائم کیا ہے جس سے یہ تاثر قائم کرنے کی کوشش کی ہے کہ فرقہ مجسمہ موجود ہے، حالانکہ اس وقت روئے زمین پر ایسا کوئی فرقہ موجود نہیں ہے جو اللہ تعالیٰ کو جسم قرار دیتا ہو، اس عنوان سے پھر اس صاحب کا کیا غرض ہے؟ غرض اس کا یہی ہے کہ سلفی لوگ مجسم ہیں۔ کرامیہ کے بارے میں اگر چہ یہ بات مشہور ہے مگر وہ ''جسم'' کو قائم بالذات کے معنیٰ میں لیتے ہیں۔ جیسا کہ پہلے بحث ہو چکی ہے۔ ذرا جناب کی عبارت ملاحظہ ہو:

(۱) السراج المنیر ص ۲۰۴، ج ۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



''فرقہ مجسمہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی ذات مبارکہ جسمانیت سے متصف ہے۔ فرقہ مجسمہ کی عقلی دلیل تو یہ ہے کہ جب بھی دو موجود فرض کیے جائیں تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہو سکتے۔ یا تو دونوں باہم متصل اور ملے ہوئے ہوں گے۔ اس اتصال اور ملاپ کی بھی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ دونوں کے حدود و اطراف آپس میں ملتے ہوں یا یہ کہ دونوں آپس میں تداخل اور حلول کیے ہوں یا دونوں ایک دوسرے سے منفصل اور جدا ہوں گے اور جہت میں ایک دوسرے کے مخالف سمت میں ہوں گے۔ اب ہمارے سامنے دو موجود ہیں۔ ایک عالم، دوسرا ذات باری تعالیٰ ان دونوں میں مذکورہ بالا دو احتمال ہیں۔ پہلا احتمال اس لیے باطل ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ عالم میں حلول کیے ہوئے ہیں۔ نہ عالم اللہ تعالیٰ میں حلول کیے ہوئے ہیں کیونکہ حال اور محل ہمیشہ ایک دوسرے کے محتاج ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات کسی چیز کا احتیاج نہیں رکھتی۔ لہٰذا دوسری صورت ہی متعین ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم سے جدا اور منفصل ہے اور اس کی جہت مخالف میں ہے اور جو چیز جہت میں ہوتی ہے وہ متحیز ہوتی ہے اور متحیز (شے) جسم ہوتا ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ جسم ہے۔''(۱)

مولوی جی نے یہ بات جناب رازیؒ کی کتاب سے لی ہے۔ ہم وہ اصل عبارت پیش کریں گے، مگر اس سے پہلے یہ بات دیکھ لیں جس کو جناب عالی نے مخفی رکھا ہے کہ

"وذلك لان خصومنا فی هذا الباب اما الكرامية واما الحنابلة "(۲)

یعنی ہمارے مقابل اس باب میں یا تو کرامیہ میں یا پھر حنابلہ ہیں۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ جناب رازیؒ نے یہ دلیل ان لوگوں کی نقل کی ہے۔ انہیں لوگوں کو وہ اہل تشبیہ قرار دیتے ہیں مگر جناب سلیم اللہ نے اسے ''فرقہ مجسمہ'' قرار دیا ہے۔ اب اصل عبارت ملاحظہ ہو۔ رازیؒ لکھتے ہیں:

"ان اهل التشبيه قالو العالم والبارى موجود ان وكل موجودين فاما ان يكون أحدهما حالا فی الآخر اومباننا عنه قالوا والقول بوجوب هذا الحصر معلوم بالضرورة قالوا والقول بالحلول محال فتعين كونه مباننا للعالم بالجهة فبهذا الطريق اجتمعوا بكونه تعالىٰ مختصا بالحيز والجهة"(۳)

اس عبارت سے یہ بات تو صراحتاً معلوم ہو گئی کہ جناب سلیم اللہ نے اس کا لفظی ترجمہ پیش کیا ہے۔ مگر

(۱) کشف البیان، ص ۱۸۰، ج ۱۔ (۲) اساس التقدیس ص ۱۸۔

(۳) ایضاً ص ۱۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



یہ بات چھپالی ہے کہ رازیؒ نے ان کی طرف اختصاص بالجہت کی نسبت کی ہے۔ ان کی عبارت ملاحظہ ہو،

"فنقول حاصل هذا الكلام ان المشبهة زعمت ان مباثنة البارى تعالىٰ عن العالم لا يعقل حصولها الا بالجهة وانتخبوا منه كون الالهٰ فى الجهة " آگے پھر لکھا ہے کہ

"والدهرية يلزم عليهم مذهب المشبهة وهو مباثنة البارى عن العالم بالجهة"(۱)

مگر جناب نے اسے "جسمیت" کے اثبات کا قاعدہ بنا دیا ہے اگر ایسا ہے تو پھر پہلے یہ بات ثابت کرنی چاہیے تھی کہ حنابلہ اور کرامیہ اللہ تعالیٰ کو مخلوق کی طرح "جسم" قرار دیتے ہیں۔ یہ بات ان دو گروہوں سے کوئی مائی کا لعل ثابت نہیں کر سکتا۔ کرامیہ اگر چہ "جسم" کا اطلاق ان پر کرتے ہیں۔ مگر وہ قائم بالذات کے مفہوم میں ہے۔ اس طرح کا جسمیت وہ اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت نہیں کرتے ہیں جیسا کہ مخلوق کے لیے ثابت ہے۔ اسی لیے اشاعرہ کے اساطین نے اسے صرف اس بنا پر رد کر دیا کہ شرع میں اس کا ورود نہیں ہوا ہے اور مرکب و متحیز کے مفہوم میں وہ متبادر ہے۔

"واما اذا اريد بهما القائم بذاته والموجود لا فى موضوع فانما يمتنع اطلاقها علىٰ الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذالك مع تبادر الفهم الى المركب والمتحيز "(۲)

مگر پتہ نہیں کہ جناب سلیم اللہ نے انہیں کیسے مجسمہ قرار دیا ہے؟ زیادہ سے زیادہ یہی ہونا چاہیے تھا کہ انہیں بدعت لفظی کے مرتکب قرار دیتے۔ بعض خبیث اور گمراہ قسم کے محشیوں نے تو ظلم کی انتہا کر دی ہے کہ لکھا ہے

"جوز اليهود والحنابلة اطلاق الجسم عليه تعالىٰ بمعنى المتركب والمتبعض وهم مخطئون لفظا ومعنى "(۳)

یہ ظالم خبیث شیخ رمضان آفندی ہے۔ حالانکہ یہ صریح تہمت ہے اس ظالم کو یہ توفیق بھی نہیں ہو سکی کہ ذرا حنابلہ کی کتابیں ایک نظر دیکھ لیتے مگر ان لوگوں کو اس بات کی کوئی ضرورت محسوس نہیں ہوتی کہ وہ اپنے مخالفین کے اصل موقف کو معلوم کریں بلکہ وہ اپنے مخالف کا مصنوعی موقف بناتے ہیں پھر اس پر حملہ آور

(۱) ایضا ص ۱۹۔ (۲) شرح العقائد ص ۱۱۹۔
(۳) ایضا ص ۱۱۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ہوتے ہیں تا کہ لوگ اسے مرد میدان اور شیران غاب کا لقب دیں۔

## جہمیوں کی نامردی:

ہم رمضان آفندی کا جواب دیں گے ان شاء اللہ تعالیٰ مگر اس سے پہلے مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ کا ایک تبصرہ ملاحظہ ہو جو انہوں نے غلام احمد پرویز پر کیا ہے اس آئینے میں جہمیوں کا چہرہ بھی صاف صاف نظر آجائے گا۔ مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ کی خدمت میں ان کے بعض ارادت مندوں کی طرف سے یہ درخواست کی گئی کہ آپ ان جھوٹے اور دروغ گو لوگوں کا تعاقب فرمائیں۔ لیکن انہوں نے اس درخواست کے جواب میں ایسی ایمان افروز بات کہی جو دین کے خادموں کے لیے ہمیشہ چراغ راہ رہے گی، انہوں نے فرمایا

''ہم توقع رکھتے ہیں کہ ان (پرویز) کے حملوں پر ہمارے توجہ نہ کرنے کی وجہ، ہر معقول آدمی جو طلوع اسلام اور ترجمان القرآن دونوں کو پڑھتا ہے خود سمجھ لے گا لیکن آپ کے اس خط سے معلوم ہوا کہ شاید بعض لوگوں کے لیے اس سلسلے میں ہماری طرف سے کچھ تصریح کی ضرورت بھی ہے۔ لہٰذا یہاں دو اصولی باتیں عرض کی جاتی ہیں۔ جس سے آپ کو نہ صرف طلوع اسلام کے معاملے میں بلکہ ان بہت سے دوسرے لوگوں کے معاملہ میں بھی، ہمارے سکوت کی وجہ معلوم ہو جائے گی، جو اخبارات، رسائل، پمفلٹوں میں ہم پر آئے دن حملے کرتے رہتے ہیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ جو لوگ کسی شخص کی عبارات کو توڑ مروڑ کر اور ان کے ساتھ کچھ اپنی من گھڑت باتیں ملا کر پہلے اس کی ایک غلط پوزیشن بناتے ہیں اور پھر خود اپنی بنائی ہوئی اس پوزیشن پر حملہ کرتے ہیں ان کی اس حرکت سے صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ وہ تین قسم کی کمزوریوں میں مبتلا ہے (۱) ایک یہ کہ وہ اخلاق و ذہن کے اعتبار سے نامرد ہیں ان میں یہ جرأت نہیں کہ آدمی کی اصلی پوزیشن پر حملہ کر سکیں۔ اس لیے پہلے وہ اس کی ایک کمزور پوزیشن بنانے کی کوشش کرتے ہیں جس پر حملہ کرنا آسان ہو، پھر بہادروں کی سی شان کے ساتھ اس پر دھاوا بول دیتے ہیں۔ (۲) دوسرے یہ کہ وہ بے حیا ہیں انہیں اس کی کچھ پروا نہیں کہ جن لوگوں کو اس شخص کی اصل پوزیشن معلوم ہوگی وہ ان کی اس کاریگری کے متعلق کیا رائے قائم کریں گے۔ ان کی نگاہ میں بس کامیابی یہ ہے کہ کچھ ناواقف لوگوں کو وہ غلط فہمی میں مبتلا کر دیں۔ (۳) تیسرے یہ کہ وہ خدا کے خوف اور آخرت کی جواب دہی کے احساس سے بالکل فارغ ہیں۔ ان کے لیے جو کچھ ہے بس پبلک ہے۔ جسے دھوکہ دیکر اگر وہ کوئی کام نکال لے گئے، تو گویا انہیں فلاح حاصل ہوگئی اوپر کوئی عالم الغیب اگر جانتا ہے کہ انہوں نے کن افتراء پردازیوں سے کوئی کام نکالا ہے تو جانا کرے۔ یہ نامردی، یہ بے حیائی اور نا خدا ترسی جن لوگوں کے طرز عمل میں صاف

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com


جھلک رہی ہو، ان کو اپنا مد مقابل بنانے کے لیے ہم کسی طرح تیار نہیں ہیں۔ وہ اگر اپنی ساری عمر بھی ہم پر حملے کرنے میں کھپا دیں تو شوق سے کھپاتے رہیں۔ ہم کبھی ان کا جواب نہ دیں گے۔"(۱)

مگر ہمیں مولانا ابو الاعلیٰ مودودیؒ کے آخری جملوں سے اتفاق نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ان "نامردوں" کے حملے صرف ہماری ذات تک محدود رہتے تب تو بات درست ہے لیکن اگر وہ ان خیانتوں سے صرف ہمیں اور ہمارے اکابر کو مجروح نہیں کرتے، بلکہ دین الٰہی کا نقشہ بگاڑتے ہیں اور اس کا راستہ روکتے ہیں۔ تب اس پر خاموشی اختیار کرنا قطعاً درست نہیں ہے بلکہ یہ بھی دین کا ایک اہم شعبہ ہے کہ کاذب، خائن اور بدعتی لوگوں کے چہروں سے دین کے وہ نقاب اتارے دیئے جائیں، جو انہوں نے عزت کمانے اور لوگوں کے راہنما بننے کے لیے اپنے اوپر ڈال دیئے ہیں۔

من الدین کشف العیب عن کل کاذب وعن کل بدعی انی بالمصائب
ولولا رجال مؤمنون لهدمت صوامع دین الله عن کل جانب

اس لیے یہ ضروری ہے کہ ان کا پردہ فاش کیا جائے، انہی کے بارے میں شیخ احمد سرہندیؒ نے لکھا ہے کہ

"فالعلماء الذین هم مبتلون بهذا البلاء وما سورون فی اسر محبة الدنیا فهم من علماء الدنیا وهم علماء السوء وشرار الناس و لصوص الدین والحال انهم یعتقدون انفسهم مقتدابهم فی الدین وافضل الخلائق اجمعین ویحسبون انهم علیٰ شیء الا انهم هم الکاذبون"(۲)

جو علماء اس اس مصیبت میں گرفتار ہیں اور محبت دنیا کے قید میں قیدی ہیں، یہ علماء دنیا ہیں اور علماء سو ہیں۔ لوگوں میں سب سے بدترین ہیں یہ درحقیقت دین کے چور ہیں۔ اور حال یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو دین اور اھل دین کا مقتدا سمجھتے ہیں اور اپنے کو افضل الخلائق گمان کرتے ہیں۔ ان کا خیال یہ ہے کہ وہ دین پر قائم ہیں مگر حقیقت میں جھوٹے ہیں۔

## کشف التباس آفندی:

حنابلہ میں تین اکابر، ابن حامدؒ، قاضی ابو یعلیٰؒ، اور ابو الحسن زاغونیؒ بہت بدنام کیے گئے ہیں۔ ہم ان میں سے دو کے اقوال پیش کرتے ہیں۔ ابن حامدؒ کی کوئی کتاب ہمارے پاس موجود نہیں ہے۔ قاضی ابو یعلیٰؒ فرماتے ہیں:

"فان قیل فصفوه بالجسم لاکاالاجسام قیل لا نصفه بذلک لان الشرع

(۱) پرویز اپنے الفاظ کے آئینے میں، ص ۳۸۷۔ (۲) المکتوبات الربانیة، ص ۱۰۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



لم یرد بذلك وهذا كما وصفته انت بان له نفسا وحياة ولا تصفه بانه جسم وكذالك نصفه بانه ذات و شیء ولا نصفه بانه جسد"(۱)

اگر کوئی کہے کہ اس کو جسم سے موصوف کر لو، مگر اس طرح کہ دوسرے اجسام کی طرح نہ ہو، تو جواب یہ ہے کہ ہم اس کو ''جسم'' سے موصوف نہیں قرار دیتے، کیونکہ شرع اس بارے میں وارد نہیں ہے یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ تم اللہ تعالیٰ کو اس بات سے موصوف قرار دیتے ہیں کہ اس کے لیے نفس اور حیات ہیں۔ مگر پھر بھی تم اسے جسم سے موصوف نہیں قرار دیتے، اسی طرح ہم اس کو ذات اور شیئیت سے متصف قرار دیتے ہیں، مگر اس کو ''جسم'' نہیں قرار دیتے ہیں۔

ایک دوسری جگہ ابعاض و جوارح کی نفی میں لکھتے ہیں کہ

"الثانی اننا لا نطلقها علیٰ وجه الجوارح والابعاض وتغير الاحوال وانما نطلقها كما نطلق غير ها من الصفات من الذات والنفس والوجه واليدين والعين وغير ذلك "(۲)

دوسری بات یہ ہے کہ ہم صورت کا اطلاق بطور ابعاض و جوارح ان پر نہیں کرتے اور نہ ہی تغیر احوال کے طریقے پر، ہم اس کا اطلاق اس طرح ان پر کرتے ہیں جیسے باقی صفات کا کرتے ہیں مثلاً ذات، نفس، وجہ، یدین، عین وغیرہ کا۔ ان اقوال سے رمضان آفندی کی تہمت کی حقیقت معلوم ہو گئی۔ اب ابو الحسن زاغونیؒ کی عبارت پیش خدمت ہے۔ ''وجہ'' پر بحث کے دوران انہوں نے لکھا کہ

"واما قولهم ان ذلك يوجب اثبات الجوارح والاعضاء فليس بصحيح من جهة ان الصفة فی حق الحيوان المحدث انما سميت جارحة من جهة انه يكتسب بها مالولا ثبوتها له لعدم الاكتساب له مع كونه محتاجا اليه ولهذا سميت الحيوانات المصيودة كسباع الطير والبهائم جوارح لانها تكسب الصيود الباری مستغن عن الاكتساب فلا يتصور استحقاقه لتسمية جارحة مع عدم السبب الموجب اما تسمية الاعضاء فانها تثبت فی حق الحيوان المحدث لما تعينت له من الصفات الزائدة علیٰ تسمية الذات لان العضو عبارة عن الجزء ولهذا نقول عضيت المال ای جزأته

(۱) ابطال التاویلات، ص۸۳، ج۱۔

(۲) ایضاً، ص۱۴۶، ج۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



وقسمته ومنه قوله تعالیٰ "الذین جعلو االقرآن عضین "(۱) ای قسموه فامنوا ببعضه وکفروا ببعضه واذا کان العضو انما هو ماخوذ من هذا فالباری لیس بذی اجزاء یدخلها الجمع وتقبل التفرقة والتجزئة فامتنع ان یستحق ما سمیٰ عضوا واذا ارتفع هذا بقی انه تعالیٰ ذات لا تشبه الذوات"(۲)

اس طویل عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ ''ان لوگوں کا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ ''وجہ'' کا اثبات اللہ تعالیٰ کے لیے جوارح واعضاء کا اثبات کرے گا کیونکہ حیوان مخلوق کی صفت کو جارحہ اس بنا پر کہتے ہیں کہ وہ اس کے ساتھ کسب کرتا ہے، اگر اس کا یہ جارحہ نہ ہو، تو وہ محتاج ہونے کے باوجود کسب نہ کرسکے۔ اس لیے شکاری حیوانات کو جوارح کا نام دیا گیا ہے، کیونکہ وہ شکار کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ اکتساب سے مستغنی ہے، اس لیے وہ اس تسمیہ کا مستحق نہیں ہے اسی طرح ''عضو'' کا لفظ ''جزو'' سے عبارت ہے۔ حیوان کے حق میں یہ صفت زائد پر بولا جاتا ہے، ''عضیت المال'' کا مطلب ہوتا ہے۔ میں نے اس کو جز جز اور تقسیم کیا اسی سے تو پھر قرآن کی آیت الذین جعلو االقرآن عضین ہے۔ یعنی انہوں نے قرآن کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا، کہ بعض پر ایمان لائے اور بعض کا کفر کیا، جب ''عضو'' اس مفہوم سے ماخوذ ہے تو اللہ تعالیٰ تو ذی اجزاء نہیں کہ وہ جمع اور تفرق کو قبول کرے، تو اس بنا پر ممنوع ہے کہ وہ اس نام کے مستحق ہو جائے۔ جب یہ مفہوم رفع ہو گیا تو اللہ تعالیٰ کی ذات ایسی رہ گئی کہ دوسرے ذوات کے مشابہ نہ ہو۔

آگے پھر ''ید'' کے بارے میں بھی لکھا ہے:

"ان الخصم یدعی ان الداعی الی ذالك ما یقتضیه الشاهد من اثبات العضو والجارحة والجسمیة والبعضیة ........وقد بینا ان ذلك محال فی حقه لان نسبة الید الیه تعالیٰ کنسبة الذات الیه علیٰ ما تقرر فاذا ارتفع هذا بطل السبب المعارض للحقیقة النافی لاثباتها والموجب لابدالها بالمجاز"(۳)

اس سے ثابت ہو گیا کہ ان اکابر کے نزدیک اللہ تعالیٰ پر جسم اور ان کی صفات پر ''عضو'' اور ''جزو'' کا اطلاق جائز نہیں ہے۔ ایک اور جگہ تحریر کرتے ہیں:

(۱) الحجر:۹۱۔ (۲) الایضاح ص ۲۸۳۔

(۳) الایضاح ص ۲۸۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"واما العین التی وصف الباری تعالیٰ نفسه (بها)فهی مناسبة لذاته فی کونها غیر جسم ولا جوهر ولا عرض ولا یعرف لها ماهیة ولا کیفیة کسائر ماقدمنا من الصفات"(۱)

یہاں احباب دیکھ رہے ہیں کہ وہ کہتے ہیں وہ ''عین'' جس سے اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کو موصوف کیا ہے وہ ان کے مناسب ہے کیونکہ وہ بھی ان کی ذات کی طرح نہ جسم ہے اور نہ جوہر و عرض۔ ان اقوال سے یہ بات بصراحت معلوم ہوگئی کہ ''حنابلہ'' کی طرف ''جسمیت'' کے اطلاق کی نسبت کرنا افتراء محض ہے ان میں تشبیہ و تجسیم کے حوالے سے جو سب سے زیادہ بدنام کیے گئے ہیں وہ بھی اللہ تعالیٰ پر ''جسم'' اور ''اعضاء و جوارح'' کے اطلاق کو جائز قرار نہیں دیتے ہیں۔ باقی اھل علم کی تو خیر بات ہی اور ہے۔ آخر میں قاضی ابو یعلیٰ کی ایک عبارت ملاحظہ ہو جس میں انہوں نے اس شخص کی تکفیر کی ہے جو اللہ تعالیٰ کو جسم سمجھتا ہے اور پھر جسم سے وہ مفہوم لیتا ہے جو انسانوں میں مروج ہے، جیسے جمع و تالیف وغیرہ۔

"فمن اعتقد ان الله سبحانه جسم من الاجسام واعطاه حقیقة الجسم من التالیف والانتقال فهو کافر لانه غیر عارف بالله عزوجل لان الله سبحانه یستحیل وصفه بهذه الصفات"(۲)

اس عبارت کو ملاحظہ کر لیں، پھر رمضان آفندی کے جھوٹ کو دیکھ لیں کہ

"وجوز الیهود والحنابلة اطلاق الجسم علیه بمعنی المترکب والمتبعض "(۳) ان الله وانا الیه راجعون

## سلیم اللہ کا فاسد جواب:

جھمیہ کے جناب ''استاذ المحدثین'' نے مجسمہ کے اس اعتراض کا جواب اپنے زعم میں دیا ہے جو اوپر مذکور ہے لکھتے ہیں:

''ذات باری تعالیٰ جسم کے عیب سے پاک ہے کیونکہ جسم ایسی چیزوں کے مجموعے کا نام ہے جو حدوث اور فنا کا تقاضا کرتی ہے مثلاً ہیئت، مقدار، اجتماع و افتراق، باقی مجسمہ نے جو دلیل اور حکم بیان کیا ہے وہ دو موجودات کے متعلق ہے جو حسی ہوں، اللہ تعالیٰ کا وجود غیر محسوس ہے اس پر محسوس والا حکم لگانا وہمی ہونے کی دلیل ہے۔ عقل و دانش کی دنیا میں اس کی کوئی اہمیت نہیں، اھل علم اسے

(۱) ایضا ص ۲۹۱۔ (۲) طبقات الحنابلہ ص ۱۸۱، ج ۲۔

(۳) حاشیہ شرح العقائد ص ۱۱۸۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com



قیاس الغائب علی الشاھد سے تعبیر کرتے ہیں۔''(۱)

ہم کہتے ہیں کہ کہ اگر یہ بات عقل و دانش کا نتیجہ ہے تو پھر ''براین عقل و دانش ببایدگریست۔'' ہم جناب سلیم اللہ کے اس جواب کے حوالے سے چند باتیں احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔امید ہے بات کی حقیقت واضح ہوگی۔

## حسی وجود سے مراد:

مولوی جی نے تو اس بات کا انکار کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وجود ''حسی'' ہے۔اس بات میں سعد تفتازانیؒ کا اتباع کیا ہے مگر ساتھ ہی غلطی بھی لگی ہے جسے اھل فہم خود جان لیں گے جنہوں نے لکھا

''والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس والأدلة القطعية قائمة على التنزيهات ''(۲)

یعنی جواب یہ ہے کہ دو قائم بنفسہ وجودات کا ایک دوسرے کے بالمقابل ایک جہت میں ہونے کو قطعی سمجھنا وہم محض ہے اور غیر محسوس وجود پر محسوس کے احکام کو جاری کرنا حالانکہ دلائل قطعیہ اللہ تعالیٰ کی تنزیہ پر قائم ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ ''حسی وجود'' سے ان جھمیوں کی مراد کیا ہے؟اگر یہ مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ کے وجود کو حواس سے معلوم نہیں کیا جاسکتا ہے تو یہ بالکلیہ غلط بات ہے کیونکہ ''سمع'' حواس میں شامل ہے۔اور موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کے کلام کو سنا، اس پر قرآن مجید کی گواہی موجود ہے۔اذ قال اللہ یا عیسیٰ ابن مریم''(۳) یعنی جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا اے عیسیٰ مریم کے بیٹے۔عیسیٰ علیہ السلام اسے سنے گا،تو حرف وصوت سے مرکب ہوگا ،بغیر حروف وصوت کے کلام کو کس طرح سنا اور سمجھا جاسکتا ہے؟اور حرف صوت کے بغیر کلام کیونکر ہوگا؟ وکلم اللہ موسیٰ تکلیما(۴) یعنی اللہ تعالیٰ نے بنفسہ موسیٰ سے کلام کیا۔ ولما جاء موسیٰ لمیقاتنا وکلمہ ربہ (۵) یعنی موسیٰ جب ہمارے مقرر کردہ وقت پر آئے اور اس کے رب نے اس کے ساتھ کلام کیا۔ایک اور جگہ فرماتے ہیں۔ وناديناه من جانب الطور الايمن وقربناه نجيا'(۶) ہم نے اسے طور کی دائیں جانب سے ندا کی اور راز گوئی کرتے ہوئے اسے قریب کرلیا۔

علامہ آلوسیؒ لکھتے ہیں:

(۱) کشف البیان، ص۱۸۰، ج۱۔ (۲) شرح العقائد ص۱۲۷۔
(۳) المائدہ:۱۱۶۔ (۴) النساء:۴۰۔
(۵) اعراف:۱۴۳۔ (۶) مریم:۵۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



" والمراد من نداء ه من ذلك ظهور كلامه تعالیٰ من تلك الجهة والظاهر انه علیہ السلام انما سمع الكلام اللفظی "(۱)

یعنی مراد اللہ تعالیٰ کی ''ندا'' سے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام اس جھت سے ظاہر ہو گیا۔ ظاہر بات یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کے کلام لفظی کو سنا۔

یہ تو چند آیات ہوئیں۔ احادیث تو اس حوالے سے بہت زیادہ ہیں۔ مثلاً

"يقول الله تعالیٰ یاآدم فيقول لبيك وسعديك فينادي بصوت ان الله يأمرك ان تخرج من ذريتك بعثا الى النار "(۲)

خط کشیدہ الفاظ ملاحظہ ہوں ہم ''کلام'' کے مبحث میں اس بات پر تفصیل سے لکھیں گے۔ یہاں تو صرف نمونہ پیش کرنا مقصود ہے۔ ان نصوص سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ کے وجود کو حس سمع سے معلوم کیا جا سکتا ہے، تو کیسے کہا جاتا ہے کہ اس کا وجود حسی نہیں ہے؟ اسی طرح روز قیامت میں مسلمان اللہ تعالیٰ کے وجود کو دیکھ لیں گے کیا جس وجود کا آنکھوں سے مشاہدہ ہوتا ہو کیا وہ وجود حسی نہیں ہوتا ہے؟ ذرا چند نصوص ملاحظہ فرمالیں: وجوہ یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة (۳) اس دن چہرے تروتازہ ہوں گے اور اپنے رب کو دیکھ رہے ہوں گے۔ للذین احسنوا الحسنیٰ وزیادہ (۴) نبی علیہ السلام نے وزیادہ کی تفسیر ھی النظر الی وجہ اللہ سے فرمائی ہے (۵) باقی رہی احادیث تو وہ بہت زیادہ ہیں خود جھمیوں نے لکھا

"واما السنة فقوله علیہ السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر" وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة رضوان الله عليهم "(۶)

اور یہ رویت آنکھوں سے ہوگی،

"ورؤية الله تعالیٰ بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات الشیء كما هو بحاسة البصر "(۷)

یہی بات اکابر اشاعرہ نے بھی کہی ہے۔ ابو شامہؒ لکھتے ہیں:

"اطبق اهل السنة علی ان الله تعالیٰ یری بالابصار فی الدار الاخرة

---

(۱) روح المعانی ص۳۲۱، ج۸۔ (۲) متفق علیہ۔
(۳) القیامۃ: ۲۲، ۲۳۔ (۴) یونس: ۲۶۔
(۵) رواہ مسلم۔ (۶) شرح العقائد ص۱۹۲۔
(۷) ایضاً ص۱۸۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



خلافا للمعتزلة والدلائل السمعية دالة علىٰ حصول الرؤية وشبهات المعتزلة فی امتناع الرؤية باطلة فوجب علینا البقاء علیٰ تلك الظواهر والادلة السمعية مستفادة من القرآن ومن السنة الثابتة "(۱)

اہل سنت کا اس پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کو دار آخرت میں آنکھوں سے دیکھ جائے گا معتزلہ کا اس میں اختلاف ہے۔ دلائل سمعیہ نقلیہ رویت کے حصول پر دلالت کرتے ہیں۔ معتزلہ کے شبہات رویت کے امتناع کے بارے میں باطل ہیں تو ہمارے لیے ان ظواہر نصوص پر باقی رہنا واجب ہے، دلائل سمعیہ قرآن مجید اور سنت ثابتہ سے مستفاد ہیں۔

ابو عمرو دانی لکھتے ہیں:

"من قولهم ان الله سبحانه وتعالیٰ يتجلىٰ لعباده المؤمنين فی المعاد فيرونه بالابصار علیٰ ما نطق به القرآن وتواترت به اخبار الرسول ﷺ قال الله عزوجل "وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة"(۲) واكد ذلك بقوله فی الكافرين "كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون "(۳) تحصيصا منه برؤية المؤمنين قال الله عزوجل "للذين احسنو االحسنىٰ وزيادة "(٤) والزيادة النظر الى الله تعالیٰ جاء ذلك مفسرا كذالك عن النبی ﷺ وعن غير واحد من الصحابة "(٥)

اس عبارت کا خلاصہ پہلے ذکر ہوا ہے۔ آخر میں ابوالحسن اشعری کا قول ملاحظہ ہو:

"واجمعوا على ان المؤمنين يرون الله عزوجل يوم القيامة باعين وجوههم علیٰ ما اخبر به تعالیٰ فی قوله تعالیٰ "وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظره(٦) وقد بين معنى ذلك النبی ﷺ ورفع كل اشكال فيه بقوله للمؤمنين "ترون ربكم عيانا" وقوله "ترون ربكم يوم القيامة كماترون القمر لاتضامون فی رؤيته "بين ان رؤيته تعالیٰ باعين الوجوه "(٧)

(۱) ضوء الساری، ص۲۔ (۲) القیامہ: ۲۲، ۲۳۔
(۳) المطففین: ۱۵۔ (۴) یونس: ۲۶۔
(۵) الرسالۃ الوافیۃ، ص۷۷۔ (۶) القیامۃ: ۲۲، ۲۳۔
(۷) رسالۃ اھل الثغر، ص۱۳۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ان عبارات سے یہ بات یقینی ہو گئی کہ مسلمان بروز قیامت اللہ تعالیٰ کو ان آنکھوں سے دیکھ لیں گے ، جو چہروں میں موجود ہیں تو کیا جس وجود کو آنکھوں سے دیکھا جاتا ہو، وہ بھی ''حسی وجود'' نہیں ہوتا ہے؟ پھر اگر ان لوگوں کے قول کو معتبر جانا جائے ، جو اس بات کے قائل ہیں کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام دنیا میں ہی اللہ تعالیٰ کے دیدار سے مشرف ہوئے ہیں۔ تو کیا پھر بھی یہ کہا جائے گا کہ ان کا ''وجود حسی'' نہیں ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ مولوی جی نے تقلیدی ذہن سے بلا سوچے سمجھے جہم بن صفوان کے آراء کی پیروی کی ہے۔ حالانکہ قرآن وسنت میں اس باطل فکر کے بطلان پر بے شمار دلائل موجود ہیں۔ الحمد للہ رب العالمین۔

## اس قول کا حاصل:

اگر جناب عالی کو اس بات پر اصرار ہے کہ حواس کے ذریعے اللہ تعالیٰ کا ادراک نہیں ہو سکتا تو اس کا حاصل یہی نکلے گا کہ موجودہ دور کے جدید تعلیم یافتہ نوجوان سارے اللہ تعالیٰ کے وجود کے منکر ہو جائیں گے کیونکہ وہ حواس کے احاطہ سے باہر کسی چیز کو ماننے میں اکثر متردد ہوتے ہیں۔ پرانے ادوار میں بھی ایسے لوگ ہوئے ہیں۔ فرقہ سومنیہ کے بارے میں بھی یہی بات مشہور ہے کہ وہ حسیات کے علاوہ تمام علوم کے منکر ہیں۔ مثلاً متواترات ، مجربات اور ضرورت عقلیہ وغیرہ کے ، اگرچہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اس حکایت کو درست نہیں سمجھتے ہیں۔

"وهو الذى حكاه عنهم طائفة من اهل المقالات حيث ذكروا عن السمنية انهم ينكرون من العلوم ما سوى الحسيات فينكرون المتواترات والمجربات والضروريات العقلية وغيرها الا ان هذه الحكاية لا تصح علىٰ اطلاقها عن جمع من العقلاء فى مدينة او قرية "[1]

افراد ایسے ہوئے ہیں۔ البتہ عقلاء کے کسی ایسے گروہ کا شیخ الاسلامؒ رد کرتے ہیں، شیخ الاسلامؒ نے ان لوگوں کے جواب میں فرمایا ہے کہ کسی شخص کا اس قول سے ''کہ بندہ جس چیز کو محسوس نہیں کر سکتا ہے وہ اس کا منکر ہے'' تین باتیں مراد ہو سکتی ہیں (۱) ایک یہ کہ ہر بندہ جس چیز کا خود احساس نہ کر سکتا ہو (۲) دوسرا یہ کہ بندہ فی الجملہ اس کا احساس نہ کر سکتا ہو۔ (۳) تیسرا یہ کہ جس کے احساس کا فی الجملہ امکان نہ ہو، تو وہ اس چیز کا منکر ہے۔ اگر پہلی صورت ہے تو پھر اسے اپنے مولود ہونے ، بیٹے ہونے ، بھائی ہونے وغیرہ کا بھی انکار کرنا پڑے گا کیونکہ اس نے ان چیزوں میں سے کسی کا احساس نہیں کیا ہے۔

شیخ الاسلامؒ فرماتے ہیں:

(۱) الفتاوی الکبری ج ۱ ص ۶۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com


"ان قول القائل مالا یحس به العبد یقربه او ینکره او ان یرید به ان کل أحد من العباد لا یقرالا بما احسه هو بشیء من حواسه الخمس اویرید به انه لا یقر العبد الا بما احس به العباد في الجملة او بما یمکن الاحساس به في الجملة.........فالرجل منهم لا بد ان یقر انه مولود وانه له أبا وطئ امه واما ولدته وهو لم یحس بشیء من ذلك من حواسه الخمس......وکذالك علمه بسائر اقاربه من الاعمام والاخوال والاجداد وغیر ذلك ولیس في بني آدم امة تنکر الاقرار بهذا "(۱)

اوراگر دوسری صورت ہے کہ بندے فی الجملہ اس کا احساس کر سکے، یعنی بندوں میں اگر کسی کسی کو اس کا احساس ہو جائے تو یہ کافی ہے اور اگر کسی کو بھی نہ ہو، تو پھر اس کا انکار ہو جائے گا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن ہے اور اس کے کلام کا سننا بھی ممکن بلکہ واقع ہے۔ بعض انسانوں نے اس کو سنا ہے جیسے موسیٰ علیہ السلام نے اور محمد مصطفیٰ ﷺ نے بھی معراج میں ان کا کلام سنا ہے اور مسلمان بروز قیامت ان کا دیدار کریں گے۔

"وان ارادو المعنی الثاني وهو ان مالایمکن الاحساس لایقربه فهذا لایضر تسلیمه لهم بل یسلم لهم یقال لهم فان الله تعالیٰ یمکن رؤیته وسمع کلامه بل قد سمع بعض البشر کلامه وهو موسیٰ علیہ السلام وسوف یراه عباده في الاخره"(۲)

www.kitabosunnat.com

اس عبارت میں دوشقیں آگئیں ہیں آخر میں بطور قاعدہ بڑے پتے کی بات کہی ہے جس کو ذہن نشین کرنے کی بہت ضرورت ہے۔ فرمایا۔ ولیس من شرط کون الشیء موجودا ان تحس به کل أحد في کل وقت اوان یمکن احساس کل أحد به في کل وقت فان اکثر الموجودات علیٰ خلاف ذلک بل متی کان الاحساس به ممکنا ولو لبعض الناس في بعض الاوقات صح القول بانه یمکن الاحساس به۔ (۳)

کسی چیز کے موجود ہونے کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ ہر آدمی ہر وقت اسے محسوس کرے، یا ہر آدمی کا ہر وقت اسے محسوس کرنا ممکن ہو، کیونکہ اکثر موجودات اس کے خلاف قائم ہیں۔ بلکہ جب بھی اس کا احساس ممکن ہو اگرچہ بعض بندوں کو ہو اور بعض اوقات میں ہو تو یہ کہنا درست ہو گا کہ اس کا احساس ممکن ہے۔ یہاں

(۱) ایضا، ص ۳۶۵، ج ۶۔ (۲) ایضا۔
(۳) ایضا۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



یہ بات بھی خیال میں رہے کہ لفظ ''احساس عام ہے۔ رؤیت میں مستعمل ہوتا ہے اور مشاہدہ ظاہرہ و باطنہ میں بھی مستعمل ہوتا ہے۔

شیخ الاسلامؒ فرماتے ہیں:

"ولفظ "الاحساس" عام يستعمل فى الرؤية والمشاهدة الظاهرة والباطنة كما قال تعالىٰ "وكم أهلكنا قبلهم من قرن هل تحس منهم من احد وتسمع لهم ركزا"(۱) وقال تعالىٰ "فلما أحس عيسىٰ منهم الكفر قال من انصارى الى الله "(۲) ومعلوم ان الخلق كلهم ولدوا علىٰ الفطرة ومن المعلوم بالفطرة ان مالا يمكن احساسه لا باطنا ولا ظاهرا لا وجود له "(۳)

اس عبارت سے جناب عالی یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں احساس کے نفی کا کیا نتیجہ نکلتا ہے؟ ہم نے پیچھے کہیں لکھا ہے کہ اقرار بوجود الصانع فطری مسئلہ ہے۔

شیخ الاسلامؒ کی عبارت میں بھی ملاحظہ ہو:

"فهذه المقدمة الفطرية هى التى عليها أهل الايمان ومن كان باقيا علىٰ الفطرة فيها من المشركين واليهود والنصارىٰ والصابيئن وغيرهم كما ان اهل الفطرة كلهم متفقون على الاقرار بالصانع وانه فوق العالم وانهم حين دعاء ه ليتوجهون الى فوق بقلوبهم وعيونهم وايديهم "(٤)

اس عبارت کا کچھ حصہ تو ہم نے استطراداً نقل کیا ہے، کیونکہ اس میں بہت کام کی باتیں تھیں، احباب اگر غور وفکر کے ساتھ اس بحث کو ملاحظہ کر لیں، تو جھمیہ کے دام ہمرنگ زمین سے بسہولت تمام نکل جائیں گے، اچھا ہم جناب سلیم اللہ کی عبارت پر بحث کر رہے تھے کہ انہوں نے اس دلیل قاطع کو وہم کا نتیجہ قرار دیا ہے اور لکھا ہے

''باقی مجسمہ نے جو دلیل اور حکم بیان کیا ہے، وہ ان دو موجودات کے متعلق ہے، جو حسی ہوں، اللہ تبارک وتعالیٰ کا وجود غیر محسوس ہے۔ اس پر محسوس والا حکم لگانا وہمی ہونے کی دلیل ہے۔''

ہم کہتے ہیں کہ جھمی حضرات نے ویسے جان چھڑانے کی تدبیر کی ہے۔ یہ صرف حسی وجودات کے

(۱) مریم:۹۸۔ (۲) آل عمران:۵۲۔

(۳) الفتاویٰ الکبریٰ، ص ۳۶۸، ج ۶۔ (۴) ایضاً۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com


بارے میں نہیں ہے بلکہ قائم بالنفس وجودات کے بارے میں ہے۔ آپ اگرچہ اللہ تعالیٰ کو حسی وجود نہیں مان رہے ہیں تو پھر اس بات کی دلیل فراہم کر دیں کہ یہ حسی وجودات کے بارے میں ہے۔ پھر ہم عرض کریں گے کہ آپ اللہ تعالیٰ کو حسی وجود تو نہیں مانتے مگر قائم بالنفس وجود تو مانتے ہیں۔ تو ان کے بارے میں یہی ضابطہ ہے۔ کوئی جہمی ایسے قائم بالنفس وجود کے بارے میں بتائے جو کسی دوسرے قائم بالنفس وجود سے کسی جہت میں بھی نہ ہو، خود رازیؒ نے یہ بات لکھی ہے کہ انھم قالوا العالم موجود والباری موجود وکل موجودین فلا بدوان یکون احدھما محایثا للاخر اومباینا عنه بالجهة من الجهات الست⁽¹⁾ پھر ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے غیر حسی ہونے کی کیا دلیل ہے؟ ہم اسی دلیل سے کائنات کے اکثر حصے کو غیر حسی وجود ثابت کر دیں گے۔

ذرا قاضی ابن ابی العزؒ کی عبارت ملاحظہ فرمائیں:

"فان قیل لا نسلم انه قابل للفوقیة حتی یلزم من نفیها ثبوت ضدها قیل لو لم یکن قابلا للعلوو الفوقیة لم یکن له حقیقة قائمة بنفسها فمتی اقررتم بانه ذات قائم بنفسه غیر مخالط للعالم وانه موجود فی الخارج لیس وجود ذهنیا فقط بل وجوده خارج الاذهان قطعا وقد علم العقلاء کلهم بالضرورة ان ماکان وجوده کذالك فهوا ما داخل العالم واما خارج عنه وانکار ذلك انکار ماهوا جلی واظهر الامور البدیهیات الضروریة بلا ریب"⁽²⁾

اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ قائم بنفسہ ہے تو اس کا کسی جہت میں ہونا، اور عالم میں داخل یا اس سے خارج ہونا ضروری ہے۔ اس کا انکار بدیہیات کا انکار ہے۔ اور اگر وہ کسی جہت میں نہیں ہے اور نہ عالم میں داخل ہو اور نہ اس سے خارج ہے، تو پھر اس کا وجود صرف اور صرف ذہنی ہے، اب جہمیوں کو ان دو راستوں میں سے ایک کو اختیار کرنا پڑے گا۔ یا اسے کسی جہت میں مانیں گے یا پھر صرف اس کے وجود ذہنی کا اقرار کریں گے، فیصلہ تیرا تیرے ہاتھوں میں ہے دل یا شکم؟ بعینہ یہی بات آلوسیؒ نے لکھی ہے کہ

"والقول بانا لانسلم انه قابل للفوقیة حتی یلزم من نفیها ثبوت ضدها مدفوع بانه سبحانه لولم یکن قابل للعلو والفوقیة لم یکن له حقیقة قائمة بنفسها فمتی سلم بانه جل شانه ذات قائم بنفسه غیر مخالط للعالم وانه موجود فی الخارج لیس وجوده ذهنیا فقط بل وجوده خارج

(۱) اساس، ص ۵۴۔ (۲) شرح الطحاویۃ، ص ۲۷۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



الاذهان قطعا وقد علم کل العقلاء بالضرورة ان ماکان وجوده کذالك فهواماداخل فی العالم واما خارج عنه وانکار ذلك انکار ماهو اجلی البدیهات فلا یستدل بدلیل علیٰ ذلك الاکان العلم بالمبائنة اظهر منه واوضح"[1] امید بات واضح ہوگئی ہوگی۔

## شہ پارۂ جناب سلیم:

جناب عالی آگے بزعم خویش "مجسمہ" کے نقلی دلیل کا جواب یوں عرض کرتے ہیں کہ

"مجسمہ نقلی دلائل میں قرآن وحدیث کی وہ نصوص پیش کرتے ہیں۔ جن کے ظاہری الفاظ باری تعالیٰ کے لیے جسمیت اور جہت پر دلالت کرتے ہیں۔ مثلاً وجاء ربک[2] اور آیا تیرا رب۔ الرحمٰن علی العرش استویٰ[3] وہ بڑا مہربان عرش پر قائم ہوا۔ یداللہ فوق ایدیھم[4] اللہ کا ہاتھ ہے اوپر ان کے ہاتھ کے[5]

ہم اس حوالے سے اپنے احباب کی خدمت میں گزارش پیش کرتے ہیں کہ ہم نے "جسمیت" پر دال الفاظ کی تحقیق پیچھے کی ہے۔ اور احباب یہ نوٹ فرمالیں کہ جناب کے نزدیک کچھ آیات ظاہری معنی کے لحاظ سے جسمیت اور "جہت" پر دلالت کرتے ہیں۔ ہم کہیں گے بڑی دیر کی مہربان آتے آتے اور پھر ہر بندہ اللہ تعالیٰ کی صفات سے وہ مفہوم لیتا ہے جو وہ انسان کی صفات سے نہیں لیتا ہے۔ مثلاً قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی طرف حیات کی نسبت ہوئی ہے جیسے اللہ لا الہ ھوالحی القیوم[6] اسی طرح قرآن میں بندوں کی طرف بھی حیات کی نسبت ہوئی ہے جیسے یحییٰ من حی عن بینۃ[7] یہ دونوں ایک طرح کے "حیات" نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کی "حیات" میں نقص، وہن اور زوال نہیں ہے اور بندے کی "حیات" ان تینوں سے موصوف ہے نہ اس کی حیات کامل ہے اور نہ ہی دائم ہے اور نہ ہی ضعف سے خالی۔ مگر اللہ تعالیٰ کی حیات کامل بھی ہے اور دائم بھی ہے ہرطرح کے ضعف سے خالی ہے۔ اس فرق کو ہر ذی عقل انسان سمجھتا ہے۔ اس لیے وہ اللہ تعالیٰ کے لیے حیات ثابت کرنے کے وقت قیود وشرائط نہیں لگاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بعض محققین نے لکھا ہے کہ جن لوگوں کو صفات الٰھیہ سے تشبیہ کے توہم کا دورہ پڑتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہوئی ہے کہ ان پر اس حوالے سے ذھول طاری ہوجاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حقیقت تمام حقائق کے مخالف ہے۔ اسی بنا پر وہ تاویلات کے مرتکب ہوتے ہیں۔

---

(۱) روح المعانی ص۱۱۰، ج۴۔ (۲) الفجر:۲۲۔ (۳) طہٰ:۵۔ (۴) الفتح:۱۰۔

(۵) کشف البیان ص۱۸۱، ج۱۔ (۶) البقرۃ:۲۵۵۔ (۷) الانفال:۴۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"ان الناس ما احتاجوا الی تاویل الصفات الا من ذهولهم عن اعتقاد ان حقیقته تعالیٰ مخالفة لسائر الحقائق واذا كانت مخالفة فلا يصح في آيات الصفات قط تشبيه اذا التشبيه لا يكون الامع موافقة حقيقته تعالیٰ لحقائق خلقه وذلك محال "(۱)

جب حقیقت یہ ہے تو پھر حق ان لوگوں کے ساتھ ہے جو نصوص کو "ظاہر" پر چلاتے ہیں اور جو لوگ "تاویل" کرتے ہیں۔ ان کے اذہان میں تشبیہ کے جراثیم ہوتے ہیں۔ وہ مرض تشبیہ میں مبتلا ہوتے ہیں پھر اسلام تمام ادیان میں سب سے زیادہ خیر پر مشتمل اور بہترین دین ہے۔ جو ہر زمان ومکان کے لیے شامل اور عام ہے۔ اور تمام انسانوں کے لیے مفید ہے تو پھر لازم ہے کہ اس کی وہ لغت جس پر وہ نازل ہے اس کی دلالت بھی واضح اور ثابت ہو، کیونکہ یہ لغت بھی اشرف اللغات ہے۔ پھر یہ موضوع جو اسماء وصفات پر مشتمل ہے۔ اشرف الموضوعات ہے، اس میں تو کسی قسم کا ابہام بھی نہیں ہونا چاہیے، جب دین خیر الادیان ہو، زبان اشرف اللغات ہو، اور موضوع اشرف الموضوعات ہے اور اہم الموضوعات ہو، تو پھر اس کے مفہوم میں کسی قسم کا اشتباہ اور اغلاق نہیں ہونا چاہیے۔

"ولما كان الاسلام هو خير الاديان هو اشملها للزمان والمكان والانسان كان لا بد وان يكون للغة التى نزل بها دلالات واضحة ثابتة وهى اشرف اللغات واعلاها قدرا ومنزلة واقواها بالخصائص التى مازها الله بها سبحانه "(۲)

اس کے ساتھ تین باتیں اگر اور ملا لیں تو پھر ہر قسم کے شبہات کی جڑیں کٹ جاتی ہیں (۱) ایک یہ کہ متکلم حد درجے کا فصیح ہے، کلام پر انتہائی درجے کا قدرت رکھتا ہے، جس طرح چاہے وہ تعبیر کر سکتا ہے، وہ کوئی تنگی محسوس نہیں کرتا (۲) دوسری بات یہ ہے کہ وہ کمال درجے کا علم رکھتا ہے، اس کے علم اور فہم میں کسی قسم کی کمزوری اور ضعف نہیں ہے۔ وہ ہر بات کو اس طرح جانتے ہیں، جیسا کہ اس کا حق ہے (۳) تیسری بات یہ ہے کمال درجے کی شفقت سے متصف ہے، وہ انسانیت کا غم خوار اور خیر خواہ ہے۔ سب کے لیے نجات اور بہترین حیات کے مرید ہیں۔ وہ نہیں چاہتا کہ مخلوق مصیبت میں گرفتار ہو، ان تین باتوں کے ماننے اور تسلیم کرنے کے بعد کیسے کوئی شخص یہ تصور کر سکتا ہے کہ اس کے کلام کا ظاہر مفہوم مراد نہیں ہے؟ ہاں اگر اس کے علم میں نقص مان لیں، یا قدرت علی الکلام کو ناقص جانے، یا پھر اس کی خیر خواہی کو سطحی قرار دیں،

(۱) روح المعانی، ص ۴۷۳، ج ۸۔ (۲) حی السلفیہ ص ۲۴۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



تب یہ ممکن ہے۔ مگر پھر توحید و نبوت کے ساتھ اس تصور کو جہمی حضرات کیسے جمع کریں گے؟ ہمیں نہیں معلوم۔
حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں:

”فتامل هذه الالفاظ النبوية المعصومة التى مقصود المتكلم بها غاية البيان مع مصدرها عن كمال العلم بالله وكمال النصيحة للامة ومع هذه المقامات الثلاث اعنى كمال بيان المتكلم وفصاحته وحسن تعبيره عن المعانى وكمال معرفته وعلمه بما يعبر عنه وكمال نصحه وارادته لهداية الخلق يستحيل عليه ان يخاطبهم بشىء وهو لا يريد منهم ما يدل عليه خطابه بل يريد منه امرا بعيدا عن ذلك الخطاب انما يدل عليه كدلالة الا لغاز والا حاجى مع قدرته علىٰ التعبير عن ذلك المعنى باحسن عبارة واوجزها فكيف يليق به ان يعدل عن مقتضى البيان الرافع للاشكال المزيل للاجمال ويوقع الامة فى أودية التاويلات وشعاب الاحتمالات والتجويزات سبحانك هذا بهتان عظيم“(۱)

ان چھ باتوں پہ جو بھی آدمی تامل کرے گا، وہ اس نتیجہ تک بہر حال پہنچ جائے گا، کہ صفات الٰہیہ کے باب میں نصوص کا ”ظاہر“ مراد ہے، اس کے علاوہ کچھ بھی نہیں۔

**شہ پارۂ جناب سلیم:**

جناب نے اس اوپر درج شدہ سوال کا جواب کچھ یوں دیا ہے کہ

”واضح رہے کہ جب باری تعالیٰ کے جسم اور جہت وغیرہ سے پاک ہونے پر دلائل عقلیہ قائم ہوں تو پھر قاعدہ یہ ہے کہ اگر کسی نص کے ظاہری الفاظ کسی ایسی چیز پر دلالت کریں جو خلاف عقل ہے تو اس نص کے ظاہری معنیٰ مراد نہیں ہوں گے بلکہ ایسی نصوص متشابہات کہلاتی ہیں اور متشابہات کے متعلق اہل سنت والجماعت کا موقف گزشتہ صفحات میں گزر چکا ہے۔“(۲)

ہم اس حوالے سے چند گزارشات پیش کرتے ہیں۔ امید ہے بات واضح ہو جائے گی۔ پہلی گزارش اس مورد میں یہ ہے کہ کسی حکم شرعی، یا نص الٰہی کو خلاف عقل قرار دینے کا مسئلہ بڑا نازک ہے۔ جہمی حضرات بس یوں ہی ان کو خلاف عقل قرار دیتے ہیں حالانکہ حقیقت ایسی نہیں ہوتی ہے۔ سید سلیمانؒ لکھتے ہیں:

”دوسری بات قابل غور یہ ہے کہ جب ہم ایک شے کو خلاف عقل کہنے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ تو اس

(۱) طریق [illegible] (۲) [illegible]

”محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ“

www.KitaboSunnat.com



کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ عقل نے مسلم طور پر ایک بات پہلے سے طے کر دی ہے جس کے دلائل اس قدر مضبوط ہیں کہ وہ ٹوٹ نہیں سکتے۔ اب مذہب اس کے خلاف دوسری بات کہتا ہے جس کو مان لینا ایک ثابت شدہ عقلی مسئلہ کو باطل کر دینا ہے، لیکن ذرا غور کیجئے کہ مذہب اور عقل کے درمیان جو مسائل متنازع فیہ کہے جاتے ہیں کیا ان کے متعلق یہ کہنا صحیح ہے کہ عقل نے مضبوط اور مستحکم دلائل سے اس طرح ان کو ثابت کر دیا ہے کہ وہ قطعی ہو گئے ہیں اور ان کے خلاف کہنا ایک ثابت شدہ مسئلہ کا انکار ہے؟ حقیقتاً ایسا نہیں ہے۔ اس لیے کسی شے کو خلاف عقل کہہ دینے میں جلدی نہیں کرنی چاہیے، زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے کہ ہماری عقلیں اس کا فیصلہ نہیں کر سکتیں، اور یہ سچ ہے۔"(۱)

اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ جن عقلی دلائل کی قطعیت کی بات کی جاتی ہے، ان کی قطعیت ثابت نہیں ہوئی ہے۔ پہلے ان دلائل کی "قطعیت" تو ثابت کر دیں، پھر اس پر عمارت کھڑی کریں، اس بات کی ایک مثال ملاحظہ ہو۔

جناب رازیؒ نے امام الائمۃ ابن خزیمہ پر تنقید کے سلسلے میں لکھا ہے:

"والاختلاف انما وقع بسبب الاختلاف فی الصفات والاعراض فاما ذوات الاجسام فھی متماثلة"(۲)

یعنی اختلاف تو صفات واعراض کے سبب سے پیدا ہوا ہے۔ ورنہ اجسام تو سارے کے سارے متماثل ہیں۔ مگر ایک دوسرے مشہور ماتریدی شبلی نعمانیؒ نے لکھا کہ

"یہ چاروں دلائل نقص سے خالی نہیں ہیں۔ اولا تو عالم کا حادث یا ممکن ہونا خود نہایت بحث طلب ہے۔ تمام اجسام کا متماثل ہونا بھی محض دعویٰ ہے جس پر کوئی دلیل نہیں ہے۔"(۳)

دیگر محققین نے بھی تماثل اجسام کے دعویٰ کو رد کر دیا ہے۔ احباب العواصم من القواصم اور نہایۃ العقول کی طرف رجوع کر لیں، ہم یہاں صرف یہ کہنا چاہ رہے تھے کہ عقلی دلائل کی قطعیت کے محض دعوے ہوتے ہیں۔ جن سے وہ سلفیوں کو مرعوب کرنا چاہتے ہیں۔ حالانکہ سلفیوں کا عقیدہ قطعی نصوص قرآن وسنت پر قائم ہے، ایسا کبھی نہیں ہوا اور نہ کبھی ہوگا، کہ سلفی محض دعاوی سے متاثر ہو جائیں، اور اپنے قطعی عقیدہ کو خیر باد کہہ لیں۔ یہ چراغ ہمیشہ سے روشن ہے اور ہمیشہ روشن رہے گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔ فراز نے کہا تھا

اگرچہ زور ہواؤں نے ڈال رکھا ہے  مگر چراغ نے لو کو سنبھال رکھا ہے

(۱) اہل سنت والجماعت، ص ۷۷۔  (۲) الکبیر، ص ۵۸۳، ج ۹۔

(۳) علم الکلام، ص ۱۴۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



حاصل وہ ہے جو جناب مصطفیٰ بجنوری نے تحریر کی ہے کہ

''اس بات سے بخوبی ثابت ہوا، کہ الفاظ کو معنیٰ قریب چھوڑ کر معنیٰ بعید میں استعمال کرنا درست نہیں ہے۔ بنابریں صورت مذکورہ میں یعنی جبکہ دلیل نقلی ظنی اور دلیل عقلی ظنی میں تعارض ہو، تو دلیل نقلی کو معنیٰ قریب سے پھیرنا جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ بے وجہ ہے اور دلیل عقلی کا تعارض اس کے لیے وجہ بننے کی قابلیت نہیں رکھتا، کیونکہ وہ ظنی ہے۔ قطعی طور پر وہ دلیل اس سے تعارض نہیں رکھتی، دلیل عقلی میں کیوں تاویل نہ کی جائے یا اس کو غلط سمجھا جائے، تو کون سا حرج ہو جائے گا؟ ہزاروں عقلی ظنی باتیں ایسی ہیں کہ مدتوں تک دنیا کے نزدیک مسلم رہتی ہیں۔ بعد ازاں غلط ثابت ہو جاتی ہیں۔ خصوصاً آج کل کے سائنس کی تحقیقات کہ بہت ہی جلد جلد بدلتی ہیں۔ ایک محقق نے اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ لکھا ہے، جس میں ان فلسفی تحقیقات کو جمع کیا ہے۔ جو تھوڑے زمانے میں بدل چکیں اور دعویٰ کیا ہے کہ ان کو دیکھتے ہوئے کسی تحقیق پر بھی اعتماد نہیں رہا۔''(۱)

ہم نے جناب کے ''مذعوم دلائل عقلیہ'' کو ظنی سمجھ کر یہ عبارت نقل کی ہے، کیونکہ ان قطعیات کی حقیقت پیچھے رازیؒ کے اعتراضات کے ضمن میں ہم نے احباب کو دکھا دی ہے۔ تو جب نقلی ظنی دلائل کے سامنے بھی یہ ''عقلی دلائل'' قائم رہ نہ سکے، تو قطعیات میں ان کے ذریعے تاویل کرنا تو بہت بعید ہوگا، بلکہ ہے۔ الحمد للہ رب العالمین۔

دوسری بات اس حوالے سے یہ ہے کہ جن نصوص کے بارے میں جناب عالی نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ وہ ''خلاف عقل'' ہیں تو کیا ان کا ''خلاف عقل'' ہونا اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا یا نہیں؟ اگر نہیں معلوم تھا، تو یہ کفر ہے اور اگر انہیں معلوم تھا کہ یہ نصوص ''خلاف عقل'' ہیں۔ تو پھر اسے کیسے نازل فرمایا؟ جب کہ وہ قرآن مجید میں بار بار عقل کو اپیل کرتا ہے، اور اگر انہوں نے کسی وجہ سے ''خلاف عقل'' نصوص نازل ہی کیے ہیں، تو پھر لازم تھا کہ وہ بندوں کو اطلاع دیتے، کہ اگر ایسے نصوص آ جائے، تو ان کے ساتھ ایسا رویہ رکھیں، جب انہوں نے اس بارے میں کوئی بات نازل نہیں کی ہے اور کوئی قاعدہ بیان نہیں فرمایا ہے۔ تو اب اگر کوئی شخص جھمیوں کے قول پر اعتماد کر کے اسے ''خلاف عقل'' مان لیں اور پھر اسے رد کر دے، اس دلیل کی بنیاد پر کہ اللہ تعالیٰ ''خلاف عقل'' احکام نازل نہیں کر سکتا ہے اور یہ نصوص بہ اعتراف اساطین جھمیہ ''خلاف عقل'' ہیں، تو گناہ کن لوگوں کا ہوگا؟ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے نہ انسانوں کو یہ خبر دی ہے کہ میں ایسے احکام نازل کروں گا، کہ تمہاری عقلیں ان کا انکار کریں گی اور نہ ہی کوئی ایسا قاعدہ بیان کیا کہ اگر ایسے احکام آ جائے تو تم ایسا طریقہ

---

(۱) اسلام اور عقلیات دلائل ۹۹

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com



اختیار کرو۔ پھر اگر یہ باتیں فی الواقع خلاف العقل ہیں۔تو پھران کا رد کرنا لازم ہے۔ یہ بات کس نے کہی ہے کہ اگر قرآن وسنت میں خلاف العقل باتیں ہوں۔تو اس کو تاویل کر کے مان لیں۔قرآن وسنت میں تو ایسی کوئی چیز موجود نہیں۔آخری بات یہ ہے کہ ایسی بات قرون ثلاثہ میں کسی شخص سے مروی نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ احکام ''خلاف عقل'' بھی ہوتے ہیں۔ بلکہ ایک صحیح اور ابدی مذہب کے لیے شرط یہ ہے کہ اس میں کوئی عقیدہ خلاف عقل نہ ہو، جناب شبلی نعمانیؒ لکھتے ہیں کہ

''غرض خواہ ان اقوال کی بنا پر ہو، خواہ خود واقعیت کے لحاظ سے ہو ایک صحیح ، کامل اور ابدی مذہب کے لیے جو باتیں ضروری ہیں یہ ہیں (۱) کہ مذہب کی صحت کا مدار عقل قرار دیا جائے نہ تقلید (۲) کوئی عقیدہ مذہبی عقل کے خلاف نہ ہو۔''(۱)

بلکہ قرآن مجید نے جن مذاہب کو رد کر دیا ہے تو ان کے بارے میں یہی بتایا ہے کہ عقل انسانی اسے قبول نہیں کر سکتی ہے، پھر وہ اپنے ایسے نصوص کیسے نازل کر سکتے ہیں جو خلاف عقل ہوں؟ بعض علماء کرام نے یہ قاعدہ بیان کیا ہے مگر اخبار آحاد کے سلسلے میں ،جس کی پھر کچھ نہ کچھ وجہ سمجھ میں آتی ہے، کہ ممکن ہے ،روایت کرنے میں ان سے کوئی غلطی سرزد ہو گئی ہو، اگر چہ وہ بھی خلاف الاصل ہے، مگر نصوص قرآنی میں تو یہ بات بھی متصور نہیں ہے، ملاحظہ ہو

"ان کل ما خالف الادلة القاطعة المعلومة من العقل او السمع وكان من احاديث الآحاد المظنونة فانه غير معمول به فان ثبت دليل علىٰ انه لا يمكن تاويله وجب رده علىٰ راويه علىٰ ما يأتي بيانه في مراتب الرد وان لم يقم دليل علىٰ امتناع تاويله ترك غير معمول به ولا مقطوع بكذبه "(۲)

یعنی ہر وہ روایت جو قطعی اور معلوم دلائل کے خلاف پڑے، چاہے وہ سمعی دلائل ہوں اور چاہے عقلی دلائل ہوں ، بشرطیکہ وہ احادیث احاد میں سے ہو جو ظنی ہیں۔تو وہ غیر معمول بہ قرار پائیں گے۔ پھر اگر دلیل سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ اس روایت کی تاویل ممکن نہیں ہے۔تو اس کو رد کرنا پڑے گا راوی پر، جیسا کہ اس کا بیان مراتب رد میں آجائے گا ، اور اگر اس کی تاویل کے ممانعت پر کوئی دلیل قائم نہ ہو، تو اس کو غیر معمول بہ ہی چھوڑ دیا جائے گا، اس کی تکذیب پر قطع ویقین نہیں کیا جائے گا۔

مگر جناب عالی نے جہمیوں کی دفاع میں نصوص قرآنی کے ضمن میں اس قاعدہ کو بیان کیا ہے۔ہم نے یہ بات پہلے بیان کی ہے کہ شرع میں محالات نہیں ہوتے ہیں۔ البتہ محارات ہوتے ہیں۔ حافظ ابن القیم

(۱) الکلام ص ۱۷۲۔ (۲) العواصم ج ۵، ص ۵۶۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



فرماتے ہیں:

”ونحن نعلم قطعا ان الرسل لايخبرون بمحال العقول وان اخبروا بمحارات العقول فلا يخبرون بما يحيله العقل وان اخبروا بما يحار فيه العقل ولا يستقل بمعرفته من تامل أدلة نفاة الصفات والافعال والقدر والحكمة والمعاد واعطاها حقا من النظر العقلى علم بالعقل فسادها وثبوت نقيضها ولله الحمد “(۱)

بعینہ یہی بات حکیم الھندؒ نے دوسرے پیرایہ میں کہی ہے کہ

”واوجبت (اى السنة) ايضا انه لا يحل ان يتوقف فى امتثال احكام الشرع اذا صحت به الرواية علىٰ معرفة تلك المصالح لعدم استقلال عقول كثير من الناس فى معرفة كثير من المصالح ولكون النبى ﷺ اوثق عندنا من عقولنا “(۲)

یعنی سنت نے لازم کر دیا ہے کہ احکام شرع کی تعمیل میں توقف کرنا جائز نہیں ہے۔ جب ان کی روایت صحیح طور پر وارد ہو جائے تب تک ان مصالح کی معرفت حاصل ہو جائے۔ کیونکہ بہت سارے لوگوں کے عقلیں ان کثیر مصالح کی معرفت اور پہچان میں غیر مستقل ہیں اور اس لیے بھی کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام ہمارے نزدیک ہماری عقلوں سے زیادہ موثوق اور قابل اعتبار ہیں۔

بس فرق یہی ہے کہ ہمارے نزدیک اللہ ورسول ﷺ کا کلام سب سے لائق اعتماد اور قابل اعتبار ہے۔ ہم اس کے مقابلے میں کسی کو نہیں رکھتے، پھر انبیاء کرام علیھم السلام تمام انسانوں سے زیادہ معقول ہوتے ہیں۔ ان کے عقول تمام شبھات اور شہوات سے خالص اور پاک ہوتے ہیں۔

”فان الانبياء والاولياء والسلف اوفر الخلق عقولا ولذالك زهدوا فى الدنيا وكثير من المتكلمين فاسق تصريح ومن شيوخهم فى علم الكلام اعداء الاسلام المخذولون من الفلاسفة واشباههم وانما يجنون علىٰ العقول بدعاوى باطلة “(۳)

ہمارے نزدیک یہ دعویٰ بھی متکلمین کے دیگر دعاوی کی طرح باطل ہے اور انبیاء کرام اور سلف عظام

(۱) الصواعق المرسلۃ، ص۸۳۰، ج۳۔ (۲) حجۃ اللہ البالغۃ، ص۵۱، ج۱۔

(۳) العواصم، ص۱۵۵، ج۳

”محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ“

www.KitaboSunnat.com



کے خالص اور پاکیزہ عقول پر جنایت اور ظلم صریح ہے۔ الحمدللہ۔

تیسری بات اس حوالے سے یہ ہے کہ جناب سلیم اللہ نے ادھر نصوص صفات کے معنی کو ''خلاف عقل'' قرار دیا ہے۔ مگر یہی بات جب سرسید احمد خانؒ نے پیش کی کہ

''کلامه عز وجل وماانزله علیٰ نبیه لن یضاد الحقیقة ولا یعارض الواقع''

کہ اللہ تعالیٰ کا کلام اور وہ کچھ جو انہوں نے نبی علیہ السلام پر نازل فرمایا ہے۔ وہ حقیقت کا متضاد اور واقع کا معارض نہیں ہو سکتا ہے۔ تو دیوبندؒ کے ''قاسم العلوم والخیرات'' جناب مولانا نانوتویؒ نے ان کے جواب میں لکھا کہ

'' کما ان کلامه تعالیٰ وماانزله علیٰ نبیه لن یضاد الحقیقة ولا یعارض الواقع فکذالك لیس هنا منهج خیر من ان نرجع الی کلام الله وسنة رسوله فی معرفة الحقیقة والواقع فان کان هناك منهج آخر لمعرفة الواقع والحقیقة یعارض کلام الله وسنة رسوله یمکن لنا ان نخطئه بمنهج کلام الله وسنة رسوله لاان نخطی کلام الله وسنته رسوله استناداً الی ذلك المنهج الاخر فان کانت اشارة عقلیة تعارض اشارة نقلیة فلا یلتفت الیها''(۱)

یعنی جس طرح اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کا کلام حقیقت کا متضاد اور واقع کا معارض نہیں ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اللہ و رسول کے کلام کے منہج سے بہتر کوئی منہج نہیں ہے جس کی طرف ہم حقیقت اور واقع کی معرفت میں رجوع کریں، اگر یہاں کوئی اور منہج واقع اور حقیقت کی معرفت کے لیے اس طرح کا موجود ہو، جو اللہ کے کلام اور سنت رسول کے معارض ہو، تو ہمارے لیے یہ ممکن ہے کہ ہم اسے غلط قرار دیں، اللہ کے کلام اور سنت رسول کے منہج کے ذریعے، یہ جائز نہیں ہے کہ ہم اللہ اور رسول کے کلام کو غلط قرار دیں، اس دوسرے کلام کے سند کے ذریعے اور اگر اشارہ عقلیہ اشارہ نقلیہ کے معارض واقع ہو جائے، تو اس کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا۔

دوسری جگہ تو زیادہ صراحت کے ساتھ لکھا ہے

'' کما انه لا ریب ان البحث بمعرفة العقل عن جزیئته تنقض هذه الکلیة لیس من جرأتنا نحن قلیلی العلم بل ولا من وظیفة السید والشیخ

(۱) العقیدۃ الاسلامیہ، ص ۳۶۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



مهدی علی خان ومعنی ذلك انه لن يقال بمعونة العقل هذا واقع وحقيقة فلا بد ان يكون ذلك الواقع والحقيقة موافقا للمعنى المطابقي المبتادر اليه الذهن لكلام الله فان لم يكن موافقا له فذالك الواقع والحقيقة مرفوض"(۱)

خط کشیدہ الفاظ پر احباب بار بار غور وفکر کریں۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہ لازم ہے کہ حقیقت اور واقع قرآن مجید کے معنی مطابقی جو متبادر الی الذھن ہے کے مطابق اور موافق ہو، اور اگر وہ اس کے موافق نہ ہو، تو وہ حقیقت اور واقع مرفوض ومردود ہے۔

پھر بطور قاعدہ کلیہ ابن تیمیہؒ اور ابن القیمؒ کے موافق ہو کے لکھتے ہیں:

"علیٰ کل فمن المعقول ان نجعل من کتاب الله وسنة رسوله معيارا لصحة الدلائل العقلية وسقمها لاالعكس علىٰ هذا فنجعل معيارا مايفهم من معانی کتاب الله وسنته رسوله التي تدل العبارة بموجب القواعد النحوية والصرفية والبلاغية دلالة مطابقة ثم نزن بذلك المعيار الادلة العقلية فان جاء الوزن صحيحا ولوبعد جهد جهيد فبها والا فنعترف لقولنا نقيصة"(۲)

یعنی عقل کے مطابق بات یہ ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کی کتاب اور سنت رسول سے کوئی میزان دلائل عقلیہ کی سقم وصحت کے لیے مقرر ومعین کریں، اس کے برعکس نہیں، اس بنا پر ہم ان معانی کو جن پر اللہ تعالیٰ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت قواعد نحو وصرف اور بلاغت کے مطابق دلالت کرتے ہیں، مطابقی دلالت ان کو معیار بنائیں گے۔ پھر اس معیار پر دلائل عقلیہ کو وزن کریں گے، اگر صحیح آیا، اگرچہ بہت محنت کے بعد ہو تو فبھا ونعمت ورنہ ہم اپنے عقول کے لیے کمی کا اعتراف کریں گے۔ یہ بانی دیوبند کے افکار ہیں مگر آج کل دیوبند کے "استاذ المحدثین" عین اس مقام پر کھڑے ہیں جس پر کبھی ان کے مخالف سرسید احمد خان کھڑے تھے۔

تا جو نا خوب بتدریج وہی خوب ہوا کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر

آخر میں ہم پوچھتے ہیں کہ یہ "قاعدہ" کہ "اگر کسی نص کے ظاہری الفاظ کسی ایسی چیز پر دلالت کریں جو خلاف عقل ہے، تو اس نص کے ظاہری معنی مراد نہیں ہوں گے" کس نے بیان کیا ہے؟ قرون ثلاثہ میں کسی نے ایسا قاعدہ بیان نہیں کیا ہے، قرآن وسنت میں نہیں ہے۔ اگر ہے تو بیان فرمالیجئے، اور اگر بعد میں ان

(۱) ایضاً ص ۳۷ (۲) العقیدۃ ص ۱۴

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com



لوگوں نے بیان کیا ہے جو جہمی تھے یا جہمیت زدہ تھے، تو پھر ان کی بات ہم پر کس طرح حجت ہے؟ بلکہ اس فرد اور گروہ پر قرون ثلاثہ کا عقیدہ اور زمانہ حجت ہے کہ اس میں اس قسم کی ضلالت کی کوئی بنیاد نہیں تھی۔ کیونکہ اس گروہ کے نزدیک قرآن وسنت کے نصوص کفر وضلالت پر مشتمل ہے جو خلاف عقل ہے۔ خود جناب سلیم اللہ نے لکھا ہے

''برخلاف صفات متشابہات، استواء، ید، وجہ کے کہ ان الفاظ کی اولین دلالت جسمانیت پر ہوتی ہے۔''(۱)

دوسری جگہ لکھا ہے

''اگر ان صفات متشابہات کو مجازی معنوں پر محمول نہ کیا جائے، بلکہ وہ ظاہری معنی مراد لیے جائیں جسے آپ زائد معنی سے تعبیر کر رہے ہیں تو ظاہر ہے کہ وہ کھلی ہوئی تجسیم پر دلالت کناں ہیں۔''(۲)

یہ بات آخر کس طرح متصور ہے کہ قرون ثلاثہ نے اس کفر والحاد سے مملوء نصوص پر خاموشی اختیار کر لی؟

"وسبحان الله ايكون أحد اعرف بالله واكره لمالا يليق به من رسول الله عليه الصلوٰة والسلام وأهله واصحابه وتابعيهم فكيف يسمعون ماظاهره الكفر والالحاد فى اسماء الله (وصفاته) والتشبيه له بخلقه ولا ينهبون علىٰ تاويله احدا من المتعلمين ولا من المسلمين اجمعين۔"(۳)

ابن الوزیر یمانی آگے پھر لکھتے ہیں کہ

''علم ضروری اس بات کا مقتضی ہے کہ جو نصوص وارد ہیں۔ وہ اس ظاہر پر محمول ہیں جو اللہ تعالیٰ کے شان کے مناسب ہے۔''

"والعلم الضرورى يقتضى فى كل ما شاع مثل هذا فى اعصارهم ولم يذكر احدمنهم له تاويلا البتة انه علىٰ ظاهره علىٰ حسب مايليق بجلال الله من غير تشبيه كعلم الله وقدرته فانهما صفتا كمال بالاجماع"(۴)

ان وجوہات کی تذکیر سے امید ہے کہ احباب جناب سلیم اللہ کے مغالطہ کو جان گئے ہوں گے۔ یہاں پر مولانا سلیم اللہ صاحب کے ساتھ مناقشہ اپنے اختتام کو پہنچا۔ آگے ان کے شاگرد مولانا سفیان عطاء کے ساتھ مناقشہ جاری رہے گا، اللہ تعالیٰ توفیق دیں۔

(۱) کشف البیان، ص ۱۶۵، ج ۱۔ (۲) ایضاً، ص ۱۶۹، ج ۱۔

(۳) العواصم، ص ۱۰۶، ج ۳۔ (۴) ایضاً۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



## شہ پارۂ سفیان عطا:

جناب عالی کی کتاب ''صفات متشابہات'' کے نام سے چھپی ہے۔ اھل تقریظ نے اس کی بڑی تعریف کی ہے، ہم اس سے صرف نظر کرتے ہیں کیونکہ یہ ہمارا موضوع نہیں ہے، ہر مکتب کے لوگ اپنے لوگوں کی تعریف کرتے ہیں، کچھ دیگر باتوں پر ہم نے پیچھے بحث کی ہے۔ اس کو بالقصد معاد نہیں کریں گے، ذہول سے ہو جائے، تو اور بات ہے، ایک جگہ اھل حدیث کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''برصغیر پاک و ہند اور عرب کے سلفی حضرات اور اھل حدیث مسئلہ صفات میں علامہ ابن تیمیہؒ کے خوشہ چین ہیں اور علامہ نے یہ مسئلہ ان بعض حنابلہ سے لیا، جو خود اھل مذہب حنابلہ کے ہاں غیر معتبر تھے، حضرت علامہ موصوف اس مسئلہ میں زبردست متعارض نظریات کے پرزور مؤید و مبلغ ہیں۔ اس موضوع پر ان کی اور ان کی روش اختیار کرنے والے دیگر اہل حدیث کی تالیفات کا مطالعہ کرتے ہوئے قاری یہ فیصلہ نہیں کر پاتا کہ تجسیم کی تائید ہو رہی ہے یا پھر تردید؟'' (صفات متشابھات)

ہم یہ دعویٰ تو نہیں کرتے ہیں کہ ہم نے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی تمام کتابیں پڑھی ہیں۔ کچھ مشہور کتابیں ہماری نظر سے گزری ہیں۔ ہم یہ بات علیٰ وجہ البصیرۃ کرتے ہیں کہ شیخ الاسلامؒ کے نظریات قطعاً متعارض نہیں ہیں۔ ان کی تمام تحریریں ایک دوسرے کی مؤید ہیں۔ تضاد و تعارض ان کی نظریات میں نہیں ہیں، البتہ بعض چیزیں ایسی انکی تحریروں میں موجود ہیں۔ جو ہر بڑے مصنف کے تحریروں میں موجود ہوتی ہے۔ غزالیؒ، اشعریؒ، شاہ ولی اللہؒ، اشرف علی تھانویؒ، ابو الحسن علی ندویؒ، ابوالاعلیٰ مودودیؒ کے ہاں ایسے افکار موجود ہیں، مگر اعتقاد کے مسئلے میں انکے ہاں متعارض نظریات تو یہ وتلک شکاۃ ظاھر عنک عارھا، اگر ''تضاد'' سے وہ مفہوم مراد ہے، جو جناب سلیم اللہ خان اور عزیز الرحمٰن عظیمی نے بیان کیا ہے، تو وہ سرے سے تضاد نہیں ہے، ہم نے اس کی حقیقت پیچھے واضح کی ہے۔ بعض لوگوں کو یہ شکایت اگر ہے تو شاہد ان کو شیخ الاسلامؒ کی کتابوں کے مطالعے کا تفصیلی موقع نہ ملا ہو، ورنہ ایسی کوئی بات الحمد للہ ان کی کتابوں میں موجود نہیں ہے۔ غزالیؒ، رازیؒ اور شاہ ولی اللہؒ کے متضاد نظریات پر تو پوری پوری کتابیں لکھی جا سکتی ہیں۔ مگر جناب عالی نے ان کے بارے میں کچھ نہیں لکھا ہے۔ یہ بڑی عجیب بات ہے کہ ''علامہ (ابن تیمیہ) نے یہ مسئلہ ان بعض حنابلہ سے لیا جو خود اھل مذہب کے ہاں غیر معتبر تھے'' معلوم ہوتا ہے کہ جناب نے جھمیہ کے ''امام العصر جرکسی'' اور ڈاکٹر عبدالواحد وغیرہ ایسے لوگوں پر اعتماد کیا ہے، جن کی نہ عقل پر ہمیں اعتماد ہے اور نہ نقل پر، ''ان علماء'' سے مراد غالبا ابن حامد، قاضی ابو یعلیٰ اور ابو الحسن زاغونی ہے۔ یہ صاحب اگر صرف ''بیان التلبیس'' اور ''درء التعارض'' وغیرہ سرسری نظر سے دیکھ لیتے، تو اس کو یہ پتہ لگ جاتا کہ یہ بات غلط ہے، بلکہ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



صرف ''الحمویۃ الکبریٰ'' بھی اس بات کے لیے کافی ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے ان علماء ثلثہ پر اعتماد نہیں کیا ہے۔ بلکہ اس مسئلہ میں براہ راست سلف طیب پر اعتماد کیا ہے، شیخ الاسلامؒ نے اس مختصر کتاب میں جن اکابر کے اقوال نقل کیے ہیں۔ ان میں سے چند نام یہ ہے۔ ابوسلیمان خطابی، ابوبکر خطیبؒ، ابونعیم اصفہانیؒ، معمر ابن احمد الاصبهانیؒ، فضیل بن عیاض، عمرو بن عثمانؒ مکی، حارثؒ محاسبی، امام ابن حفیفؒ، ابوالحسن اشعری ،ابوبکر باقلانیؒ، یہ اقوال سلف طیب کے اقوال کے علاوہ ہیں۔ یہ سارے کے سارے ان علماء ثلاثہ سے متقدم ہیں۔ مگر ''شیخ الحدیث'' صاحب کو داد دیجئے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کو ان علماء ثلاثہ کا خوشہ چین بنادیا ہے۔ جن لوگوں کو قاضی ابویعلیٰ اور ابوالحسن زاغونی کی کتابوں کو دیکھنے کا موقع ملا ہے تو وہ سمجھ جائے گا کہ شیخ الاسلام کی کتابوں سے ہی ان کے اقوال کو سہارا ملا ہے اور ان کی تائید اقوال سلف سے ہوگئی ہے۔ جزاہ اللہ عنی وعن المسلمین خیرا، پھر یہ کہنا کہ ''وہ خود اہل مذہب حنابلہ کے ہاں غیر معتبر تھے'' علمی صلاحیت کا اظہار ہے۔ اھل مذہب حنابلہ سے اگر ابن عقیلؒ اور ابن الجوزیؒ مراد ہیں تو پھر عرض ہے، کہ یہ دو لوگ ذہنی اور اعتقادی طور پر اشعری تھے، اس بات کی ہم وضاحت کرتے ہیں۔ مگر اس کے باوجود یہ جان لینا چاہیے کہ یہ علماء ثلاثہ ان کے نزدیک بھی غیر معتبر نہیں تھے۔ ابن الجوزیؒ نے اپنی تفسیر ''زاد المسیر'' قاضی ابویعلیٰؒ اور ابوالحسن زاغونیؒ کے اقوال سے بھر دی ہے، احباب خود دیکھ سکتے ہیں، ابوالوفاء ابن العقیلؒ نے اگرچہ اپنی بدعتی فکر سے بعد میں توبہ کیا ہے۔ ''توبہ'' کی وہ عبارت شیخ ابن قدامہؒ نے بالسندان سے نقل کی ہے۔ جس میں اس نے لکھا ہے کہ

> ''انی ابرء الی اللہ تعالیٰ من مذاهب المبتدعة الاعتزال وغیره ومن صحبة اربابه و تعظیم اصحابه والترحم علیٰ اسلافهم والتکثیر باخلاقهم وما کنت عقلته ووجد بخطی من مذاهبهم وضلالاتهم فانی تائب الی اللہ من کتابته وقرأته وانه لا یحل لی کتابته ولا قرأته ولا اعتقاده''(۱)

اس ابن عقیلؒ کے بارے میں شیخ ابن قدامہؒ نے لکھا کہ

> ''فانی وقفت علیٰ فضیحة ابن عقیل التی سماها نصیحة وتاملت ما اشتملت علیه من البدع القبیحة والشناعة علیٰ سالکی الطریق الواضحة الصحیحة فوجدتها فضیحة لقائلها قدهتك اللہ تعالیٰ بها ستره وابدی

(۱) الرد علی ابن عقیلؒ، ص ۱۹۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



بها عورته ولولا انه قد تاب الى الله عزوجل منها وتنصل ورجع عنها واستغفر الله تعالیٰ من جميع ما تكلم به من البدع او كتبه بخطه او صنفه او نسب اليه لعددناه في جملة الزنادقة والحقناه بالمبتدعة المارقة "(۱)

لہٰذا ان کے وہ اقوال جو ''توبہ'' سے پہلے تھے، غیر معتبر ہیں، کوئی ہم پر اس سے حجت قائم نہیں کرسکتا ہے۔ بشرطیکہ وہ اقوال اہل بدعت یعنی معتزلہ وغیرہ کے اقوال سے مشابہ ہوں۔ دیگر علماء نے بھی ان پر تنقیدات کی ہیں۔ ابوالخطاب کلوذانیؒ نے انہی پر تعریض کرتے ہوئے کہا

"ومذ كنت من اصحاب احمد لم ازل    اناضل عن اعراضهم واحامى
وما صدنى عن نصرة الحق مطمع    ولا كنت زنديقا حليف خصام "(۲)

ایسے لوگوں کے نزدیک اگر علماء ثلاثہ پر تنقید ہو تو اس سے کیا ہوتا ہے۔ کیا متفق علیہ ائمہ مذاہب کو مذہب سے خارج تصور کیا جائے گا، یہ بالکل ایسا ہے، جیسے معتزلہ حنفیوں کے قول سے قاضی ابو یوسف اور زفر کو مذہب سے خارج کیا جائے، یا عنایت اللہ شاہ، غلام اللہؒ، احمد سعید ملتانیؒ کو دیو بند کے اصل وارث قرار دیکر، حیاتی دیو بندیوں کے اکابر کو مردود قرار دیا جائے، کیا ایسا کرنا درست ہوگا؟ اگر نہیں، تو یہاں کیوں ایسا کرتے ہیں؟ ابن العقیل کے اس توبہ کا ذکر طبقات الحنابلہ ص ۱۲۰، ج ۳ میں بھی موجود ہے، باقی رہے ابن الجوزیؒ، تو ان کے بارے میں اہل مذہب کے بہت سارے اقوال موجود ہیں۔ ہم صرف اسحاق بن احمد بن غانم العلثی کے اس خط کا ایک حصہ نقل کرتے ہیں۔ جو انہوں نے ابن الجوزیؒ کو لکھا ہے، اس کی ابتداء میں ہماری بات کی تصدیق ہے کہ

"واعلم انه قد كثرا لنكير عليك من العلماء والفضلاء والاخيار فى الافاق بمقالتك الفاسدة فى الصفات"

آگے فرماتے ہیں کہ

"واذا تاولت الصفات علىٰ اللغة وسوغته لنفسك وابيت النصيحة فليس هو مذهب الامام الكبير احمد بن حنبل قدس الله روحه فلا يمكنك الانتساب اليه بهذا فاختر لنفسك مذهبا ان مكنت من ذلك ......... ولقد سودت وجوهنا بمقالتك الفاسدة وانفرادك بنفسك كانك جبار من الجبابره ولا كرامة لك ولا نعمىٰ ولا نمكنك من الجهر بمخالفة السنة "(۳)

(۱) ایضاً ص ۱۷۔ (۲) الروض ص ۱۸۔ (۳) طبقات الحنابلہ ص ۱۶۸، ج ۴۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com


اس عبارت سے احباب اندازہ کر سکتے ہیں کہ کون حنبلی مذہب سے نکل گیا ہے اور کون اھل مذہب کے ہاں غیر معتبر ہے؟ امید ہے احباب جان گئے ہوں گے کہ حقیقت کیا ہے۔

اب اور کتنی بھلا ہم تمہیں صفائی دیں　　تم اپنے زعم سے نکلو تو ہم دکھائی دیں

## شہ پارۂ سفیان عطا:

جناب ''شیخ الحدیث'' صاحب نے آگے لکھا ہے کہ

''حضرت علامہ موصوف اس مسئلہ میں زبردست متعارض نظریات کے پرزور مؤید و مبلغ تھے۔ ......ان کی......کی تالیفات کا مطالعہ کرتے ہوئے قاری یہ فیصلہ نہیں کر پاتا کہ تجسیم کی تائید ہو رہی ہے یا پھر تردید، بعض سنجیدہ اہل حدیث حضرات کو علامہ سے یہی شکوہ ہے۔''(۱)

جناب نے اس بات کے لیے ''میری محسن کتابیں'' میں سید طلحہ رحمہ اللہ کے مضمون کا حوالہ دیا ہے۔ اس مضمون کا شیخ الاسلامؒ سے متعلق عبارت یہ ہے

''شیخ الاسلامؒ کی کتابوں میں سب سے پہلے کتاب ان کے فتاوے دیکھے اس کا نہایت اچھا اثر پڑا اور ان سے انتہائی عقیدت پیدا ہو گئی۔ پھر تو ہر کتاب ان کی پسند آئی اور معلوم ہوا کہ متاخرین میں اگر کسی نے پرانے اسلام کی طرف دعوت دی ہے، تو وہ یہ دونوں بزرگ ہیں۔ شیخ الاسلامؒ کی کتابوں میں مضامین کی ترتیب وتہذیب (عربی معنی میں) نہیں ہے۔ ان کی پراز مصائب زندگی کا یہی مقتضی تھا، الغرض نہایت درجہ عقیدت ان صاحبوں سے ہوئی لیکن خدا کا شکر ہے کہ بعض مسائل میں ان کی ہم آہنگی نہ کی مثلاً طلاق ثلاث فی مجلس واحد یا عصمت انبیاء کے متعلق ان کی رائے سے اختلاف ہے۔ حافظ ابن القیمؒ کی تصانیف میں زاد المعاد خاص طور سے قابل ذکر ہے۔ میں لکھ چکا ہوں کہ میرے نزدیک وہ احادیث کا بہترین مختصر کتب خانہ ہے تم کو تعجب ہوگا۔ مولانا سید عرفان رحمۃ اللہ علیہ (میرے رشتہ کے ماموں اور حضرت سید شہید کے حقیقی نواسہ) کبھی کبھی تشریف لاکر زاد المعاد جو ہمارے یہاں تھی۔ مانگ کر دیکھنے لے جاتے۔ ان کے بعد میں دیکھتا تو نہ لطف آتا نہ قدر معلوم ہوتی۔ آج میں اس کی قدر سمجھتا ہوں۔ حافظ ابن القیمؒ کی شفاء العلیل بھی مجھے پسند آئی۔ نہایت عمدہ کتاب ہے۔ اس میں قضا وقدر کے مسائل ہیں۔ ضمناً خیر وشر پر خوب بحث ہے۔''(۲)

اب اس عبارت میں دیکھ کر احباب غور کریں۔ کیا اس میں تجسیم کی تردید و تائید کی بات ہے؟ بلکہ کیا اس میں ابن تیمیہؒ کے ''متعارض نظریات'' کی بات ہے؟ زیادہ سے زیادہ اس میں دو تین مسائل میں ان سے

(۱) صفات متشابہات، ص ۱۷۔　　(۲) میری محسن کتابیں، ص ۲۶۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



عدم اتفاق کی بات کی ہے۔ اگر یہ نظریات کے متعارض'' ہونے کی دلیل ہے، تو کیا ابن الھمامؒ، مولانا عبدالحیؒ لکھنوی متاخرین میں، طحاوی وغیرہ متوسطین میں، اور قاضی ابو یوسفؒ، محمد بن الحسنؒ متقدمین میں، امام ابو حنیفہ کو ''متعارض نظریات'' کے حامل سمجھتے تھے۔ جو ان سے اختلاف کیا تھا؟ اگر نہیں تو پھر یہاں کیوں ایسا ہے؟ اس جھوٹ کو دیکھ کر قرآن مجید کی وہ آیت انا فانا سامنے آکر کھڑی ہوگئی کہ ''ومنھم من ان تامنہ بدینار لایؤدہ الیک الا مادمت علیہ قائما'' اللہ تعالیٰ نے سچ فرمایا، ایسے لوگوں میں نہ مالی امانت کا اعتبار ہوسکتا ہے، نہ علمی امانت کا۔ قعنب ابن ام صاحب نے کیا خوب کہا تھا کہ

ان یسمعوا ریبۃ طاروا بھا فرحا      منی وما سمعوا من صالح دفنوا
صم اذا سمعوا خیرا ذکرت بہ      وان ذکرت بسوء عندھم اذنوا
جھلا علینا وجبنا عن عدوھم      بسئت الخلتان الجھل والجبن

اس کتاب کی عبارت کو پیش کرنے کے لیے مولانا احمد سجاد کا زیر احسان ہوں۔ جزاہ اللہ خیرا۔

## شہ پارۂ جناب سفیان:

جناب شیخ الحدیث صاحب نے صفات کے بارے میں مختلف مذاہب کا بیان کیا ہے۔ اس ضمن میں فرقۂ مشبھہ کا بھی تذکرہ کیا ہے، وہ ذرا ملاحظہ ہو،

> ''یہ وہ لوگ تھے، جن کا نظریہ یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ اپنی صفات میں اپنی مخلوقات کی طرح ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ، پاؤں، انگلی، چہرہ، آنکھ سب انسانی اعضاء کی طرح ہیں۔ اکابر اھل علم نے اس فرقہ کی تکفیر کی ہے۔ مثلاً امام نووی رحمہ اللہ نے ''شرح المھذب'' باب صفۃ الصلوٰۃ، امام قرطبی نے ''التذکار'' اور ابو منصور البغدادی نے ''اصول الدین'' میں اس فرقہ کی تکفیر کی ہے۔ ان میں ایک وہ بھی ہے، جو اللہ کے لیے جسم لا کالاجسام کا نظریہ رکھتا ہے۔ اھل علم نے اس فرقہ کو بھی ''مشبھہ'' میں شمار کیا ہے، یہ نظریہ گزشتہ زمانے میں محمد بن اکرام (حنفی) کا تھا۔ البتہ اس فرقہ کی تکفیر نہیں کی گئی، موجودہ زمانے میں یہ مسلک اھل حدیث کا ہے۔''(۱)

ہم اس تہمت کے حوالے سے چند گزارشات اپنے احباب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔ تعجب اس بات پر ہے کہ ایسے جھوٹ لکھنے والے لوگ بھی ہمارے زمانے میں ''شیخ الحدیث'' کہلاتے ہیں اور ''استاذ المحدثین'' قسم کے لوگ ان کی کتابوں پر تقریظات ثبت کرتے ہیں، ''کہ اللہ تعالیٰ اس شاندار خدمت کو حسن قبول عطاء فرمائے۔''

(۱) صفات متشابھات ص ۲۱

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

پہلی گزارش یہ ہے کہ جناب سفیان صاحب نے پیچھے امام بیہقیؒ سے یہ بات تو نقل کی ہے، کہ ایک صفات ذاتیہ ہیں۔ جس سے اللہ تعالیٰ ازل تا ابد متصف ہے، دوسرے صفات فعلیہ ہیں جن سے اللہ پاک ازل سے متصف نہیں ہے۔ مگر اس میں یہ بات نہیں کی ہے کہ وہ صفات زائد برذات ہیں۔ حالانکہ بیہقیؒ نے یہ بات وضاحت سے لکھی ہے۔

"باب ذكر آيات واخبار وردت فى صفات زائدات علىٰ الذات قائمات به "(۱)

شاید اس اعراض کی وجہ یہ ہو، کہ اس کے ذکر سے "ترکیب" کی بات آجاتی ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات میں وہ کسی قسم کی ترکیب نہیں مانتے ہیں، اگرچہ وہ تقسیم عقلی ہی کیوں نہ ہو، ڈاکٹر عبدالواحد لکھتے ہیں،

"اللہ تعالیٰ کی ذات جب متعدد حصوں پر مشتمل ہوئی تو اس سے یہ لازم آیا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مخلوق کی طرح مرکب ہو، اور مرکب قابل تقسیم ہوتا ہے، اگرچہ تقسیم عقلی ہو واقع میں نہ ہو"(۲)

یہی بات ہم نے لفظ "احد" کی تشریح میں جناب رازیؒ سے نقل کی ہے، پس جب صورتحال یہ ہے، تو اعراض کرنے کا باعث معلوم ہے۔ حالانکہ اس "ترکیب" سے کسی کو مفر نہیں ہے۔ کیونکہ موجودات میں سے آپ جس وجود کو بھی لیتے ہیں تو اسے ذات مع الصفۃ ہی پالیں گے، ذات مجرد عن کل صفۃ متصور نہیں ہے۔

جناب عبدالحمید فراہیؒ لکھتے ہیں:

"قالت المعتزلة انه يلزم علىٰ مذهب الاشاعرة التركيب والافتقار واجيبوا بان التركيب لايعقل الابين الشيئين متفارقين فى الوجود واما الذات وصفاته فلا تركيب بينهما خذاى ماشئت من البسائط تجدها ذاتا مع صفة ولن تجد ولا تتعقل ذاتا مجردة عن كل صفة "(۳)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو چیزیں وجود میں ایک دوسرے سے الگ ہوں، "ترکیب" دراصل ان کے درمیان ہوتی ہے، اگر ایسا نہ ہو، تو خود اشاعرہ پر یہ الزام وارد ہے جیسا کہ درج بالا عبارت میں موجود ہے۔

یہی بات ہمارے اکابر نے کہی ہے، شیخ الاسلامؒ ابن تیمیہ نے فرمایا ہے:

"وقد نص ائمة السنة كاحمد وغيره علىٰ ان صفاته داخلة فى مسمىٰ اسماء ه فلا يقال ان علم الله وقدرته زائدة عليه لكن من اهل الاثبات

(۱) الاعتقاد، ص ۶۸۔ (۲) سلفی عقائد، ص ۹۵۔

(۳) القائد الی عیون العقائد، ص ۳۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



من قال انها زائدة علیٰ الذات وھذا اذا ارید به انها زائدة علیٰ ما اثبته اھل النفی من الذات المجردة فھو صحیح فان اولئك قصروا فی الاثبات فزادھذا علیھم وقال الرب له صفات زائدة علیٰ ما علمتوه وان أراد انها زائدة علیٰ الذات الموجودة فی نفس الامر فھو کلام متناقض لانه لیس فی نفس الامر ذات مجردة حتی یقال ان الصفات زائدة علیھا بل لا یمکن وجود الذات الا بما به تصیر ذاتا من الصفات ولا یمکن وجود الصفات الا بما به تصیر صفات من الذات فتخیل وجود احدھما دون الاخر ثم زیادة الاخر علیه تخیل باطل"(۱)

ائمہ اہل سنت جیسے امام احمد وغیرہ نے یہ تصریح کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اس کے اسماء کے مسمیٰ میں داخل ہیں۔ پس یہ نہیں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ کا علم اور اس کی قدرت اللہ تعالیٰ کی ذات پر زائد ہیں۔ لیکن اہل اثبات میں سے کچھ لوگوں نے یہ بات کہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات ان کی ذات پر زائد ہیں۔ اس قول سے اگر ان کی یہ مراد ہو کہ یہ صفات اللہ تعالیٰ کی اس ذات پر زائد ہے۔ کہ جس کا اثبات اہل نفی نے کیا ہے کہ وہ ذات مجرد ہے، تو پھر یہ درست ہے کیونکہ ان لوگوں نے اثبات میں تقصیر کی ہے، تو انہوں نے اس پر اضافہ کیا ہے اور کہا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے وہ صفات ثابت ہیں۔ جو تمہارے معلوم پر زائد ہیں۔ اور اگر ان کی یہ مراد ہو کہ یہ صفات اللہ تعالیٰ کی اس موجود ذات پر زائد ہیں۔ جو نفس الامر میں ہے۔ تو یہ کلام متناقض ہے کیونکہ نفس الامر میں تو کوئی مجرد ذات ہے ہی نہیں کہ یہ کہا جائے کہ صفات اس پر زائد ہے۔ بلکہ وجود ذات ممکن ہی نہیں مگر اس چیز کے ساتھ کہ جس کے ذریعے وہ صفات سے متمیز ہو کر ذات بنے اور وجود صفات ممکن ہی نہیں مگر اس چیز کے ساتھ کہ جس کے ذریعے وہ ذات سے متمیز ہو کر صفات بنے۔

تقریباً یہی بات بعض اضافوں کے ساتھ قاضی ابن ابی العزؒ نے لکھی ہے کہ

"فان ارید به ان ھناك ذاتا مجردة قائمة بنفسھا منفصلة عن الصفات الزائدة علیھا فھذا غیر صحیح وان ارید به الصفات زائدة علیٰ الذات التی یفھم من معناھا غیر ما یفھم من معنی الصفة فھذا حق ولکن لیس فی الخارج ذات مجردة عن الصفات بل اللذات الموصوفة بصفات الکمال الثابتة لھا لا تنفصل عنھا وانما یفرض الذھن ذاتا وصفة کلا

(۱) مجموع الفتاویٰ ص ۱۲۳، ج ۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



وحدہ ولکن لیس فی الخارج ذات غیر موصوفة فان هذا محال "(۱)

**تنبیہ مفید:**

قاضی ابن ابی العزؒ اکثر اھل علم کے نزدیک حنفی ہے۔ جس نے عقیدہ طحاویۃ کی شرح کی ہے۔ لیکن ایک "مذہبی متعصب" رقمطراز ہے۔

"ابن ابی العز الحنفی کے نام کا بھی شارحین "العقیدۃ الطحاویۃ" میں ذکر کیا گیا ہے۔ مگر کئی محقق علماء حنفیہ کے ہاں، موجودہ شرح جو عموماً سلفی حضرات کی مطبوعہ ہے۔ اس کی نسبت ابن ابی العز حنفی کی طرف مشکوک ہے یا پھر ابن ابی العز ایسے حنفی ہیں جیسے زمخشری کہ فروعات میں، یا محض دعویٰ کی حد تک حنفی ہے اور عقیدے میں ایک "حشوی" اور دوسرے "معتزلی" ہیں۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ انہوں نے بیشتر مقامات پر "حشویہ" کی ترجمانی کی ہے اور "مفوضہ" کے متوارث عقائد پر نقد کیا ہے۔"(۲)

"مذہبی متعصب" نے اگرچہ نام "کئی محقق علماء" کا لیا ہے۔ مگر تعین کسی کا نہیں کیا ہے۔ اس شرح کو مشکوک قرار دینے والا فرد درحقیقت جھمیہ کے "امام العصر جرکسی" ہے۔ پھر اس کے اتباع میں دیگر جھمیوں نے لکھا ہے۔ مگر محققین تاریخ نے جھمیہ کے "امام العصر جرکسی" کی تردید کی ہے۔ مثلاً حلبی محقق راغب الطباخ لکھتے ہیں کہ

"(عقیدہ طحاویہ) چودہ اوراق پر مشتمل ایک مختصر اور سھل وواضح رسالہ ہے۔ جسے میں نے اپنے مطبع "علمیہ" میں ۱۳۴۴ھ میں چھپوایا تھا اور اگر اس کا اختصار ضرورت سے زیادہ محسوس ہو، تو پڑھانے میں تھوڑا سا اس طرح پھیلایا جا سکتا ہے کہ صدرالدین علی بن محمد الاذرعی المتوفی ۷۹۲ھ نے جو شرح اس کی لکھی ہے ان میں سے استاذ کچھ بیان کر دیا کرے ........ الحاوی فی سیرۃ الامام الطحاوی" میں علامہ کوثر کا قلم ذرا لغزش کھا گیا ہے کہ انہوں نے حنفی مؤلف کی طرف اس شرح کی نسبت کی نفی کر دی ہے۔ حالانکہ صحیح یہ ہے کہ اس کے مؤلف حنفی ہیں اور شرح کسی مجہول شخص کی نہیں ہے بلکہ وہ صدرالدین علی بن محمد الاذرعی الحنفی المتوفی ۷۹۲ھ ہیں اور ان شارحین میں سے ایک ہیں جن کا ذکر صاحب کشف الظنون نے کیا ہے۔ اس کے علاوہ "درر کامنہ" اور "شذرات" میں بھی ان کا تذکرہ کرتے ہوئے یہ شرح انہی کی طرف منسوب کی گئی ہے۔ نیز ان سے علامہ زبیدی نے اپنی شرح

(۱) شرح الطحاویۃ ص ۱۲۵۔

(۲) لامذہبیت ص ۱۰۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



الاحیاء جلد ۲ صفحہ ۱۴۲۶ میں حوالے بھی نقل کیے ہیں۔"(۱)

اور شیخ محمد انور بدخشانی جنہوں نے اس کی تلخیص کی ہے لکھا ہے کہ

"وقد شرح "العقيدة الطحاوية" اجلة العلماء وعدصاحب كشف الظنون سبعة منهم كلهم من الحنفية (۱) علی بن علی محمد بن ابی العز الحنفی الذی تحدثنا عنه آنفا واول شرحه "الحمد لله نستعينه ونستغفره" وهو من اجمل الشروح واسهلها واكملها واجمعها بحثا وانفعها اسلوبا "(۲)

یہاں اتنی ہی باتیں کافی ہیں، کیونکہ یہ بحث ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ اس لیے ہم اپنے موضوع کی طرف پلٹتے ہیں۔

## رجوع بمقصود اصلی:

اس بحث سے دو مقاصد تھے، ایک یہ کہ صفات اگر ذات پر زائد ہو جائے، تو ترکیب کا الزام ان پر وارد ہو جائے گا، اسی لیے جناب سفیان صاحب اس سے بعافیت گزر گئے، اور دوسرا مقصود یہ ہے کہ جن لوگوں نے صفات کی زیادت کا قول کیا ہے، تو ان کا کلام متناقض ہیں۔ وہ اس بارے میں تصحیح کے دلائل بیان فرمائیے، تاکہ ہم لوگ اس سے استفادہ کریں۔ الحمد للہ

دوسری گزارش یہ ہے کہ جناب سفیان صاحب نے یہ بات تو لکھی ہے کہ

"فعلیہ وہ صفات ہیں جن سے اللہ پاک ازل سے متصف نہیں لیکن ابد تک متصف ہیں جیسے خالق ہونا، رازق ہونا۔"(۳)

مگر یہ وضاحت نہیں کی ہے کہ "جب اللہ تعالیٰ ازل سے ان کے ساتھ متصف نہیں ہے" تو اس کا کیا مطلب ہوا کہ صفات فعلیہ قدیم نہیں ہیں؟ تو کیا آپ کا یہی مسلک ہے؟ اگر جواب ہاں میں ہے، تو ہم عرض کریں گے کہ ماتریدی فرقہ کے لوگ تو صفات ذاتیہ اور صفات فعلیہ دونوں کے قدم کے قائل ہیں۔ دیکھئے سراج الدین اوشیؒ نے لکھا ہے کہ

صفات الذات والافعال طرا قديمات مصونات الزوال

---

(۱) تاریخ افکار و علوم اسلامی، ص ۱۱۴، ج ۱۔ (۲) تلخیص شرح العقیدۃ الطحاویۃ، ص ۹۔

(۳) صفات متشابہات، ص ۹۱۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com



یعنی اللہ تعالیٰ کے تمام صفات ذاتیہ اور فعلیہ قدیم ہیں اور زوال سے محفوظ ہیں۔

لیکن جب اللہ تعالیٰ ازل میں صفات فعلیہ سے متصف نہیں ہے، تو وہی اعتراض آپ پر بھی وارد ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کا کمال سے خالی ہونا لازم آتا ہے، کیونکہ صفات الٰہی تو کمالات ہیں اور اگر صفات کمال نہیں ہے تو پھر ابد تک ان سے متصف ہونا درست نہیں ہے، کیونکہ پھر وہ عیوب سے متصف ہو گئے، معاذ اللہ ۔اور اگر آپ ماتریدی ہے تو پھر اس قول پر سکوت کا کیا مطلب ہے؟ کیا آپ اشاعرہ کے اس قول سے راضی ہے؟ جو لوگ صفات فعلیہ کو حادث قرار دیتے ہیں۔ تو اس سے ان کی ذات پھر محل حوادث قرار پاتی ہے، اس پر بھی آپ راضی ہے؟

میمون نسفیؒ لکھتے ہیں:

”وقالت الاشعرية ان هذه الصفات كلها مخلوقة وقالوا انه لم يكن خالقا مالم يخلق الخلق ولم يكن رازقا مالم يرزق الخلق الاانا نقول يجوز ان يسمىٰ خالقا وان لم يخلق الخلق ويسمىٰ رازقا وان لم يرزق الخلق الا يرىٰ ان واحدا منا ؟اذا كان قادرا علىٰ الخياطة يسمىٰ خياطا وان لم يوجد منه الخياطة كذالك ههنا ......... والجواب الصحيح ان نقول هذه الصفات قائمة بذات الله تعالىٰ فى الازل لانها لو لم تكن قائمة بذات الله فى الازل لكانت ذات البارى تعالىٰ محلا للحوادث وهذا ممتنع “(۱)

فرقۂ اشعریہ کا کہنا ہے کہ صفات فعلیہ تمام کے تمام مخلوق ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس وقت تک خالق نہ تھے، جب تک مخلوق کو پیدا نہیں کیا، اس وقت تک رازق نہیں تھے، جب تک مخلوق کو رزق نہیں دیا، مگر ہم کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ”خالق“ اور ”رازق“ ہونے سے مسمّٰی کیا جائے۔ اگر چہ اس نے مخلوق پیدا نہ کیا ہو، اور انہیں رزق نہ دیا ہو، کیا دیکھتے نہیں کہ ہم میں سے ایک آدمی جب کپڑے بنانے اور سینے پر قادر ہو، اس کو خیاط اور درزی کے نام سے مسمّٰی کیا جاتا ہے۔ اگر چہ اس نے یہ کام نہ کیا ہو ......... صحیح جواب یہ ہے کہ ہم کہیں کہ یہ صفات اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہیں۔ ازل میں، کیونکہ اگر ازل میں یہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم نہ ہو جائے۔ تو پھر اللہ تعالیٰ کی ذات محل حوادث بنے گی اور یہ ممتنع ہے۔

”امام طحاویؒ نے بھی اپنی عبارت لہ معنی الربوبیۃ ولا مربوب ومعنی الخالق ولا مخلوق میں اشاعرہ پر تنقید کی ہے، غزنویؒ لکھتے ہیں:

(۱) بحر الکلام، ص ۱۰۶۔

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com



"حاصل هذا الكلام نفی قول الاشاعرة ...... ونحن نقول ان الله بجميع صفاته قديم لان الله تعالیٰ مدح نفسه فی الازل بصفات الفعل بقوله"هو الله الخالق البارى المصور له الاسماء الحسنى" فثبت انه موصوف فی الازل بكونه خالقا بارئا مصوراولامخلوق فی الازل ولا مربوب ولا مصور ولان صفات الفعل لو كانت حادثة فی ذات الله للزم ان يكون محلا للحوادث وهو باطل "(۱)

دیکھیے کتنا بڑا مسئلہ ہے کہ اشاعرہ کے قول سے اللہ تعالیٰ کی ذات کا محل حوادث ہونا لازم آتا ہے۔ مگر جناب سیفان نے اس پر خاموشی اختیار کی ہے، یہ ہم نہیں کہہ رہے بلکہ میمون نسفیؒ اور سراج الدین غزنویؒ کہہ رہے ہیں، بلکہ جناب کی عبارت سے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ اس کا بھی یہی مسلک ہے۔ باقی جو غزنویؒ نے قرآنی آیت بطور دلیل پیش کی ہے تو اس کا جواب اشاعرہ یہ دے سکتے ہیں کہ تم لوگ اللہ تعالیٰ کو متکلم مانتے ہو، وکلم اللہ موسیٰ تکلیما۔ مگر موسیٰ علیہ السلام تو بہت بعد میں آئے ہیں، تو ایسے ہی "مصور" خالق، وغیرہ کی بات ہے۔ ابو اسحٰق شیرازیؒ لکھتے ہیں:

"ثم يعتقدون ان الله تعالیٰ المحدث للعالم موصوف بصفات ذاتية وصفات فعلية فاما الصفات الذاتية فهی ما يصح ان يوصف بهما فی الازل وفی لايزال كالعلم والقدرة واما الصفات الفعلية فهی مالايصح ان يوصف بها فی الازل ويصح فی لايزال كالخلق والرزق لايقال انه ابدا كان خالقا لان ذلك يؤدی الى قدم المخلوق والمرزوق بل يقال انه ابدا كان قادرا علیٰ الخلق والرزق عالما لمن يخلقه ويرزقه "(۲)

اس درج شدہ عبارت میں خط کشیدہ الفاظ پر احباب غور فرمالیں، تو ان کاھل مولویوں کی بے بسی صاف صاف نظر آجائے گی، جنھوں نے اس کو "نزاع" لفظی قرار دیا ہے، کیونکہ صفات فعلیہ کی قدامت تسلسل حوادث کو بقول شیرازیؒ مؤدی ہے۔

تیسری گزارش یہ ہے کہ جھوٹ اس فرقہ کا سرمایہ افتخار ہے، اس کے لیے ایک تاریخی بحث ملاحظہ ہو جو شیخ الکل فی الکل محمد نذیر حسینؒ پر جھوٹ باندھنے سے متعلق ہے۔ اس جھوٹ پر یعقوبؒ نانوتوی، رشید احمد گنگوہیؒ، محمود حسنؒ دیوبندی، محمد محمودؒ دیوبندی وغیرہ نے سب نے دستخط ثبت کیے تھے اور ساتھ یہ بھی لکھا تھا کہ

(۱) شرح الطحاویۃ ص۲۴ (۲) الاشارۃ ص۱۹۵

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com



''عقائد اس جماعت کے جب خلاف جمہور ہیں، بدعتی ہونا ظاہر اور مثل تجسیم اور تحلیل چار سے زیادہ ازواج اور تجویز تقیہ اور برا کہنا سلف صالحین کا فسق یا کفر، تو اب نماز اور نکاح اور ذبیحہ میں ان کی احتیاط لازم ہے۔ جیسے روافض کے ساتھ احتیاط لازم ہے۔''(۱)

اب جھوٹ کا قصہ ملاحظہ ہو، ایک آدمی خان احمد شاہ نے ہندوستان کے مختلف علماء کے مختلف فتاویٰ ایک جگہ جمع کر کے ''اظہار الحق'' کے نام سے اسے شائع کر دیا، اس مجموعہ میں ایک فتویٰ مولوی عطاء محمد کا تھا، یہ ایک مجہول مولوی ہے، پتہ نہیں کون ہے؟ اس نے سور کی چربی سے بنے پنیر کی حلت کا فتویٰ دیا ہے اور کہا ہے کہ نبی علیہ السلام اس کو بلا دریافت کھاتے تھے اس شخص نے اس بات کے لیے فقہ شافعی کی ایک کتاب کا حوالہ دیا ہے۔ اس فتویٰ پر کسی اھل حدیث عالم کے دستخط نہیں ہے۔ نہ اھل حدیث نے اسے شائع کیا ہے۔ مگر ''جامع الشواھد'' کے کذاب مرتب نے کہا کہ اس پر شیخ الکل فی الکل محدث نذیر حسین رحمہ اللہ کے دستخط موجود ہے اور انہوں نے اس کے چھپوانے میں کوشش تام کی ہے، حالانکہ شیخ الکل کے دستخط اور مولانا محمد حسین لاہوری کے دستخط، ان کے اپنے فتویٰ پر موجود ہے، جو اس مجموعہ میں شامل ہے، مگر کذاب مرتب نے اسے شیخ الکل کے سرتھوپ دیا ہے، اس کذب پر دیوبند کے شیخ العالم، قطب الارشاد، حکیم الامت وغیرہ نے دستخط کر کے سند توثیق عطا کی، انا للہ وانا الیہ راجعون۔

مولانا نذیر احمد رحمہ اللہ املوی فرماتے ہیں:

''اس غلیظ اور ناپاک الزام کے ثبوت میں کہ میاں صاحب سید نذیر حسین اس بات کے قائل تھے کہ عیاذاً باللہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مذکورہ بالا پنیر استعمال فرمایا کرتے تھے؟ دلیل یہ دی گئی ہے کہ یہ اگرچہ مولوی عطاء محمد کے فتویٰ میں ہے۔ مگر مولوی عطاء محمد کا یہ فتویٰ جس رسالے میں شائع کیا گیا ہے۔ اس رسالے میں مولوی نذیر حسین صاحب کا بھی دستخط اور مہر ہے۔ بلکہ اس کے چھپوانے میں مولانا نذیر حسین صاحب نے بڑی کوشش کی تھی جیسا کہ رسالے کے مصنف نے شروع میں اس کی تصریح کی ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ مولوی نذیر حسین صاحب بھی مولوی عطاء محمد کے فتوے کے مؤید ہیں۔ یہ اس دلیل کا خلاصہ ہے لیکن نہایت افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ اس دلیل کے بیان کرنے میں ''جامع الشواھد'' کے مصنف نے ایمان و دیانت کا خون کیا ہے۔ کئی طرح کا فریب دیا ہے اور صریح کذب بیانی اور افتراء پردازی سے کام لیا ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے۔ اولاً تو مولوی عطاء محمد کے متعلق معلوم نہیں کہ یہ کون ہے؟ اور کس عقیدہ و مسلک کے تھے؟ پھر ان کی بات سے

(۱) اہل حدیث اور سیاست، ص ۳۴۵۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



اہل حدیث پر کیا الزام؟ ثانیاً۔ انہوں نے یہ بات کسی اہل حدیث کی کتاب سے نہیں لی ہے۔ بلکہ ایک شافعی المذہب عالم کی کتاب سے لی ہے۔ اس کا کتاب کا نام بھی انہوں نے بتایا دیا ہے۔ یعنی فتح المعین شرح قرۃ العین یہ ''جامع الشواھد'' کے مصنف کی بد دیانتی ہے کہ اس نے اس کتاب کا نام ظاہر نہیں کیا ہے۔ ثالثاً۔ رسالہ ''اظہار الحق'' کے مصنف نے نہ اس رسالے کے شروع میں نہ اس کے آخر میں کہیں بھی اس کی تصریح نہیں کی ہے کہ اس رسالے کے چھپوانے میں مولانا نذیر حسین صاحب نے بھی کوشش کی ہے۔ ''جامع الشواھد'' کے مصنف نے یہ بالکل جھوٹ لکھا ہے اور یہ جھوٹ اس نے صرف اس مقصد کے لیے لکھا ہے کہ کسی طرح مولوی عطاء محمد والی بات مولانا نذیر حسین کے ذمے بھی لگانے کی گنجائش نکل آئے۔ رابعاً۔ ''جامع الشواھد'' کے مصنف کی یہ عبارت بڑی پر فریب اور مغالطہ آمیز ہے کہ رسالہ ''اظہار الحق'' میں مولانا نذیر حسین صاحب وغیرہ کی بھی مہریں موجود ہیں۔ اس سے دھوکہ یہ ہوتا ہے کہ یہ مہریں مولوی عطاء محمد کے فتویٰ کی تائید میں ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے اس رسالے میں صرف مولوی عطاء محمد کا فتویٰ شائع نہیں ہوا ہے، بلکہ یہ رسالہ دہلی، لاہور، امرتسر، کپورتھلہ، ہوشیار پور وغیرہ کے بہت سے علماء کے مختلف فتوؤں کا مجموعہ ہے۔ اس میں ایک فتویٰ مولانا سید نذیر حسین صاحب کا بھی ہے۔ اسی فتویٰ پر مولانا نذیر حسین صاحب اور مولانا محمد حسین صاحب (لاہوری) بٹالوی وغیرہ علماء اہل حدیث کی مہریں ہیں۔ اس فتویٰ کا مولوی عطا محمد کے فتویٰ سے کوئی لگاؤ (تعلق) نہیں ہے۔ مولانا سید نذیر حسین صاحب کی مہر اور دستخط ثبت کرنے کی یہ صورت نہیں ہوئی تھی کہ ان کے سامنے رسالہ ''اظہار الحق'' مرتب کر کے پیش کیا گیا ہو بلکہ ان کی خدمت میں الگ ایک استفتاء بھیجا گیا تھا۔ اس کا جواب انہوں نے تحریر فرمایا تھا اور اسپر اپنا دستخط اور مہر کر دیا تھا، وہی دستخط شدہ اور مہر شدہ فتویٰ دوسرے فتوؤں کے ساتھ شامل کر کے ''اظہار الحق'' رسالے میں شائع کر دیا گیا ہے۔ رسالہ مذکورہ کے مرتب خان احمد شاہ قائم مقام اکسٹرا اسسٹنٹ کمشنر ہوشیار پور نے شروع رسالہ میں اس کی تصریح کی ہے۔''(۱)

جھوٹ اور افتراء کے بے شمار ایسے کارنامے ان لوگوں نے انجام دیئے ہیں۔ اس جناب سفیان عطاء صاحب، جو خیر سے شیخ الحدیث بھی ہے، نے اپنے اکابر کے نقش قدم کی پیروی کی ہے اور وہ علی الاعلان کہہ سکتے ہیں

سو پشت سے پیشہ آبا فتنہ گری ۔۔۔ کچھ شاعری ذریعہ عزت نہیں مجھے

(۱) اہل الحدیث اور سیاست، ص ۲۲۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



یہ ساری تفصیل اس لیے پیش کی ہے کہ جناب عالی نے لکھا ہے کہ

''موجودہ زمانے میں یہ مسلک (یعنی اللہ تعالیٰ کو جسم لاکالاجسام قرار دینے کا مسلک) اہل حدیث کا ہے۔'' یہ سفید جھوٹ ہے۔ جس کی چلن مولویانہ بازار میں بہت زیادہ ہے۔ ہم اس کی دفع میں اقوال پیش کرتے ہیں۔

مجدد العلوم جناب نواب صدیق حسنؒ خان فرماتے ہیں:

"واعلم ان لفظ "الجسم" لم ينطق به الوحى اثباتا فيكون له الاثبات ولا نفيا فيكون له النفى فمن اطلقه نفيا واثباتا سئل عما أراد به فان قال أردت بالجسم معناه فى لغة العرب وهو البدن الكثيف الذى لا يسمى فى اللغة جسم سواه فلا يقال للهواء جسم لغة ولا للنار ولا للماء هذه اللغة وكتبها بين اظهرنا فهذا المعنىٰ منفى من الله سبحانه عقلا و سمعا"(۱)

آگے اس موضوع پر تفصیل سے لکھا ہے۔ ایک مقام پر لکھتے ہیں:

"وان اردتم بالجسم ماله وجه ويدان وسمع وبصر فنحن نومن بوجه ربنا الاعلىٰ وبيديه وبسمعه وبصره وغيرذلك من صفاته التى اطلقها علىٰ نفسه المقدسة او اطلقها رسوله ﷺ وان أردتم بالجسم مايكون فوق غيره ومستويا علىٰ غيره فهو سبحانه فوق عباده مستو علىٰ عرشه وكذالك ان أردتم بالتشبيه والتركيب هذه المعانى التى دل عليها الوحى والعقل فنفيكم لها بهذه الالقاب المنكرة خطأ فى اللفظ والمعنىٰ وجناية علىٰ الفاظ الوحى اما الخطاء اللفظى فتسمية الموصوف بذلك جسما مركيا مؤلفا مشبها بغيره وتسميتكم هذه الصفات تجسيما وتركيبا و تشبيها فكذبتم علىٰ القرآن وعلىٰ الرسول وعلىٰ اللغة ووضعتم لصفاته الفاظمنكم بدأت واليكم تعودو اما خطأكم فى المعنىٰ فنفيكم وتعطيلكم لصفات كماله بواسطة هذه التسمية والالقاب فنفيتم المعنىٰ الحق وسميتموه بالاسم المنكر وكنتم فى ذلك

(۱) الدین الخالص، ص۸۷، ج۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



بمنزلة من سمع ان فی العسل شفاء ولم یره فسأل عنه فقیل له مایع رقیق اصفر یشبه القذرة یتقیوها الزنا بیرومن لم یعرف العسل ینفرمنه بهذا التعریف ومن عرفه وذاقه لم یزد هذا التحریف عنده الا محبة له ورغبة فیه "(۱)

عام فہم مضمون ہے، ترجمہ کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی ہے۔

شیخ مرعی بن یوسف حنبلیؒ لکھتے ہیں:

"ومن العجب ان ائمتنا الحنابلة یقولون بمذهب السلف ویصفون الله بما وصف به نفسه و بما وصفه به رسوله من غیر تحریف ولا تعطیل ومن غیر تکییف ولا تمثیل ومع ذلك فتجد من لایحتاط فی دینه ینسبهم للتجسیم ومذهبهم ان المجسم کافر بخلاف مذهب الشافعیة فان المجسم عندهم لا یکفر فقوم یکفرون المجسمة فکیف یقولون بالتجسیم "(۲)

تعجب اس پر ہے کہ ہمارے حنبلی ائمہ سلف طیب کے مذہب کا قول کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کو ان صفات سے موصوف کرتے ہیں، جن سے انہوں نے اور اس کے رسول علیہ السلام نے انہیں موصوف قرار دیا ہے۔ بغیر تحریف وتعطیل کے اور بغیر تکییف وتمثیل کے اس کے باوجود تم ان غیر محتاط لوگوں کو دیکھ لے گا جو ہمارے ائمہ کرام کی طرف تجسیم کی نسبت کرتے ہیں، حالانکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ مجسم شخص کافر ہے۔ مذہب شافعی اس کے خلاف ہے، کہ ان کے نزدیک مجسم کافر نہیں ہے۔ تو ایک ایسی قوم جو مجسمہ کی تکفیر کرتے ہیں۔ کیسے تجسیم کو عقیدہ بنا سکتی ہے۔

اس عبارت سے یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ ہمارے اسلاف عقیدہ تجسیم رکھنے والے لوگوں کو کافر قرار دیتے ہیں۔

شیخ ابو الحسن زاغونیؒ "عین" پر مبحث کے سلسلے میں ایک سوال وجواب اس طرح تحریر کرتے ہیں کہ

"قالوا هذا لو کان جائزا کما ذکرتم لوجب ان تقولوا انه تعالیٰ جسم تسمیة تخالف الشاهد فیما ذکرتم فلما لم یجز ذلك فی الجسم وجب ان لایصح ذلك فیما جری من الجسم مجری الاجزاء والابعاض

(۱) الدین الخالص، ص۸۰، ج۱ (۲) [illegible]

" محکم دلائل سے مزین متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

والاعضاء من جهة ان ذلك يؤدى الى التناقض فى اللفظ والمعنى قلنا هذا كلام لا يلزم من جهة ان حقيقة الجسم انما يرجع الى جواهر مؤلفة والتاليف عرض فاذا قال قائل جسم ليس بجوهر مولف فهذا تناقض ممتنع ولان الجسم لابد فيه من اثبات ماهية وكمية وكيفية تحتمل الزيادة والنقصان والتغير والبارى قديم فيما يثبت له من ذات وصفة لا يحتمل شيئا من ذلك فاستحال فى حقه تعالىٰ ما يوجب المستحيل فى حقه فاما الصفات فبخلاف ذلك"(۱)

اس سوال وجواب کا خلاصہ یہ ہے کہ جب تم اللہ تعالیٰ کے لیے ''عین'' کا اثبات دیگر ''عیون'' کے مخالف کرتے ہو،تو اس طرح اس کے لیے ''جسمیت'' کا بھی اثبات دیگر اجسام کے مخالف کرو اور اگر ''جسمیت'' کے باب میں تم اس کو جائز نہیں قرار دیتے ہو،تو پھر ''عین'' ''وجہ'' اور ''یدین'' کے بارے میں بھی اسے ناجائز قرار دو،جواب یہ دیا ہے کہ یہ اعتراض ہم پر لازم نہیں آتا ہے کیونکہ حقیقت جسم یہ ہے کہ وہ جواہر سے مرکب ہو،اور تالیف وترکیب عرض ہے۔جب کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ وہ ''جسم'' ہے۔مگر جوہر نہیں ہے۔تو یہ ایک ممتنع تناقض ہے۔کیونکہ ''جسم'' میں ماہیت،کمیت،کیفیت کا اثبات لازم ہے جو زیادت،نقصان اور تغیر کے محتمل ہیں،اللہ تعالیٰ تو قدیم ہے کہ اس کے لیے ذات وصفات ثابت ہیں،ان میں سے کسی چیز کا احتمال نہیں رکھتا ہے،تو یہ اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے۔لیکن صفات اس کے خلاف ہیں۔

یہاں ابوالحسن زاغونیؒ کی ایک اور عبارت بھی ملاحظہ ہو،کہ جس میں وہ ''مجسمہ'' کی تکفیر کا قول کرتے ہیں،ایک جگہ مخالفین کا ایک اعتراض نقل کیا ہے،پھر اس کا یوں جواب دیا ہے۔

"ولانا نقول لهم من القائل بان البارى مستو علىٰ العرش بطريق المماسة حتىٰ اذا صار العرش حيوانا صار مماسا للحيوان فان كنتم تدعون علينا انا نقول ذلك فمعاذ الله بل هذا تخرص وكذب يتقوله المبطلون علينا حتى يوهمو االعوام انا نقول ما تنفر منه النفوس وتأباه القلوب ولا يضر الكذب الاقائله ولا مبالاة فى مقام التحقيق بكثير من الصادقين فكيف بالكذابين وناهيك وحسبك بجاهل ينتصر بالكذب، وانكان يعني به غيرنا من المجسمة الذين نتبرٔمنهم ونكفرالقائلين

(۱) الایضاح ،ص:۲۹۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



بقولهم فهذا أمر الضير فيه علىٰ قائله ولا نصيب لنافيه فليعد الكلام علىٰ قائله دون المتنزهين عنه" (۱)

اور ہم کہتے ہیں ان سے کہ اس بات کا قائل کون ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر بطریق مماست مستوی ہے حتی کہ اگر عرش حیوان بن جائے تو وہ حیوان کے مماس ہو جائے اگر تم ہمارے بارے میں یہ دعویٰ کرتے ہو کہ ہم یہ کہتے ہیں تو اس سے اللہ تعالیٰ کی پناہ بلکہ یہ اٹکل اور جھوٹ ہے جو معطل لوگ ہمارے بارے میں گھڑتے رہتے ہیں تا کہ وہ عوام کے ذہنوں میں یہ بات ڈال دیں کہ ہم ایسا عقیدہ رکھتے ہیں جس سے انسانی نفوس نفرت اور دل انکار کرتے ہیں۔ لیکن جھوٹ صرف اپنے قائل کو ضرر پہنچا سکتا ہے۔ مقام تحقیق میں بہت سارے سچے لوگوں کا بھی اعتبار نہیں ہوتا تو کذابین کا کیسے اعتبار ہوگا؟ تیرے لیے اس شخص کی یہی جہالت کافی ہے کہ وہ جھوٹ سے مدد لیتا ہے اور اگر وہ اس قول سے ہمارے غیر ان لوگوں کا ارادہ کرتا ہے جو مجسمہ ہیں جن سے ہم برأت کرتے ہیں، اور اس قول کے قائلین کی تکفیر کرتے ہیں تو پھر اس کا نقصان اپنے قائل کو پہنچے گا۔ ہمارے لیے اس میں کوئی حصہ نہیں ہے۔ پس کلام کا اعادہ اس قول کے قائل پر کریں، اس سے برأت کرنیوالے لوگوں پر نہ کریں۔

خط کشیدہ الفاظ پر نظر رکھیں، کہ وہ اھل تجسیم کی تکفیر کے قائل ہیں۔ ابن الجوزیؒ نے دفع شبھۃ التشبیہ میں جن باتوں کی نسبت ابوالحسن زاغونی کی طرف کی ہے، ان کی حقیقت معلوم کرنے کے لیے احباب الایضاح کا ضرور مطالعہ کریں۔

اس بحث سے یہ بات مبرہن ہوگئی ہے کہ سلفی، اھل حدیث، اللہ تعالیٰ کے ''جسمیت'' کا اثبات نہیں کرتے ہیں بلکہ اس کے معتقد کی تکفیر کرتے ہیں۔ یہاں مزید توضیح کے لیے حافظ ابن القیمؒ کی ایک عبارت ملاحظہ ہو، لکھتے ہیں:

"واخص من ذلك ان يكون اللفظ لا يستعمل الا مقيدا كالرأس والجوارح واليدوغيرذلك فان العرب لم تستعمل هذه الالفاظ مطلقة بل لاتنطق بهاالا مقيدة كرأس الانسان ورأس الطائر ورأس الدابة ورأس الماء ورأس الأمر ورأس المال ورأس القوم فها هنا المضاف والمضاف اليه جميعا حقيقة وهما موضوعان ومن توهم ان الاصل فى الرأس للانسان وانه نقل الى هذه الامور فقد غلط اقبح غلط وقال مالا

(۱) الایضاح، ص ۳۳۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

علم له بوجه من الوجوه"(۱)

اس کا حاصل یہ ہوا کہ جوارح مثلاً "رأس" اور "ید" مقید استعمال ہوتے ہیں اور مضاف ومضاف الیہ دونوں حقیقت ہوتے ہیں اور دونوں موضوع ہوتے ہیں جس شخص کا یہ گمان ہے کہ "رأس" اصل میں انسان کے سر کے لیے وضع ہوا ہے لیکن بعد میں ان دیگر امور کے لیے نقل ہوا، تو اس نے سخت غلطی کا ارتکاب کیا ،اور ایسی بات کہی کہ جس کا اسے علم نہیں ہے۔

اس کا مطلب یہ ہوا، کہ "نزاع" مقید میں ہے۔ مطلق تو غیر مستعمل اور غیر مفید ہے۔ اس بات کی مزید نکھار کے لیے دو ٹکڑے اور پیش خدمت ہیں:

"فان قلت لانا اذا اطلقنا لفظة "يد" تبادر منها العضو المخصوص قيل لفظة "يد" بمنزلة صوت ينعق به لا يفيد شيئا البتة حتى تقيده بما يدل علىٰ المراد منه ومع التقيد بما يدل علىٰ المراد لا يتبادر سواه فتكون الحقيقة حيث استعملت فى معنى يتبادر الى الفهم وكذالك لفظة "أسد" لا تفيد شيئا ولا يعلم مراد المتكلم به حتىٰ اذا قال زيد اسد و رأيت اسديصلى او فلان افترسه الأسد فأكله او الاسدملك الوحوش ونحوذلك علم المراد به فى كلام المتكلم وتبادر فى كل موضع الى ذهن السامع بحسب ذلك التركيب والتقييد"(۲)

آگے پھر اس تحقیق پر قائم سوال و جواب کی تلخیص کرتے ہیں۔ کہ اگر کوئی یہ بات کریں کہ "رأیت اسد یصلی سے صرف شجاع آدمی مراد ہے اور یہ حقیقت اور متبادر ہے مگر یہ تبادر قرینہ کے ذریعے ہے۔ حقیقت کا تو مفہوم بغیر قرینہ کے متبادر ہوتا ہے۔ جواب یہ دیا ہے کہ پھر حاصل یہ ہوا کہ لفظ بغیر قرینہ اور ترکیب کے کوئی فائدہ نہیں دیتا ہے۔ پھر دوسرا سوال یہ ہے کہ ترکیب کے وقت کلمہ کے دو مفہوم ہوتے ہیں۔ ایک ذہن کی طرف متبادر ہوتا ہے۔ اس کو ہم حقیقت کہتے ہیں اور دوسرا غیر متبادر ہوتا ہے جیسے رأیت الیوم اسدا سے حیوان مخصوص کا مفہوم متبادر ہوتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہ وہی انتہائی فرق ہے۔ جس کے بیان کی تمہیں قدرت ہے اور یہ تمہاری قوی بات ہے، ہم اس کے منکر نہیں ہیں مگر ہم کہتے ہیں کہ لفظ واحد کی دلالت اطلاق اور تقید کے وقت مختلف ہوتی ہے۔ ان دونوں میں حقیقت ہوتی ہے، جیسے عمل سے عند الاطلاق جوارح کا عمل ہوتا ہے۔ مگر جب دل کے عمل سے اسے مقید کرے، تو پھر اس کی دلالت اس پر بھی بطور حقیقت ہوتی ہے۔

(۱) مختصر الصواعق ص ۲۲۷، ج ۲۔ (۲) ایضاً ص ۲۰۷، ج ۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



اطلاق وتقید سے اس کی دلالت تو مختلف ہوگئی ہے۔ مگر اس بنا پر وہ حقیقت ہونے سے نہیں نکلا،

"فان قلتم ومع ذلك فانهاعند التركيب تحتمل معينين أحدهما اسبق الى الذهن من الاخر وهذا الذى نعنى بالحقيقة مثاله ان القائل اذا قال رأيت اليوم اسدا تبادر الىٰ ذهن السامع الحيوان المخصوص دون الرجل الشجاع هذا غاية ما تقدرون عليه من الفرق وهو اقوىٰ ما عندكم ونحن لا ننكره ولكن نقول اللفظ الواحد تختلف دلالته عندالاطلاق والتقيد ويكون حقيقة فى المطلق والمقيدمثاله لفظ العمل فانه عندالاطلاق انما يفهم منه عمل الجوارح فاذا قيد بعمل القلب كانت دلالته عليه ايضا حقيقة فاختلف دلالته بالاطلاق والتقيد ولم يخرج بذلك عن كونه حقيقة"(۱)

ان عبارات سے اس اشکال کی مزید توضیح ہوگئی ہے جس کا جواب ابوالحسن زاغونیؒ نے دیا ہے۔

## کرامیہ اور اہل حدیث:

اشاعرہ اور ماتریدیہ جہمیوں کے اتباع میں مرکب پر ''جسم'' کا اطلاق کرتے ہیں۔ اس لیے ان کا خیال یہ ہے کہ جو لوگ اللہ تعالیٰ کو ''جسم'' قرار دیتے ہیں، وہ اسے ''مرکب'' جان کر ''جسم'' قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ یہ بات ہی فاسد ہے۔ کہ ''جسم'' مرکب کو کہتے ہیں۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"اما المقدمة الاولىٰ وهو ان اهل اللغة يسمون كل ما كان له مقدار بحيث يكون اكبر من غيره او اصغر جسما فهذا لايوجد فى لغة العرب البتة ولايمكن أحد ان ينقل عنهم انهم يسمون الهواء الذى بين السماء والارض جسما ولا يسمون روح الانسان جسما بل من المشهورانهم يفرقون بين الجسم والروح ولهذاقال تعالىٰ "واذارأيتهم تعجبك اجسامهم"(۲) يعنى ابدانهم دون ارواحهم الباطنة وقد ذكر نقلة اللغة ان الجسم عندهم هو الجسد ومن المعروف فى اللغة ان هذااللفظ يتضمن الغلظ والكثافة فلا يسمعون الاشياء القائمة بنفسها اذا كانت لطيفة

(۱) ایضاً، ص۲۱۷، ج۲۔ (۲) المنافقون:۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کالهواء وروح الانسان واتکان لذالك مقدار یکون به بعضه اکبر من بعض لکن لا یسمی فی اللغة ذلك جسما "(۱)

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ اہل لغت ''جسم'' کا اطلاق کثیف اور غلیظ چیز پر کرتے ہیں، ''مرکب'' پر نہیں کرتے اور دوسری طرف یہ بھی واضح ہے کہ کرامیہ ''قائم بنفسہ'' پر ''جسم'' کا اطلاق کرتے ہیں۔ اس کی وضاحت ہم نے پیچھے کی ہے۔ ذرا شیخ الاسلامؒ کی عبارت بھی دیکھ لیتے ہیں:

" فالمشهور عن ابی الهیصم وغیره من نظارهم انه یفسر مراده بانه موجود قائم بنفسه مشار الیه لا بمعنی انه مؤلف و مرکب وهولاء ممن اعترف نفاة الجسم بانهم لایکفرون فانهم لم یثبتوا معنی فاسدا فی حق الله تعالیٰ لکن قالوا انهم اخطوؤ فی تسمیة کل ما هو قائم بنفسه او ما هو موجود جسما من جهة اللغة"(۲)

تو جب اس گروہ نے اللہ تعالیٰ کی شان میں معنیٰ فاسد کا اثبات نہیں کیا ہے تو پھر وہ ''مشبہ'' کیسے ہو گئے ہیں۔ اس کو جناب سفیان عطاء اور ان کا جھمی مکتب جانتا ہے۔ اور ''اہل علم'' سے وہی مراد ہوں گے، یا پھر بعض وہ کاہل لوگ جو فرق اور طوائف کی طرف بغیر کسی تحقیق کی غلط باتیں منسوب کرتے ہیں، ورنہ محض لفظ میں غلطی لگ جانے سے کوئی مشبہ نہیں بنتا ہے۔ کیونکہ ''جسم'' کے اطلاق کے بارے میں غلطی جس طرح کرامیہ کو لگی ہے، اسی طرح اشاعرہ و ماتریدیہ کو بھی لگی ہے۔ شیخ الاسلامؒ فرماتے ہیں:

"والتحقیق ان کلا الطائفتین مخطئة علیٰ اللغة اولئك یسمون کل ماهو قائم بنفسه جسما وهولاء الذین سموا کل مایشار الیه وترفع الایدی الیه جسما وادعواان کل ماکان کذالك فهو مرکب وان اهل اللغة یطلقون لفظ الجسم علیٰ کل ماکان مرکبا فالخطاء فی اللغة والابتداع فی الشرع مشترك بین الطائفتین "(۳)

یعنی اگر کرامیہ نے بدعت کا ارتکاب کیا ہے، تو ایسے ہی بدعت کا ارتکاب تم لوگوں نے بھی کیا ہے بلکہ اگر غور و تأمل سے کام لیا جائے، تو مشبہ دراصل اشاعرہ و ماتریدیہ ہیں۔ اگر چہ انہوں نے اس حبشی کا نام کافور رکھا ہے، شیخ ابراہیم لکھتے ہیں:

(۱) مجموع الفتاوی ص ۲۵۲، ج ۵۔ (۲) ایضا ص ۲۵۵، ج ۵۔

(۳) ایضا ص ۲۵۶، ج ۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"فمن هو ياترى الى المشبهة والمجسمة والمأولة الصق واقرب الذى يثبت للله ما اثبت لنفسه من غير تشبيه ولا تعطيل ولا تاويل ام الذى ينفى عن الله ما اثبته لنفسه بالتعطيل والتاويل ؟فلننظر اى الفريقين اقرب الى الصواب وادنى من الحق؟ان الذى ينزه الله سبحانه بما لم ينزه به نفسه هو المشبه المجسم حقيقة لانه يسوى فى تنزيهه ربه سبحانه بينه وبين المخلوقين بالبداء فيرى لله به مايراه للبشر فكان الله عنده ليس حقيقا باكثر مما كان للبشر من الصفات"(۱)

چونکہ اس صاحب نے پیچھے لکھا ہے کہ

"برصغیر پاک و ہند اور عرب کے سلفی حضرات اور اہل حدیث مسئلہ صفات میں علامہ ابن تیمیہؒ کے خوشہ چین ہیں"

اس لیے ہم "جسمیت" کے بارے میں ان کے اقوال پیش کرتے ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

"فمن اعتقد ان الله فى جوف السماء محصور محاط به وانه مفتقر الى العرش او غير العرش من المخلوقات او ان استواء علىٰ عرشه كاستواء المخلوق على كرسيه فهو ضال مبتدع جاهل "(۲)

یعنی جو آدمی یہ عقیدہ رکھتا ہے، کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں کے درمیان میں ہے، محصور ہے اور ان پر آسمانوں کا احاطہ ہے اور وہ عرش کا محتاج ہے یا غیر عرش کا مخلوقات میں سے، یا ان کا استواء اپنے عرش پر ایسا ہے جیسا کہ مخلوق کرسی پر بیٹھتی ہے تو وہ شخص گمراہ اور بدعتی و جاھل ہے۔

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

"وكذالك ان كان يعتقد ان الله يفتقر الى شيء يحمله الى العرش او غيره فهو ايضا مبتدع ضال وكذالك ان جعل صفات الله مثل صفات المخلوقين فيقول استواء ه كاستواء المخلوق او نزوله كنزول المخلوق ونحو ذلك فهذا مبتدع ضال فان الكتاب والسنة مع العقل دلت علىٰ ان الله لا تماثله المخلوقات من شيء من الاشياء ودلت علىٰ ان الله غنى

(۱) حی السلفیہ، ص ۵۰۔

(۲) مجموع الفتاویٰ، ص ۱۵۹، ج ۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

عن کل شیء ودلت علیٰ ان الله مبائن للمخلوقات عال علیها"(۱)

اس عبارت کا بھی وہی خلاصہ ہے جو اوپر گزر گیا ہے، صرف یہ اضافہ کیا ہے کہ کتاب وسنت اور عقل تینوں اس بات پر دلالت کرتے ہیں، کہ اللہ تعالیٰ مخلوقات کے کسی طرح بھی مماثل نہیں ہے۔ ایک جگہ ''جسم'' پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"للناس ههنا ثلاثة اقوال منهم من يقول هو فوق العرش وليس بجسم ومنهم من يقول هو فوق العرش وهو جسم، ومنهم من يقول هو فوق العرش ولا اقول هو جسم ولا ليس بجسم ثم من هولاء من سكت عن هذا النفي والاثبات لان كليهما بدعة في الشرع"(۲)

فوقیت باری تعالیٰ کے مثبت لوگ تین آراء رکھتے ہیں، کچھ اس کو ''جسم'' قرار دیتے ہیں۔ کچھ اس سے جسمیت کی نفی کرتے ہیں اور کچھ دیگر نہ ''جسمیت'' کا اثبات کرتے ہیں اور نہ نفی، کیونکہ دونوں شرع میں بدعت ہے۔

آگے پھر شرع کے اعتبار سے ''جسمیت'' پر بحث کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر اس کا اطلاق درست نہیں ہے۔

"واما الشرع فمعلوم انه لم ينقل عن احد من الانبياء ولاالصحابة ولاالتابعين ولا سلف الامة ان الله جسم اوان الله ليس بجسم بل النفي والاثبات بدعة في الشرع"(۳)

اس سے معلوم ہوا کہ اس لفظ کا اطلاق سلباً وایجاباً بدعت فی الشرع ہے۔ جب حقیقت ایسی ہو تو پھر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے خوشہ چین سلفی اور اھل حدیث اس کو کیسے جسم قرار دے سکتے ہیں؟ یہی وجہ ہے کہ ہمیں اپنے اکابر کی کتابوں میں ایسی کوئی بات نہیں ملی ہے کہ اللہ تعالیٰ ''جسم'' تو ہے، مگر دیگر اجسام کی طرح نہیں۔

**ایک لطیفہ:**

جناب سفیان عطا نے ہمارے تردید میں ابو اسحاق شاطبیؒ کے قول کو بھی پیش کیا ہے، لکھتے ہیں:

''امام ابو اسحاق الشاطبی فرماتے ہیں۔ عقائد ایسے ہوں کہ جو قابل فہم اور سادے ہوں تاکہ عوام الناس کے لیے قابل قبول ہوں وگرنہ یہ شریعت کے مزاج کے خلاف ہے کہ وہ مشکل عقائد کا مکلف بنائے۔

"ومنها ان تكون التكاليف الاعتقادية والعملية مما يسع الامى تعقلها

(۱) ایضاً ص ۱۶۴، ج ۵۔ (۲) مجموع الفتاویٰ ص ۲۵۰، ج ۵۔

(۳) ایضاً ص ۲۵۸، ج ۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



يسعه الدخول تحت حكمها واما الاعتقادية بان تكون من القرب للفهم والسهولة علىٰ العقل بحيث يشترك فيها الجمهور من كان منهم ثاقب الفهم او بليدا فانها لوكانت ممالايدركه الاالخواص لم تكن الشريعة عامة ولم تكن امية وقد ثبت كونها ذلك فلا بد ان تكون المعاني المطلوب علمها واعتقادها سهلة الماخذ"(۱)

یہ مفہوم اگر کسی عقیدہ پر فٹ آتا ہے، تو وہ صرف اور صرف سلفی عقیدہ ہے۔ اگر کسی شخص کے دل میں انصاف کا شائبہ بھی ہو، تو وہ یہ بات مان لے گا، کہ اشاعرہ کے عقائد عوام کی بس کی بات نہیں ہے۔ کلام نفسی کو لے لیں، کیا عوام یہ بات سمجھ سکتے ہیں، کہ بغیر حرف وصوت کے بھی کلام ہوسکتا ہے؟ اور موسیٰ علیہ السلام نے بغیر حرف وصوت کے کلام کو سنا؟ کلام ایک ہی ہے۔ یہ قرآن اصل کی حکایت ہے؟ اسی طرح افعال اختیاریہ کی نفی میں جو بحثیں متکلمین نے کی ہیں تو کیا وہ عوام کے ذہن میں آسکتی ہیں؟ اس بات کا اعتراف اشاعرہ کے اساطین نے کیا ہے کہ جس راستے پر اشاعرہ چلے ہیں۔ وہ انتہائی مشکل اور پیچ در پیچ راستہ ہے۔ جس تک عوام کی رسائی نہیں ہے۔

ابن رشدؒ لکھتے ہیں:

"وانت تتبين ذلك من الطريق التي سلكها المتكلمون في ذلك فانهم قالوا ان الدليل علىٰ انه ليس بجسم انه قد تبين ان كل جسم محدث واذا سئلوا عن الطريق التي منها يوقف علىٰ ان كل جسم محدث سلكوا في ذلك الطريق التي ذكرناها من حدوث الاعراض وان ما لا يتعرى عن الحوادث حادث وقد تبين لك من قولنا ان هذه الطريق ليست برهانية ولوكانت برهانية لما كان في طباع الغالب من الجمهور ان يصلوا اليها"(۲)

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اشاعرہ جس طریقے پر اللہ تعالیٰ سے جسمیت کی نفی کرتے ہیں تو وہ یہ ہے کہ ہر جسم محدث ہے۔ جب اس بارے میں ان سے سوال کیا جائے، کہ کس طرح اس کو معلوم کیا جائے گا، کہ ہر جسم محدث ہے؟ تو وہ پھر اس کے اثبات کے لیے حدوث اعراض کے اس راستے پر چل پڑتے ہیں جس کو ہم نے پیچھے ذکر کیا ہے کہ جو حوادث سے خالی نہیں ہوتا وہ حادث ہوتا ہے۔ مگر تیرے لیے ہمارے قول سے یہ

(۱) صفات متشابہات، ص۱۶۔ (۲) الکشف، ص۸۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ثابت ہو گیا ہوگا کہ یہ طریقہ برہانی نہیں ہے اور اگر بالفرض برھانی بھی ہو جائے تو جمہور میں سے اکثر کی طبیعتیں اس تک نہیں پہنچ سکتی ہیں۔

اس عبارت سے دو باتیں واضح ہوگئی ہیں۔ ایک یہ کہ اثبات نفی جسمیت کا یہ طریقہ برہانی نہیں ہے۔ بلکہ آگے لکھا ہے کہ اس سے نفی جسمیت سے زیادہ اثبات جسمیت ہوتا ہے۔ لکھتے ہیں:

"وایضا فان مایصفه هولاء القوم من انه سبحانه ذات وصفات زائدة علیٰ الذات یوجبون بذالك انه جسم اکثر ممایںفون عنه الجسمیة "[۱]

اس سے احباب ہماری اس بات کی قیمت بھی جان گئے ہوں گے، جو ہم نے صفات کے زیادت کے حوالے سے ان پر وارد کی ہے، دوسری بات یہ معلوم ہوئی ہے کہ اگر یہ طریقہ بالفرض برھانی بھی ہو جائے تو جمہور کے غالب لوگوں کی طبیعتیں اس تک نہیں پہنچ پاتی ہے۔ اس سے شاطبیؒ کی بات کی حقیقت معلوم ہوگئی۔ ہم نے صرف نمونے کے لیے ابن رشدؒ اندلسی کی بات نقل کی ہے۔ ورنہ اس مورد میں اقوال زیادہ ہیں۔ جو لوگ حقیقت جاننا چاہتے ہیں وہ صرف جہت، تحیز اور مکان کی نفی میں اشاعرہ کے مباحث کو دیکھ لیں، تو یقین ان شاء اللہ آ جائے گا کہ شاطبیؒ کے قول کا مصداق اشاعرہ کے عقائد قطعاً نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ وہ عوام کے ذہنی سطح سے اونچے ہیں۔ ابو اسحاق شاطبیؒ کی پوری عبارت اگر بندہ پڑھ لے تو اس سے بھی سلفی مذہب ہی نکل آئے گا کیونکہ آگے تحریر کرتے ہیں کہ

"ولذالك تجد الشريعة لم تعرف من الامور الالٰهية الابما يسع فهمه وأرجت غير ذلك فعرفته بمقتضى الاسماء والصفات وحضّت علیٰ النظر فى المخلوقات الى اشباه ذلك واحالت فيما يقع فيه الاشتباه علیٰ قاعدة عامة وهو قوله تعالیٰ "ليس كمثله شیء "[۲] وسكتت عن اشياء لا تهتدى اليها العقول "[۳]

کہ شریعت نے صرف ان امور کا ذکر کیا ہے جن کی فہم عوام میں گنجائش ہے، تو کیا نفی جہت وتحیز کا ذکر کیا ہے؟ کلام نفسی کا اثبات کیا ہے؟ افعال اختیاریہ کی نفی میں پیچ در پیچ مقدمات کا ذکر کیا ہے؟ صرف یہ ذکر کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ فی السماء ہے۔ عرش پر مستوی ہے، سیدنا عیسیٰؑ کو فرمایا میں تجھے اپنی طرف اٹھاؤں گا وغیرہ، پھر یہ عبارت وارٗجت غیر ذلک فعرفتہ بمقتضی الاسماء والصفات تو تصریح بالمراد ہے۔ مقتضی اسماء وصفات تو

(۱) الکشف، ص۸۰۔ (۲) الشوریٰ: ۱۱۔

(۳) الموافقات، ص ۶۹، ج ۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



وہی ہے جو ہمارے اکابر نے بیان کی ہے نہ وہ کہ جس سے اللہ تعالیٰ کا وجود معدوم ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ سلطان محمودؒ غزنوی نے مشہور اشعری عالم ابن فورکؒ سے کہا کہ "میز بین ھذا الرب الذی تشبتہ وبین المعدوم؟ کیونکہ جو ذات نہ عالم سے متصل ہو اور نہ منفصل ہو نہ اس میں داخل ہو اور نہ خارج ہو، نہ جہات ستہ کے کسی جہت میں ہو، تو اس میں اور معدوم چیز میں کیا فرق ہے؟۔ الحمدللہ

## تکلف و تجاوز کی انتہاء:

جناب سفیان عطاء نے ظلم کی انتہاء کر دی ہے جو لکھا ہے کہ

"اس عبارت کو ملاحظہ فرمانے کے بعد ذرا ایک نگاہ حضرات اهل حدیث کے مسلک پر بھی ڈالیے کہ "یداللہ" سے ہاتھ مراد ہے۔ لیکن ہاتھ عضو نہیں۔ اس کے مقابلے میں اہل سنت والجماعت کا مسلک یہ ہے کہ ان نصوص کے مرادی معانی اللہ کے علم میں ہے۔ ان کے معانی سے بحث نہ کیجائے یا پھر ان کی مناسب توجیہات کر دی جائیں، پس حضرات اهل حدیث کے لیے مناسب یہ ہے کہ وہ اس باب میں جمہور اهل اسلام کے مسلک کو ہی اپنائیں۔"(۱)

اس نصیحت کے قربان جائیں، اهل حدیث اور سلفی اسے کیوں قبول نہیں کریں گے جبکہ آپ جیسے اکابر امت نے مشورہ دیا ہے؟ مگر یہاں چند باتوں کی توضیح ضروری ہے (۱) پہلی بات یہ ہے کہ شاطبیؒ کی عبارت کا جو ٹکڑا "شیخ الحدیث" صاحب نے لکھا ہے۔ اس میں چند الفاظ یہ ہیں۔

"اماالاعتقادیة بان تکون من القرب للفهم والسهولة علی العقل بحیث یشترك فیها الجمهور من کان منهم ثاقب الفهم او بلیدا فانها لوکانت مما لا یدرکه الا الخواص لم تکن الشریعة عامة"(۲)

یعنی اعتقادی تکالیف عقل کے سمجھنے اور سہولت میں اتنے قریب ہونے چاہیے کہ اس میں سارے جمہور شریک ہوں چاہے وہ ذہین لوگ ہوں یا بلید اور کم فہم ہوں، کیونکہ اگر یہ اعتقادات ایسے ہوں، کہ جن کو صرف خواص سمجھتے ہوں تو پھر شریعت عام نہیں ہے۔

اب جب صفات خبریہ کے "مرادی معنی" کو صرف اللہ تعالیٰ جانتے ہوں تو کیا پھر اس کے فہم میں تمام جمہور شریک ہیں، چاہے وہ فہیم ہو چاہے بلید؟ اور اگر وہ ان کے معنی نہیں جانتے ہیں، تو کیا پھر شریعت "عام" ہوگئی ہے؟ حالانکہ ابو اسحاق شاطبیؒ نے ایسے حالات میں اس کے "عام" ہونے کی نفی کی ہے؟ تو جس عبارت کو "شیخ الحدیث" نے اپنی تائید میں پیش کیا ہے، اس کا تو لحاظ رکھیں۔ ہمارے مسلک میں تو کوئی اشکال ہے

(۱) صفات تشابہات، ص ۱۶۱۔ (۲) الموافقات، ج ۲، ص ۲۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ہی نہیں ہے۔ کیونکہ ''ید'' کا اثبات اپنے لیے اللہ تعالیٰ نے کیا ہے اور پھر یہ بھی انہوں نے فرمایا ہے کہ اس کے مانند کوئی چیز نہیں ہے۔ بل یداہ مبسوطتان۔ لیس کمثلہ شی ء۔ پھر اگر ہم نے یہ جرم کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ہاتھ کا اثبات کرتے ہیں، اسے عضو اور جزو بھی نہیں قرار دیتے ہیں۔ تو پھر یہ ''جرم'' صرف ہم نے نہیں کیا ہے۔ آپ کے اکابر بھی اس میں برابر کے شریک ہیں۔ ذرا اپنے مکتب کے ایک بڑے شیخ محمد ادریس کاندھلویؒ کی عبارت دیکھ لیں۔ لکھتے ہیں:

''اھل حق کا گروہ یہ کہتا ہے حق یہ ہے کہ ان صفات کو حق تعالیٰ کے لیے ثابت تسلیم کریں اور اپنی رائے اور قیاس اور اپنے کشف والھام سے ان کی حقیقت معلوم کرنے کی سعی نہ کریں اور جس طرح یہ صفات متشابہات کتاب وسنت صحیحہ سے ثابت ہوئی ہے ان کو بے چون و چراں تسلیم کریں اور معتزلہ کی طرح درپے تاویل نہ ہوں تاکہ قدریہ اور معتزلہ کی طرح ان صفات متشابہات کا انکار نہ لازم نہ آئے، جو کتاب وسنت سے ثابت ہیں اور مشبھہ اور مجسمہ کی طرح یہ نہ کہے کہ معاذ اللہ یہ اللہ کے اعضاء اور اجزاء ہیں اور اس طرح نہ کہے کہ اللہ عرش پر بیٹھا ہے۔ تاکہ مشبھہ کی طرح آیات تنزیہ اور تقدیس کا انکار لازم نہ آئے۔ حق تعالیٰ کی جو صفات قرآن وحدیث سے ثابت ہیں۔ ان پر ایمان لائے اور ان کی حقیقت اللہ کے سپرد کرے اور تنزیہ اور تقدیس کے لیے ''لیس کمثلہ شی ء'' زبان سے کہے اور اور دل سے اعتقاد رکھے کہ جس طرح باتفاق عقلاء حق تعالیٰ سمیع اور بصیر ہے اور اس کا سننا اور دیکھنا ہمارے سننے اور دیکھنے کے مشابہ نہیں پس اسی طرح اس کا ہاتھ اور قدم ہمارے ہاتھ اور قدم کے مشابہ نہیں ہیں۔''(۱)

ہم سلفی بھی صفات خبریہ کی کنہ وحقیقت اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔ باقی عرش پر جلوس اور بیٹھنے کی بات کی تو ہم نے وضاحت پہلے کی ہے، اس لیے اسے معاد کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس عبارت پر غور کریں، خصوصا خط کشیدہ الفاظ پر کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ہاتھ اور قدم کا اثبات بھی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہمارے ہاتھ اور قدم کے مشابہ نہیں ہیں اور ان کے اعضاء اور اجزاء ہونے کی نفی بھی کرتے ہیں یہ تو ہم نے دیوبندی شیخ کی عبارت کا نمونہ پیش کیا، اکابر اشاعرہ کی کتابوں میں تو ایسی عبارتیں بے شمار ہیں۔ ایک دو پیش خدمت ہیں۔

ابوبکر باقلانیؒ لکھتے ہیں:

"فان قال قائل فما الحجة فی ان للله عز وجل وجها ویدین ؟قیل له قوله

(۱) عقائد الاسلام، ص۲۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



تعالیٰ لله "يبقى وجه ربك ذوالجلال والاكرام " وقوله "مامنعك ان تسجد لما خلقت بيدى" فاثبت لنفسه وجها ويدين.........فان قال قائل فما انكرتم ان يكون وجهه جارحة اذ كنتم لم تعقلوا يد صفة ووجه صفة لا جارحة ؟يقال له لا يجب ذلك كما لا يجب اذ لم نعقل حيا عالما قادرا الا جسما ان نقضي نحن وانتم علىٰ الله تعالىٰ بذالك وكمالا يجب متى كان قائما بذاته ان يكون جوهرا او جسما لانا واياكم لم نجد قائما بنفسه في شاهدنا الا كذالك"(۱)

اگر کوئی بندہ یہ بات کہے کہ اس بات کی دلیل کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ''وجہ'' اور ''یدین'' ثابت ہیں۔تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول اس بات کی دلیل ہے کہ ''تیرے رب کا باعزت اور پر جلال چہرہ باقی رہے گا'' اور یہ قول بھی کہ ''اے شیطان تجھے کس چیز نے اس ذات کو سجدہ کرنے سے منع کیا، جس کو میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے بنایا''؟ تو انہوں نے اپنے آپ کے لیے ''وجہ'' اور ''یدین'' کا اثبات کیا .........اگر کوئی قائل یہ کہے کہ تم اس بات کے کیوں منکر ہو کہ اللہ تعالیٰ کا وجہ اور ید عضو ہوں؟ کیونکہ تم ''ید'' کو صفت کے معنی میں اور ''وجہ'' کو صفت کے معنی میں نہیں جانتے ہو، اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایسا کرنا واجب نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم عالم، حی، قادر کو صرف ''جسم'' جانتے ہیں، تو یہ واجب نہیں ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کو جسم قرار دیں اور جیسے ہم قائم بذاتہ کو صرف جسم اور جوھر جانتے ہیں، کیونکہ ہمارے مشاھدے میں ایسا ہی ہے، تو یہ لازم نہیں ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ پر ایسا حکم کریں۔ الحمدللہ

**تنبیہ:**

یہاں احباب یہ بات بھی نوٹ فرمالیں کہ ''التمہید'' کا جو نسخہ عماد الدین حیدر کی تحقیق سے چھپا ہے۔ اس میں اس آدمی نے اپنے اکابر کی سنت پر عمل کرتے ہوئے پورے ایک فصل کو جو اللہ تعالیٰ کے علو اور استواء سے متعلق تھا کاٹ دیا ہے۔ شیخ عبدالرحمن محمود لکھتے ہیں:

"وقد طبع اخيرا في بيروت طبعة تجمع بين الطبعتين ولكن الذى مسمىٰ نفسه محققا لهذه الطبعة هو الشيخ عماد الدين حيدرارتكب خطاء علميا شنيعا حين حذف من الكتاب نصا للباقلانى يتعلق باثباته للعلووالاستواء والرد على من اول بالاستيلاء وهو خطأ مقصود لان

(۱) التمہید ص ۲۹۸

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com


الذی حذفه لا یناسب اعتقاده خاصة "(۱)

پھر لطف یہ ہے کہ خضیری اور ابوریدہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اور حافظ ابن القیمؒ کو اس عبارت کے وضع سے متہم کرتے ہیں، مگر جب ایک نصرانی آدمی نے متعدد نسخوں سے موازنہ کر کے اس کتاب کو شائع کیا، تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان ظالموں نے خیانت کر کے اس ''فصل'' کو اس کتاب سے حذف کیا ہے۔ مگر دوسری طرف متعصب ابوغدہؒ کے شاگرد ابوعوامہ کی ڈھینگ دیکھیں کہ لکھا ہے

"نعم من الاخلال بالامانة ومن مجانبة الانصاف تغییر نصوص العلماء والتلاعب بها کما یحصل هذا لبعض أهل الاهواء وأخر من علمته وقع فی هذة الهوه الاستاذ عبدالقادر الارناؤط رحمه الله وذلك فی کتاب الاذکار للامام النووی ، فی طبعته التی اخرجها اخیر افی عام ۱٤۰۹ھ فان الامام النووی رحمه الله تعالیٰ قال فی آخر اذکار کتاب الحج "فصل فی زیارة فیه رسول الله ﷺ واذکارها وتکلم تحته بمایناسبه وکرر قوله "زیارة القبر "مرات وذکر قصة العتبی فغیره الاستاذ المذکورالی "باب زیارة مسجد رسول الله ﷺ" وغیره تحته کل کلمته لا تتلاء م مع العنوان المغیر وحذف قصة العتبی "(۲)

ہم کہتے ہیں کہ ایسے افعال خیانت ہیں جو بھی اس کا ارتکاب کریں مگر یہاں سوال یہ ہے کہ آپ کے اپنے لوگ پورے پورے ''فصل'' کو کتاب سے کاٹ دیتے ہیں مگر آپ اس کا نام نہیں لیتے ہیں۔ مگر دوسرے حضرات صرف عنوان کو تبدیل کرے تو آپ آسمان کو سر پر اٹھا دیتے ہیں۔ یہ کہاں کا انصاف ہے جو لوگ اس شعبہ کے کارنامے دیکھنا چاہتے ہیں تو وہ شیخ بدیع الدین راشدیؒ کی کتاب ''الطّوام المرعشہ'' کا مطالعہ فرمالیں۔ نووی کی ''اذکار'' میں تغیر ناشر کے اختیار سے ہوا ہے۔ شیخ عبدالقادر نے نہیں کیا ہے۔ خود ابوعوامہ نے لکھا ہے کہ

"ثم انی علمت بناء "علیٰ مراسلة بینی وبین الشیخ وبینی وبین الدار الناشرة ان جهة رسمیة طلبت ذلك من الشیخ فلم یکن ذاك التصرف ابتداء منه باختیاره "(۳)

(۱) موقف ابن تیمیہؒ ص ۴۶۶، ج ۱۔ (۲) أدب الاختلاف ص ۱۰۱۔

(۳) ایضاً۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



جب بات ایسی ہے تو پھر شیخ عبدالقادر پر بعض اھل الاھواء کی جو عبارت منطبق کی گئی ہے اس کو کاٹ دینا چاہیے تھا مگر وہ عبارت ویسے ہی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اھل اھواء وہ لوگ ہیں جو قرآن مجید کی آیت میں تحریف کرتے ہیں اور جو حدیث میں ''لیلۃ'' کو ''رکعۃ'' بنا دیتے ہیں۔

## رجوع باصل مبحث:

اچھا تو ہم یہ بات کر رہے تھے کہ صفات خبریہ کا اثبات بہت سارے اشاعرہ نے کیا ہے مگر ساتھ ہی اس سے اعضاء اور اجزاء کی نفی بھی کرتے ہیں جیسا کہ ''شیخ الحدیث'' اھل حدیث اور سلفیوں سے نقل کرتے ہیں۔ ابوبکر بیہقیؒ لکھتے ہیں:

''وھذہ صفات طریق اثباتھا السمع فنثبتھا لورودخبر الصادق بھا ولا نکیفھا قال اللہ تبارک وتعالیٰ ''ویبقی وجہ ربك ذوالجلال والاکرام ''(۱) فاضاف الوجہ الی الذات واضاف النعت الی الوجہ فقال ''ذوالجلال والاکرام'' ولوکان ذکر الوجہ صلۃ ولم یکن للذات صفۃ لقال''ذی الجلال والاکرام ''فلما قال'' ذوالجلال والاکرام'' علمنا انہ نعت للوجہ وھذہ صفۃ للذات وقال اللہ عزوجل ''یابلیس مامنعك ان تسجد لما خلقت بیدی''(۲) بتشدید الیاء من الاضافۃ وذالك تحقیق فی التثنیۃ وفی ذلك منع من حملھا علیٰ النعمۃ والقدرۃ......... قال الاستاذ الامام رحمہ اللہ وفی ھذا نفی نقص العور عن اللہ سبحانہ واثبات العین لہ صفۃ وعرفنا بقولہ عزوجل ''لیس کمثلہ شیء ''(۳) وبدلائل العقل انھا لیست بحدقۃ وان الیدین لیستا بجارحتین''(۴)

اس کا حاصل یہ ہے کہ ''وجہ'' اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور جلال واکرام کو ان کے لیے ثابت کیا ہے، اگر یہ ''رب'' کے لفظ کے صفات ہوتے تو پھر ''ذو'' کے بجائے ''ذی'' ہونا چاہیے تھا۔ اور دوسری آیت میں ''بیدی'' کا لفظ مشدد ہے، جو تثنیہ ہے۔ اس لفظ میں اس بات کی ممانعت ہے کہ اس کو قدرت اور نعمت پر محمول کیا جائے۔ استاذ امام (یعنی ابن فورکؒ) نے کہا ہے کہ حدیث دجال میں اللہ سے کانے ہونے کی نفی ہے اور ''عین'' یعنی آنکھ کی صفت کا اثبات ہے اور ہم نے اللہ تعالیٰ کے اس قول لیس کمثلہ شیء، اور عقلی دلائل

(۱) الرحمٰن: ۲۷۔ (۲) ص: ۷۵۔

(۳) الشوریٰ: ۱۱۔ (۴) الاعتقاد ص ۸۰، ۸۷۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com


سے یہ پہچان لیا ہے کہ ''عین'' کاسہ چشم نہیں ہے اور ''یدین'' اعضا نہیں ہیں۔

ان اقوال سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اشاعرہ کے اساطین نے عین وہی بات کہی ہے جو جناب سفیان عطاء کے نزدیک اھل حدیث کا ناقابل معافی جرم ہے، وہ اس بارے میں کیا فرمائیں گے؟ پھر ہم کہتے ہیں کہ ''اس عبارت کو ملاحظہ فرمانے کے بعد ذرا ایک نگاہ حضرات اشاعرہ کے مسلک پر بھی ڈالیے کہ ''سمع'' سے ''کان'' مراد ہے لیکن ''سمع'' عضو نہیں ہے'' یہ ہم نے اس لیے کہا کہ

"ان كان الامر فيماذكر تم محمولا علىٰ مقتضى الشاهد فهذا بعيد وذلك ان الحيوان فى الشاهد انما يسمع باذن ذات عضلات وتخاريق ينظر بحدقة هى شمحة وانه يفتقر فى النظر الى شعاع يتصل من البصر الى المنظورات اليه وان كان البارى كذالك فهذا محض التشبيه والتجسيم وقد اتفقنا علىٰ ان ذلك باطل لا يثبت فى حقه تعالىٰ ......وان قلتم انه يخالف الشاهد فى ذلك فما كان يمتنع ايضا ان يدرك المسموعات والمنظورات ويميز بينهما علىٰ اختلاف اسبابها الابطريق السمع والبصر لان الذى ينفى ذلك ينفى هذا ولا فرق"(۱)

حاصل یہ ہے کہ اگر تم ''سمع'' سے کان اور ''بصر'' سے آنکھ مراد لیتے ہو۔ تو یہ عین تشبیہ و تجسیم ہے کیونکہ سمع و بصر بقول آپ کے اکابر کے ''انسانی'' اعضاء میں اصل ہیں۔ تو اس کا مطلب ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا سمع و بصر انسانی سمع و بصر کی طرح ہے اور اگر ان کو مشاھدہ کے مخالف جانتے ہو، تو پھر 'ید' کے بارے میں تمہیں کیوں شبہ پیش آتا ہے؟ اسی لیے ہمارے اکابر نے لکھا ہے کہ

"ولو جاز لقائل ان يقول ذلك فى الوجه والسمع والبصر وامثال ذلك من صفات الذات فينتقل بذالك عن ظاهر الصفة فيها الى ما سواها لمثل هذه الاحوال الثابتة فى المشاهدات لكان فى الحياة والعلم والقدرة ايضا كذالك فان العلم فى الشاهد عرض قائم بقلب يثبت بطريق ضرورة او اكتساب وذالك غير لازم مثله فى حق البارى "(۲)

یعنی اگر کسی قائل کے لیے یہ جائز قرار پائے کہ وہ وجہ اور سمع و بصر اور اس جیسے دیگر صفات کو اپنے ظاہر سے نکال دیں۔ ماسوا کی طرف لے جائے ان احوال ثابتہ کی بنا پر جو مشاھدات میں ہے تو پھر حیات، علم

---

(۱) الایضاح، ص۲۶۶۔ (۲) ایضا، ص۲۸۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



،قدرت وغیرہ میں بھی یہ امکان ہے۔ کیونکہ ''علم'' بھی شاہد میں عرض ہے۔ جو دل کے ساتھ قائم ہے۔ بطریق ضرورت یا اکتساب مگر اللہ تعالیٰ کے حق میں اس کی مثل لازم نہیں ہے۔

اس تحقیق سے امید ہے کہ اپنے احباب جان گئے ہوں گے کہ حقیقت کیا ہے؟ مگر جناب سفیان کی بات بھی ملاحظہ ہو،

لکھتے ہیں ''قرآن و حدیث میں اللہ تعالیٰ کے لیے لفظ ''ید'' کا استعمال کیا گیا ہے،تو یہ صفت خداوندی ہے،عضو و آلہ و جارحہ نہیں یعنی ہاتھ'' مراد نہیں۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں:

وفي الحديث اثبات اليمين صفة لله تعالىٰ من صفات ذاته وليست جارحة خلاف للمجسمة "(۱)

اس میں وہی مفہوم ہے جو ہم نے بیان کیا ہے،حافظؒ کی عبارت ''جارحہ اور عضو'' ہونے کی نفی ہے۔ ''یمین'' ہونے کی نفی نہیں ہے۔ ہاں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ انسانوں کی طرح کے ''یمین'' کی نفی ہے۔ مگر ''شیخ الحدیث'' نے عجیب ترین مفہوم اس سے برآمد کیا ہے انا للہ وانا الیہ راجعون۔

## شہ پارۂ سفیان عطاء:

اس ''شیخ الحدیث'' نے بہت سارے فضولیات لکھے ہیں،جن سے کوئی دانشمند آدمی شبہ میں نہیں پڑ سکتا ہے اس لیے ہم ان مباحث سے صرف نظر کرتے ہیں۔ صرف ان مقامات سے تعرض کریں گے،جہاں جناب نے اہل حدیث سے تعرض کیا ہے۔ عبارت ملاحظہ ہو:

''اگرچہ اجمالی طور پر ان حضرات کا مسلک بیان ہو چکا ہے لیکن ہم یہاں قدرے تفصیل سے بحوالہ کتب دوبارہ نقل کر دیتے ہیں تاکہ وضاحت ہو جائے (۱) احادیث و آیات صفات متشابہات ظاہر معانی پر محمول ہیں۔ اہل حدیث عالم مولانا سید احمد حسن صاحب اپنی تفسیر ''احسن التفاسیر'' میں فرماتے ہیں ''آیات و احادیث صفات ظاہر معنوں پر محمول ہیں۔ ان میں کسی طرح کی تاویل جائز نہیں رکھنا۔ اہل سنت کا یہی طریقہ ہے'' مولانا وحید الزمانؒ نے بھی اپنی کتاب ''تیسیر الباری'' میں اس کو مذہب محقق قرار دیا ہے۔''(۲)

یہ بات بالکل صحیح ہے،ہم اور ہمارے اکابر تمام کے تمام یہی کہتے ہیں کہ نصوص کو ''ظاہر'' پر چھوڑنا اور تاویل نہ کرنا اہل سنت کا طریقہ ہے۔ محدث احمد حسن دہلویؒ فرماتے ہیں:

''جب اللہ تعالیٰ کی صفات اور مخلوقات کی صفات میں فقط صفات کا نام ملتا جلتا ہے اور در حقیقت

(۱) صفات متشابہات ص ۲۵ (۲) [illegible] ص ۳۸

''محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ''

www.KitaboSunnat.com

دونوں صفتوں میں کوئی مشابہت نہیں ہے۔ تو جن متاخر مفسروں نے صفات الھیۃ اور صفات مخلوقات میں مشابہت کا گمان دل میں پیدا کر کے آیات صفات الھیہ میں طرح طرح کی تاویلیں کی ہیں۔ یہ طریقہ صحابہ اور تابعین کے طریقہ کے بالکل مخالف ہے ..... کیونکہ تاویل کی ضرورت اسی حالت میں پائی جا سکتی ہے جب کہ صفات الھیہ اور مخلوقات کی صفات میں مشابہت کو فرض کر لیا جائے اور اس مشابہت کا فرض کرنا آیت لیس کمثلہ شیء[1] کے برخلاف اور شرک فی الصفات کے قریب ہے۔ اس لیے صحابہ و تابعین نے اس فرض کو غلط ٹھہرایا ہے اور جب یہ فرض غلط ٹھہرا، تو تاویل کی کچھ ضرورت باقی نہیں رہی۔''[2]

ایک جگہ محدث مذکور فرماتے ہیں:

''جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کی اصلی حقیقت کسی کو نہیں معلوم ہے اسی طرح اس کی صفات کا حال ہے کیونکہ جیسی موصوف کی ذات ہے اسی کی شان کے موافق جب تک اس کی صفات نہ ہوں، تو جو مناسبت موصوف اور صفت میں ضروری ہے وہ باقی نہیں رہ سکتی[3]

ان دو عبارتوں نے اگر خالص فکر سے توجہ کر لیں، تشبیہ و تجسیم کی جڑ کاٹ کر رکھ دی ہے۔ اللہ تعالیٰ محدث مرحوم کو جزائے خیر سے نوازیں۔ آگے سفیان عطاء کے منقولہ فقرے کی توضیح میں فرماتے ہیں:

''اس کا مطلب بھی وہی ہے جو اوپر بیان کیا گیا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کی صفات اور مخلوق کی صفات میں درحقیقت کچھ مشابہت نہیں ہے، تو آیت لیس کمثلہ شیء[4] کے برخلاف زبردستی مشابہت کا اندیشہ پیدا کرنا اور پھر اس اندیشہ کو طرح طرح کی تاویلوں سے رفع کرنا یہ طریقہ اہل سنت والجماعت کا نہیں ہے بلکہ ان کا طریقہ اس باب میں یہی ہے کہ جب آیت لیس کمثلہ شیء[5] کے موافق اللہ تعالیٰ کی صفات اور مخلوقات کی صفات میں کچھ مشابہت نہیں ہے تو صفات کی آیتوں اور حدیثوں کو ان کے ظاہری معنی پر چھوڑ کر اس کی کیفیت کو اللہ تعالیٰ کے علم پر سونپا جائے۔''[6]

یہ عبارات تفصیل سے اس لیے نقل کی ہیں کہ ایک تو ہمارے اکابر کا نقطہ نظر سامنے آجائے، کیونکہ مختصر جملوں سے غلط فہمی پیدا ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ دوسرا یہ کہ احباب کو پتہ چلے کہ ہمارے اکابر اپنے مسلک کو ثابت کرنے کے لیے کیسے کیسے دلائل اور براہین قاطعہ پیش کرتے ہیں؟ ہم علامہ وحید الزمانؒ کی ایک

---

(۱) الشوریٰ:۱۱۔ (۲) احسن التفاسیر: ۶۰، ج۱۔
(۳) ایضاً۔ (۴) الشوریٰ:۱۱۔
(۵) الشوریٰ:۱۱۔ (۶) احسن التفاسیر، ص۶۱، ج۱۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



دو عبارتیں پیش کرنے کے بعد اس بحث کا حاصل احباب کے سامنے رکھیں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ ''تاویل'' کی نفی میں انہوں نے لکھا

''اس باب کا مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی آنکھیں ہیں۔ اہل حدیث کا یہی قول ہے، مخالفین نے ''تاویل'' کی ہے اور کہا ہے کہ آنکھ سے صفت بصر مراد ہے۔''(۱)

اسی طرح صفات خبریہ میں سے ہر صفت کے بارے میں یہی لکھا ہے، مگر بطور تلخیص صفت ''ساق'' کے بارے میں لکھا ہے۔

''اہل حدیث کا محقق مذہب وہی ہے کہ جیسے ''ید'' اور ''وجہ'' اور ''عین'' وغیرہ سے معانی ظاہرہ مراد ہے۔ ویسے ہی ''ساق'' سے بھی ظاہری معنی پنڈلی مراد ہے۔ بلا تشبیہ اور تمثیل کے اور اس کی حقیقت اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔''(۲)

درج بالا عبارات سے ہمارے اکابر کا مکمل نقطہ نظر سامنے آجاتا ہے مگر ہم توضیح کی خاطر اس کی مزید تفصیل کرتے ہیں۔

### اس مبحث کا خلاصہ:

اس مبحث کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ چند عبارتیں ہندوستانی جہمیوں کی بھی ''ظاہر'' کے حوالے سے سامنے ہوں۔ کیونکہ وبضدھا تتبین الاشیاء وارد ہے۔ جناب سفیان عطاء آگے اہل حدیث پر تنقید کے سلسلے میں لکھتے ہیں۔ پس جب آپ کہتے ہیں

''کہ اللہ کا ہاتھ ہے اور مراد اس کی ظاہری ہاتھ لی ہے۔ تو اس سے عضو کا اثبات ہوگیا، اور اس سے مخلوق سے تشبیہ بھی ثابت ہوگئی۔ آگے یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ کی کیفیت مجہول ہے تو اس سے کون سی تنزیہ آپ نے قائم کرلی؟ یہ تنزیہ تو زید کے لیے بھی ثابت ہے۔''(۳)

احباب اس مغالطہ کی حقیقت دیکھنے کے لیے عقیدہ سلف جلد دوئم ص ۲۰۲، ج ۲ ضرور دیکھ لیں، آگے پھر سفیان عطا لکھتے ہیں:

''حضرات اہل حدیث نے جن اکابرین کی عبارتیں پیش کی ہیں۔ تو ان میں آپ خود ملاحظہ فرماسکتے ہیں۔ کہ ان حضرات اہل حدیث کا مسلک ظاہری معانی مراد ہونا اور اعضاء و جوارح کا اثبات ہے جبکہ سلف سے منقول عبارات میں کہیں اس کا تذکرہ نہیں کہ ان نصوص کا وہ معنی مراد ہے، جو ظاہری اعضاء و

(۱) تیسیر الباری ص ۱۳۷، ج ۶۔ (۲) ایضاً ص ۴۰۷، ج ۶۔

(۳) صفات متشابہات ص ۳۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com


جوارح والا ہے۔"(۱)

ہم ابتداء سے یہی کہتے آئے ہیں کہ "سلف سے منقول عبارات میں کہیں اس کا تذکرہ نہیں ہے۔ کہ ان کا وہ معنی مراد ہے۔ جو ظاہری اعضاء و جوارح والا ہو۔" تو پھر آپ لوگوں نے کیسے ان کا ظاہری معنی اعضاء و جوارح قرار دیا ہے؟ ہمارے اکابر تو سارے کے سارے سلف طیب کے طریق پر گامزن ہیں کہ ان نصوص کا ظاہری معنی اعضاء و جوارح نہیں ہے۔

ان درج بالا عبارت میں جناب سفیان نصوص صفات خبریہ کے "ظاہر" کو "اعضاء و جوارح" قرار دے رہے ہیں۔ ایک دوسرے جہمی ڈاکٹر عبدالواحد لکھتے ہیں:

"جب صفات ذاتیہ خبریہ سے سلفیوں کے نزدیک ان کے معنی حقیقی مراد ہیں۔ تو یہ صفات نہ ہوں گی بلکہ ذات کے اجزاء و ابعاض ہوں گے جیسا کہ انسان میں ہوتے ہیں۔ البتہ تشبیہ سے بچنے کے لیے سلفی ساتھ میں کہتے ہیں (۱) اللہ تعالیٰ کے ہاتھ پاؤں وغیرہ مخلوق کے سے نہیں ہیں۔ یعنی ان کی شکل کے نہیں ہیں (۲) چونکہ یہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے جدا نہیں ہو سکتے۔ اس لیے ان کو ابعاض و اجزاء نہیں کہا جائے گا، جیسا کہ مثلاً انسان میں کہا جاتا ہے۔"(۲)

ایک اور جگہ یہی جہمی لکھتے ہیں:

"ید سے جب ظاہری معنی مراد ہو، تو وہ ذات کا عضو اور جزو بنتا ہے۔ جس سے سلفیوں کے بقول اللہ تعالیٰ نے کچھ کام بھی کیے ہیں۔"(۳)

درج بالا ان دو عبارات سے بھی یہ بات ظاہر ہو گئی ہے کہ صفات متشابھات کے حقیقی اور ظاہری معنی ان کے نزدیک اعضاء و جوارح ہیں۔ ایک اور جہمی لکھتے ہیں:

"جبکہ اہل سنت والجماعت کی طرف سے ان سے یہ کہا جاتا ہے کہ صفات خبریہ کو معہود معانی پر حمل کرنا، حقائق لغویہ پر حمل کرنا تجسیم کے لیے مستلزم ہے۔ اس لیے کہ عرب لفظ "ید" سے "ید" جسمانی ہی کو مراد لیتے ہیں۔ اور "عین" سے (حدقہ) آنکھ کی پتلی اور "اذن" سے (صماخ) کان کا سوراخ ہی مراد لیتے ہیں، یہی معانی ان الفاظ کے معہود و معروف ہیں اور ان معانی کو اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کرنا ہی "تجسیم" ہے۔"(۴)

اس عبارت سے بھی وہی کچھ ثابت ہے، جو دیگر عبارات سے مفہوم ہے۔ ایک اور مشہور جہمی لکھتے ہیں:

(۱) ایضاً، ص ۳۹۔ (۲) سلفی عقائد، ص ۹۵۔
(۳) ایضاً، ص ۱۰۵۔ (۴) لامذہبیت، ص ۱۹۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



''جہاں تک بحث قرآن و حدیث کے ان الفاظ کے متعلق ہے جو اللہ تعالیٰ کے لیے عرش پر قرار پکڑنے ثم استویٰ علی العرش اور چہرہ ویبقی وجہ ربک اور ہاتھ یداللہ فوق ایدیھم اور آنکھ ولتصنع علی عینی اور پنڈلی یوم یکشف عن ساق وغیرہ پر دلالت کناں ہیں۔ تو انہیں اسلاف نے صفات متشابہات قرار دے دیا ہے کیونکہ اگر انہیں حقیقی معنوں پر محمول کیا جائے، تو تشبیہ و تجسیم کی راہیں کھلتی ہیں۔''(۱)

ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

''برخلاف صفات متشابہات، استواء ید، وجہ کے کہ ان الفاظ کی اولین دلالت ہی جسمانیت پر ہوتی ہے۔ ان کے ظاہری معنی مراد لینے کے بعد جسمانی لوازم کو وہم و خیال سے دور نہیں رکھا جا سکتا۔''(۲)

ایک اور جگہ زیادہ صراحت کے ساتھ لکھتے ہیں:

''اگر ان صفات متشابہات کو مجازی معنوں پر محمول نہ کیا جائے بلکہ وہ ظاہری معنی مراد لیے جائیں جسے آپ زائد معنی سے تعبیر کر رہے ہیں۔ تو ظاہر ہے کہ وہ کھلی ہوئی تجسیم پر دلالت کناں ہیں۔''(۳)

ان تمام اقوال اور عبارات سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ ان جھمیوں کے نزدیک صفات خبریہ کا حقیقی اور ظاہری مفہوم اعضاء و جوارح انسانی ہیں۔ اب ہمارے اکابر کی بات بھی ذہن نشین کرنے کی ضرورت ہے۔ پہلی بات اس حوالے سے یہ ہے کہ آیت لیس کمثلہ شیء وھو السمیع البصیر (۴) سورت شوریٰ کی آیت ہے۔ جو مکی سورت ہے۔ (۲) دوسری بات یہ ہے کہ اس کی تفسیر میں جمہور مسلمانوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس آیت میں صرف اعضاء و جوارح انسانی کی طرح کے اعضاء کی نفی شامل نہیں ہے۔ بلکہ اصل اور بنیادی مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات انسانی ذات اور صفات کی طرح نہیں ہے۔

جب یہ دونوں باتیں واضح ہوگئی ہیں تو اب سوچنے کی بات یہ ہے کہ کیا اللہ تعالیٰ بھول گئے، کہ استویٰ کا ظاہری اور حقیقی معنی انسان کی طرح قرار پکڑنا، ''وجہ'' کا معنی انسانی منہ، ''ید'' کا معنی انسانی ہاتھ، ''عین'' کا معنی انسانی آنکھ اور ''ساق'' کا معنی انسانی پنڈلی ہے اور اپنے لیے استویٰ، الرحمٰن علی العرش استویٰ (۵) اور ''وجہ'' ویبقی وجہ ربک''(۶) اور ''ید'' یداللہ فوق ایدیھم (۷) اور ''عین'' ولتصنع علی عینی (۸) اور ''ساق'' یوم یکشف عن ساق''(۹) کا بطور صفت قرآن مجید میں ذکر کیا یا یاد رہا؟ اگر پہلی صورت ہے، تو اس کا اعتقاد اللہ

(۱) کشف البیان، ص ۱۶۲، ج ۱۔
(۲) ایضاً، ص ۱۶۵، ج ۱۔
(۳) کشف البیان، ص ۱۶۹، ج ۱۔
(۴) الشوریٰ: ۱۱۔
(۵) اعراف: ۵۴۔
(۶) الرحمٰن: ۲۷۔
(۷) الفتح: ۱۰۔
(۸) طٰہٰ: ۳۔
(۹) القلم: ۴۲۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



تعالیٰ کے بارے میں رکھنا صریح کفر ہے، اور اگر یاد رہا جیسا کہ ہم مسلمانوں کا عقیدہ ہے تو پھر وہ یہ جانتے تھے کہ استوی کا مطلب انسان کی طرح قرار پکڑنا "وجہ" کا مطلب انسانی چہرہ "ید" کا مطلب انسانی ہاتھ ہے وغیرہ اور یہ ان صفات کا حقیقی اور ظاہری مفہوم ہے، یا نہیں؟ اگر پہلی صورت ہے، تو اللہ تعالیٰ کے بارے میں اس کا اعتقاد کفر ہے اور اگر دوسری صورت ہے تو پھر اس کا یہی مطلب ہے کہ قرآن متضاد افکار اور پراگندہ خیالات پیش کرتا ہے، کہ مکی دور میں یہ بات کہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات انسانی ذات وصفات کی طرح نہیں ہے، مگر بعد میں خود اپنے لیے انسانوں کی طرح اعضاء وجوارح کا اثبات کیا ہے۔ ایک احمق آدمی یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ تضاد نہیں ہے، اب جھمیوں کی مرضی ہے چاہے وہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں جہل ونسیان کا عقیدہ رکھیں اور چاہے قرآن مجید کے بارے میں یہ عقیدہ رکھیں کہ وہ متضاد خیالات اور متناقض آراء کو لوگوں کے سامنے پیش کرتا ہے۔ فیصلہ تیرا تیرے ہاتھوں میں ہے دل یا شکم؟

ہمارے نزدیک صفات خبریہ کا ظاہری اور حقیقی معنی وہ نہیں ہے جو جھمی حضرات سمجھاتے ہیں، بلکہ ان کا ظاہر کما یلیق بشانہ تعالیٰ ہے۔ جو رویہ جھمیہ نے صفات خبریہ کے ساتھ اختیار کیا ہے وہ وہی رویہ معتزلہ نے آیات مشیت کے ساتھ روا رکھا ہے۔، ان کے جواب میں جو کچھ ابن الوزیرؒ نے فرمایا ہے ہم وہی عبارت ان حضرات کے سامنے رکھتے ہیں۔ ممکن ہے وہ اس آئینہ میں اپنا چہرہ دیکھ لیں۔ اور درست کرنے پر راضی ہو جائیں۔

"وقول المعتزلة ان ظاهر هذه الايات قبيح جناية عظيمة علىٰ كتاب الله تعالىٰ فانه لا يشك منصف انه جاء في كتاب الله تعالىٰ علىٰ جهة التمدح من الله تعالىٰ بكمال قدرته ونفوذ مشيته فجاء ت المعتزلة بالداهية العظمى فجعلوا ما تمدح الرب به سبحانه يقتضي بظاهره غاية الذم والسب ونفي الحكمة فتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وليس يرضى بمثل هذا عاقل ان يكثر التمدح مما ظاهره النقص لنفسه والقدح في عرضه كيف الملك الحميد الذي صح عنه عن اعلم الخلق به انه لا أحد احب اليه المدح منه سبحانه من اجل ذلك مدح نفسه فكيف يكون اظهر المعاني من كلامه وكلام رسله الذي الذي المقصود منه هو التمدح يقتضي نقيض المقصود مع انه ابلغ الكلام والبلاغة تقتضي بلوغ المتكلم لمراده علىٰ ابلغ الوجوه فكيف يستكثر من لا أحد احب

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



الیہ المدح منه مما ظاهره الذم ویکون ما ذلك ظاهره متلوا فی الصلوات الخمس ومحافل الجماعات "(۱)

امید دل کی گرہیں اس سے کھل جائیں گی۔

## صفات میں تاویل:

ہمارے اکابر صفات باری تعالیٰ میں ''تاویل'' کو جائز نہیں قرار دیتے ہیں اور عقلاً اسے جائز بھی نہیں ہونا چاہیے۔ اگر وہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں جنہیں خود اس نے اور اس کے رسول نے بیان کیا ہے جو اس کے بارے میں سب سے زیادہ علم رکھنے والا ہے، تو پھر اس کی ''تاویل'' کیونکر ہو سکتی ہے؟ کہ متکلم خود اور اس کے نمائندہ جو ان کے بارے میں سب سے زیادہ علم رکھتے ہیں، وہ انہیں اللہ تعالیٰ کی صفات قرار دیتے ہیں اور ہم عام انسان جو ''جہل مرکب'' میں مبتلا ہیں۔ وہ کہتے ہیں نہیں اس سے فلاں چیز مراد ہے۔ وہ ''صفت'' مراد نہیں ہے جسے اللہ تعالیٰ اور اسکے نمائندے بیان کرتے ہیں، کیا عقل کی رو سے ایسی روش اپنانا جائز ہے؟ یقیناً نہیں قطعاً نہیں۔ شیخ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں:

"ولان تاویل هذه الصفات لایخلوا اما ان یکون علمه النبی علیه الصلوٰة والسلام وخلفاء الراشدون وعلماء الصحابة اولم یعلموه فان لم یعلموه فکیف یجوز ان یعلمه غیرهم وان کانوا قد علموه ووسعهم السکوت عنه وسعنا ما وسعهم "(۲)

اور ان صفات کی تاویل دو حالات سے خالی نہیں ہے۔ یا تو اللہ تعالیٰ کے نبی علیہ السلام اور خلفاء راشدین اور علماء الصحابہ رضوان اللہ علیہم اسے جانتے ہوں گے، یا پھر نہیں جانتے ہوں گے، اگر وہ نہیں جانتے ہوں گے تو پھر یہ کیسے جائز ہے کہ ان کے علاوہ دیگر لوگ اسے جان سکیں اور اگر وہ اسے جانتے تھے، اور پھر بھی ان کے لیے اس سے سکوت کرنا جائز تھا، تو ہمارے لیے بھی وہی کچھ جائز ہے جو ان کے لیے جائز تھا۔

اگر نصوص کی تاویل کرنا درست ہوتا اور ان کو ظاہر کے خلاف پر محمول کرنا جائز ہوتا، اس لیے کہ ظاہر قرآن تجسیم وتشبیہ پر مشتمل ہے، جیسا کہ جہمی حضرات کہتے ہیں، تو اس کو نبی علیہ الصلاۃ والسلام ضرور بالضرور بیان کرتے، کیونکہ وہ سب سے زیادہ لوگوں کے ہدایت اور راہنمائی کے حریص تھے، اور ''حق'' بیان کرنے کے سب سے زیادہ حقدار بھی وہی تھے۔ اس لیے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے برحق رسول اور آخری نمائندہ تھے۔ خطرہ ہے کہ نہ بیان سے لوگ تشبیہ اور تجسیم میں مبتلا ہو جائیں گے۔ لیکن جب نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے اور ان

(۱) العواصم، ص ۳۱۲، ۳۱۳ (۲) ذم التاویل، ص ۱۴

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com



کے کسی صحابی نے اور کسی تابعی نے وہ کچھ بیان نہیں کیا جو صفات کے منکرین اور مؤولین بیان کرتے ہیں، تو یہ اس بات کی صریح دلیل ہوگئی کہ اھل تاویل کا قول باطل ہے۔ پھر یہ عادت کے خلاف ہے کہ طویل زمانہ اس بات پر گزرے کہ نصوص اللہ کی شان میں نقص پر دلیل ہوں، اس کی توجیہ اللہ ورسول نہ فرمائیں۔

"لایجوز فی العادة ان یمضی الدهر الطویل علیٰ اظهار مایقتضی بظاهره نسبة القبیح الی الله تعالیٰ ونفی حکمته علیٰ رغم المعتزلة وله تاویل حسن فلا یذکر البتة وسواء کان ذکره واجبا اومباحا"(۱)

اور یہ بات تو ہم نے پیچھے ذکر کی ہے کہ نصوص کی کثرت ایک مسئلے پر اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ وہ نصوص غیر ماؤل ہیں۔ ابن الوزیرؒ یمانی فرماتے ہیں:

"ان کثرة هذه النصوص وتردادتلاوتها بین السلف من غیر سماع تاویل لها ولا تحذیر جاهل عن اعتقاد ظاهرها ولا تنبیه علیٰ ذلك حتی انقض عصر النبوة والصحابة یقتضی بالضرورة العادیة انها غیر متاولة والی هذه الوجه اشار قوله تعالیٰ"ایتونی بکتب من قبل هذا او اثارة من علم ان کنتم صادقین "(۲)"(۳)

ادھر یہ بات بھی ذہن نشین کرنے کی ہے کہ اساطین اشاعرہ تاویل کی بات جب کرتے ہیں کہ نص کا ظاہر محال عقلی پر مشتمل ہو، ابو حامدؒ لکھتے ہیں:

"کل خبر مما یشیر الی صفة للباری (تعالیٰ) یشعر ظاهره بمستحیل فی العقل نظر ان تطرق الیه التاویل قبل واول وان لم یندرج فیه احتمال تبین علیٰ القطع کذب الناقل فان رسول الله علیه الصلوة والسلام کان مسدد ارباب الالباب ومرشدهم فلا یظن به ان یأتی بما یستحیل فی العقل "(٤)

اب ہمارے جہمی دوستوں کو چاہئے کہ دو راستوں میں ایک اختیار کرلیں۔ یا تو ان نصوص قرآن وسنت کو کذب قرار دیں جو محال پر مشتمل ہوں، یا پھر یہ مان لیں کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول علیہ السلام کا کلام محال پر مشتمل نہیں ہوسکتا ہے۔

(۱) العواصم، ص۳۱۲، ج۳۔ (۲) احقاف:۴۔

(۳) ایضا۔ (۴) منہج الاستدلال ص۵۴۸، ج۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



یہی بات تقریباً ابو حامد نے اپنی دوسری کتابوں میں لکھی ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

"فانظر الان کیف اول هذا حیث قام البرهان عنده علیٰ استحالة الظاهر "(۱) اور لکھا ہے کہ

"واتفقوا ایضا علیٰ ان جواز ذلك موقوف علیٰ قیام البرهان علی استحالة الظاهر "(۲)

ایسی ہی بات دیگر اساطین اشاعرہ نے لکھی ہے۔ جناب رازیؒ لکھتے ہیں:

"اما المقدمة فهی فی بیان ان جمیع فرق الاسلام مقرون بانه لا بد من التاویل فی بعض ظواهر القرآن والاخبار امافی القرآن فبیانه من وجوه الاول هو انه ورد فی القرآن ذکر الوجه وذکر العین وذکر الجنب الواحد وذکر الایدی وذکر الساق الواحدة فلو اخذنا بالظاهر یلزمنا اثبات شخص له وجه واحد وعلیٰ ذلك الوجه اعین کثیرة وله جنب واحد وعلیه اید کثیرة وله ساق واحدة ولا یری فی الدنیا شخصا اقبح صورة من هذه المتخیلة "(۳)

ابو حامد غزالیؒ کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی ایسی خبر وارد ہو جائے، جس کا ظاہر مستحیل ہو عقل کی رو سے، اگر وہ تاویل کو قبول کرلیں تو اس کی تاویل کی جائے گی اور اگر اس میں تاویل نہ ہو سکے تو پھر اس کے ناقل کی تکذیب کیجائے گی، کیونکہ نبی علیہ السلام پر یہ بدگمانی نہیں ہو سکتی ہے کہ وہ کسی ایسی بات پر نطق کرے گا، جو عقل کی رو سے مستحیل ہو، دوسری عبارت کا حاصل بھی یہ ہے۔ جہاں ظاہر کے محال ہونے پر برہان قائم ہو جائے وہاں تاویل کے جواز پر سب متفق ہیں۔ ان کے بقول اسی استحالہ کے ظاہر ہونے پر امام احمدؒ نے تین احادیث کی تاویلات کی ہیں۔

جناب رازیؒ کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ بعض ظواہر قرآن اور احادیث میں سب تاویل کا اقرار کرتے ہیں۔ قرآن کا بیان یوں ہے (۱) کہ قرآن میں چہرے، آنکھ اور ایک پہلو کا ذکر وارد ہے اور ہاتھوں کا اور ایک پنڈلی کا، اگر ہم قرآن کے ظاہر کو لیں تو ایک ایسی ذات کا ہم پر اثبات لازم آئے گا جس کا ایک چہرہ اور اس میں بہت ساری آنکھیں ہوں، ایک پہلو اور اس میں بہت سارے ہاتھ ہوں اور اس کی ایک پنڈلی

(۱) فیصل التفرقة، ص۸۳۔ (۲) ایضاً، ص۸۵۔

(۳) اساس التقدیس، ص۶۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com


ہو۔ دنیا میں اس متخیل صورت سے بدترین صورت کوئی ہم نے نہیں دیکھی ہے۔

یہی بات ہمارے ہندوستان کے مولانا شبلیؒ نے کی ہے کہ

''اشاعرہ نے یہ اصول قرار دیا ہے کہ جس جگہ ظاہری اور لغوی معنی اختیار کرنے سے کوئی محال لازم آتا ہے وہاں تاویل جائز ہے اور باقی ناجائز، مثلاً قرآن میں خدا کے لیے ''ید'' کا لفظ آیا ہے۔ جس کے لغوی معنی ہاتھ کے ہیں۔ لیکن اگر خدا کے ہاتھ ہوں تو خدا کا جسمانی ہونا لازم آتا ہے۔ حالانکہ خدا کا جسمانی ہونا دلائل عقلیہ سے محال ثابت ہو چکا ہے۔ اشاعرہ اس بنا پر واقعات مابعد الموت مثلاً قبر کے سانپ، بچھو، میزان، پل صراط وغیرہ کے وہی معنی لیتے ہیں لیکن اور محققین نے اس قاعدہ کو زیادہ وسعت دی ہے۔''(۱)

ایسے ہی اقوال دیگر لوگوں کے بھی ہیں، ہمارا مقصود صرف نمونہ پیش کرنا تھا، جب صورت حال یہ ہے کہ ''تاویل'' یہاں باب صفات میں کیوں ہوتی ہے؟ اس لیے کہ ظاہر قرآن وسنت چونکہ عقل کے خلاف ہے۔ اس لیے اللہ میاں اور اس کے رسول علیہ السلام کے کلام کی اصلاح ہونی چاہیے، تاکہ انسانی عقلیں اسے گوارا کر سکیں اور لوگ اس پر اعتراض نہ کریں، ایسی تاویلات اصلا شارع پر استدراک ہوتی ہیں جو بعینہٖ ضلالت ہوتی ہے۔ ہمارے اکابر ایسے تاویلات کیونکر قبول کر سکتے ہیں۔ جو شارع کے کلام پر استدراک ہو اور اس کے غلطیوں کی اصلاح ہو اور اگر وہ اس کو قبول کریں، تو پھر اھل حدیث کیونکر رہ سکتے ہیں؟ دیوبند کے شیخ اکبر محمد انور شاہؒ نے لکھا ہے:

"واما التاویل فھو استدراك علیٰ تحقیق الشارع وانه سطحي وانما التحقیق ما حققه المؤول وھذا کفر بلا ریب فمن زعم انه اعلم بالحقائق من الشارع فی الشرع ومبادیه وغایاته فھو کافر ولو لم یخطر بباله کذبه والعیاذ بالله فتاویل المتواتر مالم یقم دلیل قاطع علیه تجھیل للشارع واصلاح لخلل وقع منه وھذا الاعتقاد لا یحتاج فی التکفیر به الی وسط آخر وھو بنفسه کفر"(۲)

ایسے لوگوں اور اور ایسی ہی تاویلات کے بارے میں صوفیاء کے شیخ اکبر محی الدین ابن عربی نے لکھا ہے کہ وہ بلسان القال تو تصدیق ہوتی ہے۔ مگر درحقیقت تکذیب ہوتی ہے۔

"ویلیھم من قال ان الرسل اعلم الناس بالله لکنھم تتنزلوا فی الخطاب

(۱) علم الکلام، ص ۱۴۰۔
(۲) اکفار الملحدین، ص ۱۲۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



علیٰ قدر افهام الناس لا علی ما هو الامر علیه فی نفسه فانه محال فلسان حال هولاء کالمکذب للرسل فیما نسبوه الی ربهم بحسن عبارة کما یقوله الانسان اذاأراد ان یتأدب مع شخص یحدث بحدیث لا یعقتدالسامع صدقة فلا یقول له کذبت وانما یقول له یصدق سیدی فیما قال ولکن لیس الامر کما ذکرتم وانما صورة الامر کذا وکذا فهو یکذبه ویجهله بحسن عبارة "(۱)

اس لیے ہمارے اکابر صفات کی باب میں تاویل نہیں کرتے ہیں۔ خصوصاً اس بنا پر کہ وہ محال عقلی ہے کیونکہ یہ شارع کی تکذیب اور تجہیل کو مستلزم ہے۔ ہمارے بعض اکابر نے جو لکھا ہے کہ "تاویل" جھوٹ و تکذیب کی ایک نوع ہے۔

"وقال ابو القاسم بن منده فی کتاب الرد علیٰ الجهمیة "التاویل" عندا صحابنا نوع من التکذیب "(۲)

تو اس کا بھی یہی مطلب ہے کہ جو لوگ استدراک واصلاح کے طور پر کلام الٰہی اور کلام نبوی کی تاویلات کرتے ہیں وہ فی الحقیقت تکذیب کی ایک قسم ہے۔ الحمد للہ

ہم تاویل کے حوالے سے بطور اختصار کہتے ہیں کہ ماؤل آدمی یا تو اس بات پر قطع و یقین کرے گا، کہ "تاویل" صرف یہی ایک ہے جو اس نے کی ہے، یا پھر اور تاویلات بھی ہوں گی؟ اگر پہلی صورت ہے تو یہ غلط ہے کیونکہ ایسے بات پر قطع کرنا محال ہے کہ اگر اولین وآخرین سب کو جمع کریں تب بھی وہ اس بات پر قطع نہیں کر سکتے ہیں کہ اس نص کی کوئی دوسری تاویل نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ وہ عدم وجدان کی بات کر سکتے ہیں۔ مگر عدم وجدان تو عدم وجود کی دلیل نہیں ہے اور اگر دوسری صورت ہے کہ اس نص کی دوسری تاویلات بھی ہیں تو پھر ممکن ہے کہ وہ دوسری حق ہوں اور یہ باطل ہوں، پس اگر وہ پہلی تاویل پر قطع کرتا ہے، تو یہ تحکم ہے اور بغیر دلیل کے فیصلہ ہے۔ اور اگر وہ محض تجویز پر اکتفاء کرتا ہے، تو پھر یہ تفسیر نہیں ہے اور ظنیات کا اعتقاد میں کوئی "مقام" نہیں ہے۔ وہ صرف عملیات میں کام آسکتا ہے۔ احباب مولانا سلیم اللہ کی بات

"کہ امام صاحب نے صفات تشابہات میں اس تاویل کو نا جائز فرمایا ہے جیسے قطعیت کے درجے پر فائز کر دیا گیا ہو۔"(۳)

(۱) الیواقیت والجواهر، ص۱۴۳۔ (۲) طبقات الحنابلة، ص۳۴، ج۳۔

(۳) کشف البیان، ص۱۶۷، ج۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

کو یاد کرتے ہوں گے، اس لیے ہم نے یہ بات لکھی ہے۔ امیر صنعانیؒ فرماتے ہیں:

"ان المتأول اما ان يقطع علىٰ ان للمتشابه تاويلا واحدا اولا الاول محال لانه لا طريق الى القطع بان الاولين والاخرين من العلماء والراسخين لو اجتمعوا لما وجدوا سبيلا الى تاويل ثان غير ما وقع لهذا المتأول وغاية الأمر انه طلب فلم يجد لكن عدم الوجدان فى الظاهر لا يدل علىٰ عدم الوجود فى علم الله والثانى وهو ان يجوز ان له تاويلا غير ما وقع فى خاطره فلا نأمن ان يكون ذلك حقا وما تاول به وهو باطل فان قطع علىٰ صحة تاويله فهذا قطع بغير تقدير وان اكتفى بمجرد التجويز فذالك ليس بتفسير ولا معنى للظن الا فى العمليات "(۱)

## شہ پارہ جناب سفیان:

جناب عالی نے آگے اہل حدیث کا دوسرا قول نقل کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

''ان حضرات کے ہاں تاویل وتفویض کا مقام کیا ہے؟ وہ بھی ہم ذکر کر دیتے ہیں(۲) تاویل اور تفویض دونوں باطل ہیں۔ فتح الباری کے ایک سلفی محشی تفویض وتاویل کے متعلق تحریر کرتے ہیں۔ اما التفويض والتاويل فباطلان عند اهل السنة والجماعة ہم آگے بحوالہ تحریر کریں گے، کہ سلفا خلفا اہل سنت کا مسلک تفویض ہے یا تاویل۔ اسی طرح حضرت علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنی کتاب ''موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول' میں تفویض کو ملحدین کا بدترین قول قرار دیا ہے۔''(۲)

ہم نے مسلک تفویض کے بطلان پر پیچھے دلائل پیش کیے ہیں۔ یہاں مختصر بات کرتے ہیں۔ پہلی بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ تفویض کے قائل لوگوں کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک وہ لوگ ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ متشابہ نصوص کے معانی کو جانتے تھے مگر انہوں نے لوگوں کے لیے ان نصوص کے مراد کو واضح نہیں کیا، نہ لوگوں کے لیے اس کی تشریح کی، (۲) ایک دوسری قسم وہ ہے جن میں متکلمین کے اکابر شامل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ نصوص متشابہات کے معانی کو اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی شخص بھی نہیں جانتا ہے اور ان نصوص کا وہ معنی جس کا اللہ تعالیٰ نے ارادہ کیا ہے۔ وہ اس بات کو لازم کرتا ہے کہ ان نصوص کو ظاہر سے پھیر دیا جائے۔ پس ان لوگوں کے قول کے مطابق انبیاء کرام اور رسل عظام علیہم السلام بھی ان نصوص کے معانی نہیں جانتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان پر نازل ہو گئے ہیں۔ اس بات میں شک نہیں ہے کہ یہ صریح

(۱) ایقاظ الفکرۃ ص۸۴۔ (۲) صفات متشابھات، ص۲۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ضلالت ہے اور قرآن مجید وانبیاء کرام میں قدح کرنا اور عیب متعین کرنا ہے۔

"والقایلون بالتفویض قسمان قسم یقول ان الرسول کان یعلم معانی النصوص المتشابھة ولکنه لم یبین للناس مراده منھا ولااوضحه للناس وقسم یقول وھولاء ھم اکابر أھل الکلام الذین یمیلون لاقوال الفلاسفة یقولون ان معانی ھذه النصوص المتشابھة لا یعلمه الا الله وان معناھا اراده الله بھا ھو مایوجب صرفھا عن ظواھرھا وعلیٰ قول ھولاء فالانبیاء والرسل لم یکونوایعلمون معانی ما انزل الله الیھم ولا شك ان ھذا ضلال مبین وقدح فی القرآن وفی الانبیاء"(۱)

جب اس بات کی وضاحت ہوگئی تو یہ بات بھی جاننے کی ہے کہ ہمارے مخالفین بھی اس دوسرے قول کے قائل ہیں۔ جیسا کہ آگے خود ان کے اقوال سے واضح ہو جائے گا۔ مسلک تفویض کو بہت سارے اساطین نے رد کیا ہے۔ سردست ہم صوفیاء کے شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کا قول پیش کرتے ہیں۔

"فقال من آمن بلفظ من غیر ان یعقل له معنی وقال نجعل نفوسنافی الایمان به من لم یسمع به ونبقی علیٰ ما اعطانادلیل العقل من احالة مفھوم ھذاالظاھرمن ھذاالقول فھولاء متحکمون علیٰ الشارع بحسن عبارة فی جعلھم نفوسھم (فی )حکم من لم یسمع الخطاب قال ومن ھولاء الطائفة تقول ایضا نؤمن بھذ اللفظ علیٰ علم الله فیه وعلم رسوله فلسان حال ھولاء یقول ان الله قد خاطبنا بما لا نفسھم فجعلوا ذلك کالبعث والله تعالیٰ یقول "وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لیبین لھم"(۲) وقد جاء بھذ افقد أبان رسول الله لنا کما أمر الله تعالیٰ"(۳)

جو آدمی یہ کہتا ہے کہ وہ اس کے لفظ پر ایمان رکھتا ہے، بغیر اس کے کسی معنی کو جاننے کے اور کہتا ہے کہ ہم اپنے نفوس کو ان پر ایمان کے بارے میں اس شخص کے حکم میں رکھیں گے، جس نے اس کو سنا ہی نہیں اور ہم اس حال پر باقی رہیں گے، جو ہمیں دلیل عقلی نے عطا کیا ہے، کہ اس "ظاہر" (نص) کا مفہوم محال ہے، تو

(۱) موقف ابن تیمیہؒ ص ۱۰۶۷، ج ۲۔ (۲) ابراہیم: ۴۔

(۳) الیواقیت والجواہر ص ۱۴۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



یہ لوگ شارع پر بلا دلیل اپنا فیصلہ ٹھونستے ہیں، مگر اپنی عبارت کو خوبصورت رکھا ہے، کہ اپنے آپ کو ان لوگوں کے حکم میں رکھا ہے جنہوں نے اس خطاب کو نہیں سنا ہے اور فرمایا ہے کہ اس گروہ میں سے وہ لوگ بھی ہیں جو کہتے ہیں کہ ہم اس لفظ پر اللہ تعالیٰ کے اور اس کے رسول کے علم کے مطابق ایمان لاتے ہیں تو ان کے حال کے زبان کا یہ کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اس چیز سے مخاطب بنایا ہے جو ہمارے نفوس کو پہلے سے حاصل ہے تو انہوں نے اس خطاب کو عبث کی طرح قرار دیا ہے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ''ہم نے کسی رسول نہیں بھیجا مگر اپنی قوم کی زبان میں تاکہ وہ ان کے لیے وضاحت کریں'' تو وہ اس کو لیکر آئے پس اللہ کے رسول علیہ السلام نے ہمارے لیے وہ کچھ بیان کیا، جس کا اللہ تعالیٰ نے ان کو حکم فرمایا تھا۔

خلاصہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے قرآن کے نصوص سے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا ہے، کیونکہ انہوں نے اپنے آپ کو ان لوگوں کے حکم میں رکھا ہے، جنہوں نے خطاب کو سرے سے سنا نہیں ہے، تو انہوں نے کلام اللہ کو بالکل ''لغو'' کے مفہوم میں رکھ دیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ سلف طیب کے بارے میں یہ دعویٰ کرنا سفید جھوٹ ہے۔ سب سے پہلے یہ بات ابو منصور ماتریدیؒ نے کہی ہے کہ سلف طیب تفویض المعنیٰ کے قائل تھے۔ یہ بات ان کے مسلک کے تو مطابق تھی کیونکہ وہ صفات خبریہ کو صفات نہیں کہتے ہیں، صرف متشابہات مانتے ہیں جب وہ صفات نہیں ہے تو پھر ان کی تفویض کوئی مشکل نہیں ہے اور جب آپ یعنی اشاعرہ انہیں صفات الٰہی بھی قرار دیتے ہیں اور یہ بھی کہتے ہیں کہ ان کا معنیٰ ہمیں معلوم نہیں ہے تو آخر آپ نے ان کا صفات الٰہی ہونا کیسے معلوم کیا؟ اور اگر وہ صفات الٰہی ہیں، تو پھر تفویض المعنیٰ کا فائدہ کیا ہے، اس لیے اشاعرہ پر بہت تعجب ہے کہ وہ متضاد باتیں بیک وقت کس طرح کرتے ہیں؟ سلف طیب کے بارے میں ایسا دعویٰ کرنے کے متعلق شیخ ابن عثیمینؒ لکھتے ہیں:

''قولهم ان اهل السنة مفوضون هذا كذب على السلف كذب واضح السلف لايفوضون المعانى بل يقرونها ويقررونها وانما يفوضون الكيفية''(۱)

پھر ہم کہتے ہیں کہ باعث ''تفویض المعنیٰ'' کیا ہے؟ ان صفات خبریہ کے معنیٰ کا معلوم نہ ہونا ہے یا ان الفاظ کا موہم تشبیہ وتجسیم ہونا ہے؟ اگر پہلی صورت ہے تو بالکل غلط ہے کیونکہ صفات خبریہ میں وارد تمام الفاظ معلوم المعنیٰ ہیں۔ علماء کو تو خیر چھوڑیے، عوام کو بھی ان کا معنیٰ معلوم ہے۔ ہر بندہ اس کی تصدیق اب بھی کرا سکتا ہے بشرطیکہ انہیں عربی آتی ہو اور اگر دوسری صورت ہے تو پھر یہ اس پر مبنی ہے کہ آپ کا مذہب یہ

---

(۱) الکنز الثمین، ص۴۳۹، ج۵۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



ہے کہ صفات خبریہ میں وارد الفاظ موہم تشبیہ و تجسیم بلکہ ان پر مشتمل ہیں۔ اسی طرح باطنیہ کا یہ مذہب ہے کہ تمام صفات موہم تشبیہ و تجسیم ہیں۔ لہٰذا وہ ان سب میں ''تفویض'' کریں گے تو آخروہ کیوں گناہ گار ہوں گے؟

''ولو كان اثبات ما تمدح الله به من اسماء ه الحسنىٰ او اثبات بعض ذلك تشبيها لكان الحق قول الباطنية الذين نفوا جميع ذلك''(۱)

''نفی'' سے ان کی مراد مجاز قرار دینا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں جو اسماء اور صفات وارد ہیں وہ سارے کے سارے ''مجاز'' ہیں کیونکہ وہ تشبیہ کو واجب کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی تعظیم و تنزیہ کا تقاضا ہے کہ ان چیزوں کی اللہ تعالیٰ سے نفی کی جائے۔

''وقالت الملاحدة من الباطنية والفلاسفة لايجوز عليه شيء من هذه الاسماء والصفات قالت الباطنية وانما هي مجاز لا حقيقة له وكل اسم او وصف منها يوجب التشبيه ويجب نفيه عن الله تعالىٰ علىٰ جهة التعظيم والتنزيه ونسبتها الى الله تعالىٰ كنسبة الجناح الى الذل في قوله تعالىٰ ''واخفض لهما جناح الذل''(۲) ولو قال قائل ليس للذل جناح وقصد الحقيقة كان صادقا عندهم فكذالك من نفى الاسماء الحسنىٰ عن الله تعالىٰ وقصد الحقيقة كان صادقا عندهم''(۳) شیخ الاسلام ابن تیمیہ بھی لکھتے ہیں:

''وزاد عليهم غلاة الفلاسفة والقرامطة فنفوا اسماء ه الحسنى وقالوا من قال ان الله عليم قدير عزيز حكيم فهو مشبه ليس بموحد وزاد عليهم غلاة الغلاة وقالوا لا يوصف بالنفي ولا الاثبات لان في كل منهما تشبيها له وهولاء كلهم وقعوا من جنس التشبيه فيما هو شر مما فروا منه فانهم شبهوا بالممتنعات والمعدومات والجمادات فرارا من تشبيههم بزعمهم له بالاحياء .........فصار هولاء الجهمية المعطلة يجعلون هذا توحيدا ويجعلون مقابل ذلك التشبيه ويسمون انفسهم الموحدين''(٤)

اس بحث سے یہ بات روشن ہوگئی ہے کہ ''تفویض المعنیٰ'' کی جو نسبت سلف طیب کی طرف کی جاتی

(۱) العواصم، ص۱۳، ج۳۔
(۲) الاسراء: ۲۴۔
(۳) العواصم، ص۸ء۱، ج۳۔
(۴) مجموع الفتاویٰ، ص۷۰، ج۳۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com

ہے وہ بالکل بے حقیقت ہے۔ کیونکہ نہ تو یہ الفاظ ایسے ہیں کہ جو مجہول المعنیٰ ہوں اور نہ ہی صحابہ و تابعین نے اسے موہم تشبیہ و تجسیم قرار دیا ہے۔ آخر وہ کیوں کر تفویض المعنیٰ کے قائل ہوں گے؟ اگر پہلی صورت ہے تو پھر صحابہ کرام کو رسول اللہ ﷺ سے سوال کرنا چاہیے تھا مگر کوئی سوال اس بارے میں موجود نہیں ہے۔ پھر تابعین کو صحابہ کرام سے سوالات کرنے چاہیے تھے، مگر وہ بھی موجود نہیں ہیں۔ حالانکہ قرآن مجید میں عملی معمولی مسائل سے متعلق بھی سوالات موجود ہیں۔

یسئلونك عن المحیض قل هو اذی......یسئلونك عن الاهلة قل هی مواقیت......یسئلونك عن الیتمیٰ قل اصلاح لهم خیر۔

پھر اللہ تعالیٰ کی صفات کے متعلق جب وہ وارد الفاظ کا مفہوم نہیں سمجھتے ہیں، تو سوالات کیوں نہیں کیے؟ اس مشکل کا حل کرنا جھمیہ کے ذمے لازم ہے اور اگر وہ کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک استواء ملک سے کنایہ ہے اور بسط ید، جواد ہونے سے کنایہ ہے، ایسے ہی دیگر صفات بھی ہیں تو ہم کہیں گے کہ پھر تفویض المعنیٰ کدھر ہے؟ کسی مفہوم کو کنایہ قرار دینے سے تفویض کا مفہوم خود بخود باطل قرار پاتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ پھر ''باطنیہ'' کا کیا گناہ ہے جو فاخلع نعلیک''[1] سے خدمت میں جت جانا اور یانار کونی بردا وسلاما علی ابراھیم[2] سے ابراہیم علیہ السلام کی خلاصی ظالم کے ہاتھ سے مراد لیتے ہیں؟ بلکہ ان تاویلات سے تو آپ نے خود باطنیت کا راستہ کھول دیا ہے۔ یہ ہم نہیں کہتے، اس لیے کہ ہمارا تو نفس وجود ہی وہ جرم عظیم ہے کہ جس کا بخشا جانا جھمی عدالت میں کسی طرح ممکن نہیں ہے۔

اذا قلت ما اذنبت قالت مجیبة وجودك ذنب لا یقاس به ذنب

بلکہ اشاعرہ کے سرخیل جناب فخر الدین رازیؒ زمخشری کے جواب میں لکھتے ہیں:

''واقول لو انا فتحنا هذاالباب لانفتحت تاویلات الباطنیة فانهم ایضا یقولون المراد من قوله ''فاخلع نعلیك[3] الاستغراق فی خدمة الله تعالیٰ من غیر تصور فعل وقوله'' یانار کونی بردا وسلاما علی ابراهیم[4] المراد منه تخلیص ابراهیم علیہ السلام من ید ذلك الظالم من غیر ان یکون نار وخطاب البتة وکذا القول فی کل ما ورد فی کتاب الله تعالیٰ''[5]

(۱) طٰہٰ:۱۲۔ (۲) ابراہیم:۶۹۔
(۳) طٰہٰ:۱۲۔ (۴) ابراہیم:۶۹۔
(۵) الکبیر،ص۱۰، ج۸۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



یہی وہ گناہ ہے جو شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے کیا ہے جس کی بنا پر وہ جہمیوں کے نزدیک قابل گردن زدنی ہے کیونکہ انہوں نے کہا ہے کہ

"ان التفویض من شر اقوال اهل الالحاد"(۱)

حالانکہ اگر آپ "ید" وغیرہ صفات کے متعلق معلوم مفہوم کے علاوہ دوسرے مفہوم کا دعویٰ کرتے ہیں، جو آپ سے پہلے کسی نے نہیں کیا ہے تو اب خدا کو گواہ کر کے بیان کریں کہ جب باطنیہ 'امام' وغیرہ الفاظ کے متعلق ایسا دعویٰ کرتے ہیں، تو ان کا راستہ کس نے کھول دیا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ "تفویض المعنیٰ" کا قول الحاد کا دروازہ ہے۔ انہی فاسد اقوال کی بنا پر ملاحدہ نے ان پر تسلط حاصل کیا ہے، اور وہ کوئی جواب نہ دے سکے۔ شیخ الاسلامؒ فرماتے ہیں:

"ولما ظهرت تلك البدع المخالفة للشرع والعقل وخفيت السنن الموافقة للعقل والسمع دخلت الملاحدة من هذا الباب فاخذوا من اولئك المبتدعة ما وافقهم عليه وجعلوه اصلا لما يريدونه من الحادهم وزندقتهم"(۲)

اس تسلط کی مثالیں آگے ان شاء اللہ تعالیٰ مل جائیں گی۔ الحمد للہ۔

## شہ پارۂ جناب سفیان:

جناب عاطف آگے تحریر کرتے ہیں:

"۳۔ اللہ کے ہاتھ ہیں جن سے اللہ کام کرتے ہیں۔ اہل حدیث عالم عبدالرحمٰن گوہروی صاحب "احسن التفاسیر کے حاشیہ میں رقمطراز ہیں" خالص عربی زبان اور تفسیر سلف کی رو سے "ید" کے معنی واضح طور پر ہاتھ کے ہیں" یہی بات مولانا وحید الزمانؒ نے بھی فرمائی ہے کہ اہل حدیث اللہ کے ہاتھوں کو ثابت کرتے ہیں' شیخ ابن العثیمینؒ "شرح العقیدۃ الواسطیۃ" میں لکھتے ہیں:

"فيها اثبات اليدين لله تعالىٰ اللتين بهما يفعل ، كالخلق ...... وبهما يقبض ......وبهما يأخذ "

اس عبارت میں نہایت وضاحت سے اللہ کے ہاتھوں سے کام لینا ذکر کیا گیا ہے حالانکہ یہ نص قرآنی اذا اراد اللہ شیئا ان یقول لہ کن فیکون (۳) اور لیس کمثلہ شیء (۴) کے واضح خلاف ہے۔ مولانا وحید

---

(۱) درء التعارض، ص۲۰۵، ج۱۔
(۲) شرح الاصفہانیۃ، ص۳۸۰۔
(۳) یٰسین: ۸۳۔
(۴) الشوریٰ: ۱۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



الزمانؒ لکھتے ہیں: ''اہل حدیث ان کی تاویل نہیں کرتے۔''(۱)

ہم اس حوالے سے چند گزارشات پیش کرتے ہیں مگر یہاں ایک ضروری بات ان سے پہلے یہ ہے کہ جناب ''شیخ الحدیث'' صاحب نے جو ابتداء میں لکھا تھا کہ ''راقم نے اس موضوع پر کچھ نئے گوشے تحریر کر دیئے ہیں۔'' وہ غالباً یہی ہوں گے۔ چند سال پہلے کی بات ہے کہ غزنوی بک ڈپو کوئٹہ میں ایک صاحب جو شاہوانی بلوچ تھے سے ملاقات ہوئی، ملاقات کے بعد اس نے اپنی ایک کتاب دی جس کا نام ''میثاق'' تھا ،گھر آکر پڑھ لی۔ تو اس کتاب میں بہت ساری جدید تحقیقات کیساتھ ساتھ یہ بھی لکھا ہوا تھا کہ آیت ''اذا اراد شیئا ان یقول لہ کن فیکون''(۲) قرآنی آیت نہیں ہے، کیونکہ رب العالمین والی آیت کے صریح خلاف ہے، رب کا ترجمہ اہل لغت نے ھو انشاء شی ء حالا فحالا الی حد التمام کیا ہے۔ جبکہ ''کن فیکون'' کا ترجمہ ہے دفعتاً پیدا کرنا، ہمارے مشاہدے میں جتنی چیزیں ہیں۔ وہ ساری درجہ بدرجہ پیدا ہوئی ہیں۔ اب ہم حیران ہے کس محقق کی بات مان لیں؟ شاہوانی صاحب کی یا شیخ الحدیث صاحب کی؟ ''شیخ الحدیث'' صاحب ''ید'' سے تخلیق آدم کی پیدائش کو آیت اذا اراد اللہ شیئا ان یقول لہ کن فیکون (۳) کے معارض قرار دیتا ہے۔ شکر ہے کہ آیت تخلیق آدم کو محرف اور اضافہ نہیں کہا ہے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے معجز کلام میں دونوں باتیں بیان کی ہیں۔ کسی نے کیا خوب کہا ہے

تصدر للتدریس کل مھوس  بلید یسمیٰ بالفقیہ المدرس

پھر ظلم وخیانت کی بھی ''حد'' ہوتی ہے کہ شیخ ابن عثیمینؒ نے اپنی عبارت میں نص قرآن وحدیث کا حوالہ دیا ہے۔ ''شیخ الحدیث'' صاحب نے اس کو منظر سے ہٹایا۔ تاکہ ''شیخ ابن عثیمین'' پر جرح بھی ہو سکے، لوگوں کو قرآن وسنت کے نصوص بھی یاد نہ آئے، کیا زمانہ آیا ہے کہ ایسے لوگ بھی ''شیخ الحدیث'' کے مبارک نام سے یاد کیے جاتے ہیں۔ حافظ شیرازؒ نے کہا تھا

مشکلے دارم زدانشمند مجلس باز پرس
توبہ فرمایان چرا خود توبہ کمتر میکنند
گوئیا باور نمیدارند روز داوری
کاین ہمہ قلب و دغل درکار داور میکنند

حقیقت یہ ہے کہ ایسی خیانتیں اس وقت ہوتی ہے۔ جب دل خوف آخرت کے احساس سے بالکلیہ

---

(۱) صفات متشابہات: ۴۹۔ (۲) یٰسین ۸۳۔
(۳) یٰسین: ۸۳۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



خالی ہو جائے۔ اب شیخ ابن العثیمینؒ کی پوری عبارت ملاحظہ ہو:

"وفیها اثبات الیدین لللہ سبحانه و تعالیٰ ، الیدین اللتین بهما یفعل کالخلق هنا۔ الیدین اللتین بهما یقبض "وما قدروا اللہ حق قدره والارض جمیعا قبضته یوم القیامة[۱] وبهما یأخذ فان اللہ تعالیٰ یأخذ الصدقة فیربیها کمایربی الانسان فلوه "[۲]

احباب خط کشیدہ الفاظ پر نظر رکھیں۔ انہی کو اڑا دیا ہے۔ شیخ ابن عثیمینؒ نے بقول ''شیخ الحدیث'' صاحب تین باتیں کی ہیں۔ ایک خلق، دوسری قبض، تیسری أخذ۔ درج بالا عبارت میں تینوں باتوں کی دلیلیں بھی موجود ہیں۔ ایک تخلیق آدم کی بات متن میں موجود ہے۔ جس کی طرف شیخ نے کالخلق ھنا سے اشارہ کیا ،قبضہ کی دلیل میں آیت پیش کی ہے اور أخذ کی دلیل میں بخاری و مسلم کی روایت پیش کی ہے ،مگر جناب نے تحریفی کارنامہ سے دلائل کو اڑا دیا ہے۔ اگر ''تخلیق آدم بالیدین کی بات جو قرآن مجید میں وارد ہے۔ مامنعک ان تسجد لما خلقت بیدی[۳] آیت کن فیکون[۴] کے واضح خلاف ہے ،تو اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کو اس کتاب میں جمع کر دیا ہے ،جس کے بارے میں وہ خود فرماتے ہیں کہ اس میں تضاد و تناقض نہیں ہے لوکان من عند غیر اللہ لوجدوا فیہ اختلافا کثیرا ()۔ پھر اگر ''کن فیکون'' کا یہی مطلب ہے جس کو شیخ الحدیث معین فرما رہے ہیں۔ تو پھر قرآن مجموعہ اضداد بن جائے گا، ایک مثال پیش خدمت ہے۔

"ولقد خلقنا الانسان من سللة من طین۔ ثم جعلناہ نطفة فی قرار مکین۔ ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فکسونا العظام لحما ثم انشأناہ خلقا آخر فتبارك اللہ احسن الخالقین "[۵]

یقیناً ہم نے انسان کو بجتی ہوئی مٹی سے پیدا کیا پھر اسے نطفہ بنا کر محفوظ جگہ میں قرار دے دیا۔ پھر نطفہ کو ہم نے جما ہوا خون بنا دیا۔ پھر اس خون کے لوتھڑے کو گوشت کا ٹکڑا کر دیا۔ پھر گوشت کے ٹکڑے میں ہڈیاں پیدا کر دیں۔ پھر ہڈیوں کو ہم نے گوشت پہنا دیا۔ پھر ایک اور ہی تخلیق میں اسے پیدا کر دیا۔ برکتوں والا ہے وہ اللہ جو سب سے اچھی تخلیق کرنے والا ہے۔

کوئی سوچ لے ،کیا انسان کو دفعتاً پیدا کر دیا گیا ،یا بہت سے مراحل سے گزار کر اسے پیدا کر دیا گیا؟

(۱) الزمر:۶۷۔ (۲) شرح الواسطیۃ ،ص ۲۳۵۔

(۳) ص:۷۵۔ (۴) یٰسین:۸۳۔

(۵) المؤمنون:۱۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com


اسی طرح زمین اور آسمانوں کی پیدائش کا مسئلہ ہے، وہ بھی بتدریج ہوا ہے، دفعتاً نہیں ہوا، جیسا کہ قرآن وسنت کے نصوص اس پر گواہ موجود ہیں۔ تو کیا یہ آیت ''کن فیکون''[1] کے خلاف ہیں؟ ہم جناب عالی سے ایک اور گزارش بھی کریں گے کہ جناب آپ تو ماتریدی ہیں۔ اگرچہ اشعریوں کا لباس اڑھ رکھا ہے۔ آپ کے نزدیک تو الفاظ قرآن مخلوق ہیں۔ جیسا کہ ابو منصورؒ نے تصریح کی ہے۔

"ثم لا یخلو من ان یکون التکوین بتکوین آخر الی ما لا نهایة له اولا بتکوین وقد بینا فسادهما جمیعاوهما وجها الحدیث ثبت ان الله تعالیٰ به موصوف فی الازل"[2]

تو ایسی حالت میں تم اس آیت کو ہم پر کیسے حجت بنا سکتے ہو؟ جبکہ نقل دلائل آپ کے نزدیک حجت قاطعہ بھی نہیں ہوتے ہیں؟ جب کہ آپ کے بعض اکابر کے ہاں وہ سرعت نفاذ امر سے کنایہ ہے؟ پھر اس آیت میں اگر غور وفکر سے کام لیا جائے۔ جس میں ''فاء'' ہے جو تعقیب مع الوصل پر دال ہے۔ بعض لوگوں نے لکھا ہے کہ

"فانا نستدل به علیٰ ان کلام الله غیر محدث ولا مخلوق لانه سابق علیٰ المحدثات اجمع وحرف الفاء للتعقیب ای فی قوله تعالیٰ "فیکون "والمعنیٰ فیحدث الشیء بعد الأمر بقوله "کن""[3]

یہی مسلک اہل حدیث اور سلفیوں کا ہے۔ شیخ ابن عثیمینؒ فرماتے ہیں:

"والفاء فی قوله "کن فیکون" تدل علیٰ الترتیب والتعقیب اذا فالامر بالکون سابق للکون لکنه مقارن یعني متصل به "کن فیکون" فان ادعوا ان المراد انه یقول فی الازل کن فالجواب ان هذا خلاف الظاهر لان "کن فیکون" تدل علیٰ أن هذه عقب هذه وهذا یستلزم ان یکون قوله حادثا عند وجود ما آراده عزوجل"[4]

یعنی ''فاء'' اللہ تعالیٰ کے اس فرمان ''کن فیکون'' میں ترتیب اور تعقیب پر دلالت کرتی ہے۔ پس ہونے کا حکم کون پر مقدم ہے۔ مگر اس کے ساتھ بھی ہے۔ یعنی ''کن فیکون'' اگر اشاعرہ وماتریدیہ یہ دعویٰ کریں کہ اللہ تعالیٰ ازل میں اسے ''کن'' کہتے ہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات خلاف ظاہر ہے کیونکہ ''کن

(۱) یٰسین: ۸۲۔ (۲) التاویلات ص ۸۷، ج ۳۔
(۳) شرح الفقہ الاکبر ص ۴۷۔ (۴) شرح السفارینیہ ص ۱۸۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



فیکون'' کے الفاظ اس بات دلالت کرتے ہیں کہ ان دونوں میں ایک دوسرے کے پیچھے ہیں اور یہ اس بات کو مستلزم ہے کہ اللہ تعالیٰ کے قول ''کن'' اس وقت ہوا ہو، جب اللہ تعالیٰ نے کسی چیز کے وجود کا ارادہ کیا ہو۔

ہم کہتے ہیں کہ ہم اشاعرہ کا دعویٰ درست مان لیں، کہ اللہ تعالیٰ نے یہ قول ازل میں کیا ہے۔ اس چیز کے موجود کرنے کے وقت نہیں کیا ہے تو پھر اس مکون کو بھی قدیم مان لیں، کیونکہ ''فاء'' تو تعقیب مع الوصل کے لیے ہے۔ آپ دونوں میں سے جس کو چاہتے ہیں، اختیار کریں۔ یا عالم کو قدیم مان لیں، یا پھر قول کو قدیم بالنوع اور حادث بالفرد مان لیں جیسا کہ سلفی کہتے ہیں۔ ہم بس اقبالؒ کے الفاظ دھرا سکتے ہیں کہ

دل کی آزادی شہنشاہی شکم سامانِ موت فیصلہ تیرا تیرے ہاتھ میں ہے دل یا شکم؟

خلاصہ یہ ہے کہ اس آیت سے قول الٰہی اور ارادہ الٰہی دونوں کی جدت معلوم ہوتی ہے۔ کیا شیخ الحدیث صاحب کو یہ منظور ہے؟ اگر نہیں تو اس سے پھر ہمارے خلاف استدلال چہ معنی دارد؟

## ملا علی قاریؒ کا ڈرامہ:

ہم کلمہ ''کن'' کے بارے میں ملا علی قاریؒ کا ڈرامہ دکھانا چاہ رہے ہیں۔ مگر اس سے پہلے ارادہ کے بارے میں ابن رشد اندلسی کی ایک عبارت ملاحظہ ہو:

"واما صفة الارادة فظاهر اتصافه بها اذ كان من شرط صدور الشیء عن الفاعل العالم ان يكون مريدا له وكذالك من شرطه ان يكون قادرا فأما ان يقال انه مريد للامور المحدثة بارادة قديمة فبدعة وشيء لا يعقله العلماء ولا يقنع الجمهور اعنى الذين بلغوا رتبة الجدل بل ينبغى ان يقال انه مريد لكون الشیء فی وقت كونه وغير مريد لكونه فی غير وقت كونه كما قال تعالىٰ" انما قولنا لشیء اذا أردناه ان نقول له كن فيكون "[1]

اس قول کا حاصل یہ ہے کہ یہ قول کرنا کہ اللہ تعالیٰ امور محدثہ کا قدیم ارادہ سے مرید ہے۔ تو یہ بدعت ہے اور ایسی شے ہے جس کو علماء نہیں سمجھ سکتے ہیں اور وہ جمہور جو جدل کے رتبے پر پہنچے ہوں، اس پر قناعت نہیں کر سکتے ہیں۔ صحیح یہ بات ہے کہ وہ شے کے ہونے کے وقت اس کا ارادہ کرتے ہیں اور غیر وقت پر اس کا ارادہ نہیں کرتے ہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں بیان کیا ہے۔

www.kitabosunnat.com

اب ہم اپنی بات کی طرف آتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ

''کلام الٰہی'' کے مصداق کو کلام نفسی قرار دینا بدترین بدعت اور ضلالت ہے۔ جو کلابیہ کی ایجاد ہے

(۱) الکشف ص ۶۳

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com



اور اشاعرہ اور ماتریدیہ نے اس کو اپنایا ہے۔ ہم ''کلام'' کے مبحث میں اس موضوع پر جامع بحث کا ارادہ رکھتے ہیں۔ صحابہ و تابعین اور تبع تابعین کے دور میں اس ''بدعت'' کا کوئی نام و نشان نہیں تھا، بلکہ امام اہل سنت امام احمد بن حنبل مامون کے عہد میں جن کی مشکیں کسی گئیں، معتصم کے عہد میں انہیں کوڑے مار کر بے ہوش کرتے اور تلوار کی نوک چبھو کر ہوش میں لاتے، واثق کا عہد آیا تو انہیں قید تنہائی کی سزا ملی، پیرانہ سالی آئی، تو ابتلاء کی جگہ اس احترام نے لے لی، جو ہزار برس گزرنے کے باوجود لوگوں کے دلوں میں تازہ ہے، قیامت آئے گی، تو کیا عجب کہ جہاں پیشانی سجدے کے نشان سے منور ہوگی، وہاں پشت دروں کے نشان سے روشن تر ہو جائے، وہ پشت جسے بعض حاکم درے لگانے کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ اس پر لوگ خوشی سے کئی نسلوں اور کئی صدیوں کا بوجھ اٹھا لیتے ہیں۔''(۱)

یہ چند فقرے اس شخصیت کی یاد تازہ کرنے کے لیے بے اختیار نقل کیے، ان کے دور میں بھی اس ''بدعت'' کا ایجاد نہیں کیا گیا تھا، مگر ملا جی ہے کہ کلمہ ''کن'' کو کلام نفسی پر محمول کرتے ہیں اور لکھتے ہیں:

"والمعنى فيحدث الشيء بعد الأمر بقوله "كن" فهو كلامه النفسي القديم ونعته القدسي الكريم"(۲)

خلاصہ یہ ہے کہ شے موجود ہو جاتی ہے۔ اُمر کے بعد، جو کلمہ ''کن'' ہے مگر یہ کلام نفسی قدیم ہے اور اس کی نعت قدسی کریم ہے۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ کلمہ ''کن'' کو کلام نفسی پر محمول کرنا صریح بدعت ہے کیونکہ کلام نفسی کی ''بدعت'' بہت بعد میں جہمیوں نے ایجاد کی ہے۔ صدر اول میں اس کا کوئی وجود نہیں تھا۔ قرآن وسنت کے نصوص کو اس مفہوم پر محمول کرنا جس کو صدر اول کے مخاطب نہ سمجھتے ہوں۔ ''عین ضلالت'' ہے۔ شاہ محمد اسماعیل شہیدؒ لکھتے ہیں:

"والثاني طريق المتشدقين المتنطعين فاياك واياهم وعليك بالاول فانه الاحق بالقبول اذا الكتاب والسنة انما ورد اعلى لغة العرب العرباء الذين لم يمارسوا البرهان قط دون اصطلاحات اولئك فالحق بهما ان يفسرا بمايحكم به لغتهم دون اصطلاحات اولئك فمن انكر معناه المفهوم في عرفهم او اول وحرف النظم عما كانوا يفهمون منه فهوا لمخالف للكتاب والسنة والمؤول لهما واما من حمل الكتاب والسنة

(۱) آواز دوست، ص ۵۳۔ (۲) شرح الفقہ الاکبر، ص ۴۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



علیٰ غیر ماحملهما علیه هولاء المتشدقون او خالف ما اسسوه فلیس هو بمخالف للكتاب والسنة نعم هو مخالف لمذهبهم هذا"(۱)

اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ جو آدمی قرآن وسنت کے نصوص کو اس مفہوم پر محمول کرتا ہے، جو ان کے عرف میں رائج نہیں تھا۔ تو وہ شخص قرآن وسنت کا مخالف ہے اور جو شخص ان مؤولین کے محامل کے علاوہ اصل مفہوم پر ان کے نصوص کو محمول کرتا ہے۔ تو وہ قرآن وسنت کا مخالف تو نہیں ہے، البتہ ان کے اس مذہب کا مخالف ہے۔

یعنی ایک گروہ قرآن وسنت کا مخالف ہے اور دوسرا اس بدعتی مذہب کا مخالف ہے۔ اس سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں اور نمایاں ہوگئی کہ قرآن وسنت کے نصوص کو بعد کے ایجاد کردہ نظریات پر محمول کرنا قرآن وسنت کی مخالفت ہے۔ یہی بات جھمیہ کے ''امام العصر جرکسی'' نے حکیم الھند شاہ ولی اللہ پر تنقید کرتے ہوئے لکھی:

"فمن اغراباته حمله لشكلات الاثار على وجوه مبنية علىٰ تخيل عالم يسميه عالم المثال تتجسد فيه المعانى وهذا العالم خيال لان حمل الشىء علىٰ مالايفهمه أهل التخاطب فى الصدر الاول هو محض خبال و ضلال"(۲)

پس اگر عالم المثال ''ضلالت محضہ'' ہے۔ اس لیے کہ صدر اول کے لوگ اس کو نہیں سمجھتے تھے۔ تو یہی بات ہم کلام نفسی کے بارے میں کہتے ہیں۔ کیونکہ اس ''بدعت'' کی ایجاد بھی بہت بعد میں ہوئی ہے۔ اس بات کا اعتراف بہت سارے محققین نے کی ہے۔ سردست صرف عبدالعزیز فرھارویؒ کا قول ملاحظہ ہو کہ "فان هذه الكلمة مطلقة فى كلامهم بلا تفرقة بين النفسى واللفظى بل هذه التفرقة لم يوجد الا فى كلام المتاخرين"(۳) پھر اس کا انطباق کلام الٰہی پر کسی طرح سے نہیں ہوتا ہے۔ (۱) قرآن کا کہنا ہے کہ یہود کلام الٰہی میں ''تحریف'' کرتے تھے، تو کیا اللہ تعالیٰ کے کلام نفسی میں تحریف ممکن ہے؟ ۲۔ قرآن کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے کلام کی مثل لاؤ کیا کلام نفسی کی مثل ممکن ہے؟ اور کیا کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ میرے دل میں جو مضمون ہے۔ تم اسکی مثل پیش کرو؟ کیا یہ معقولیت ہے؟ ۳۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جب تک وہ کلام الٰہی کو سنے حتی یسمعوا اکلم اللہ۔ کیا کلام نفسی کا سننا ممکن ہے؟ اور کیا موسیٰ علیہ السلام نے کلام نفسی کو بغیر حرف و آواز کے سنا؟ یہ بات صرف جھمی عقل میں آسکتی ہے؟ ہم نے یہاں صرف اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے۔ آگے کلام کے مبحث میں ہم اس موضوع پر تفصیل سے بات کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں۔

(۱) العبقات، ص۷۳۔ (۲) مقالات الکوثری، ص۳۱۴۔ (۳) مرام الکلام، ص۱۴۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



## کوثری اور حکیم الھندؒ:

جہمیہ کے "امام العصر جرکسی" نے حکیم الھند شاہ ولی اللہؒ پر بہت سارے اعتراضات وارد کیے ہیں۔ ہم اس پر اس وقت بحث تو نہیں کر سکتے، صرف نمونہ احباب دیکھ لیں۔

"ان له فيها انفرادات لاتصح متابعته فيها.........ومنها عده انشقاق القمر عبارة عن ترائيه كذالك للانظار مع ان سحر الاعين ليس من شان رسل الله عليهم الصلاة والسلام ومنها اذاعته القول بالتجلى فى الصور والظهور فى المظاهر مع ان هذا وذاك من باب القول بالحلول ومنها اختياره لقدم العالم وهذا داهية الدواهى "(۱)

ہمیں تسلیم ہے کہ حکیم الھندؒ کے کلام میں ایسے اشارات پائے جاتے ہیں جن سے عالم کے قدیم ہونے کا توہم ہوتا ہے۔ مثلاً ایک جگہ لکھتے ہیں:

"وليس لك ان تقول لم كانت ثمرة النخل علىٰ هذه الصفة فانه سؤال باطل لان وجود لوازم الماهيات معها لا يطلب "بلم "(۲)

ایک دوسرے مقام میں لکھتے ہیں کہ

"اما مسئلة قدم العالم وحدوثه ومسئلة التناسخ ومسئلة الذبح وحله ومسئلة صفات الله تعالىٰ التى فيها نوع من التجدد والتنقل والصفات المحدثة كالرؤية والنزول والارادة المتجددة والبداء وغير ذلك فانها كلها من الفطرة والمادة وليست النبوة تبحث عن ذلك بالاصاله "(۳)

یہاں احباب یہ خیال رکھیں کہ حکیم الھندؒ ارادہ، نزول اور رؤیت کو صفات محدثہ قرار دے رہے ہیں۔

جناب شبلی نعمانیؒ نے تو اس کی باقاعدہ تصریح کی ہے کہ مادہ قدیم ہے، حرکت بھی قدیم ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

"مادہ کی نسبت یہ ثابت ہو چکا ہے، کہ وہ قدیم ہے۔ علوم جدیدہ نے یہ بھی ثابت کر دیا ہے کہ مادہ کے ساتھ حرکت بھی قدیم ہے۔ یعنی جب محض اجزائے دیمقراطی تھے۔ تو یہ اجزاء ہمیشہ حرکت میں تھے اور جب ان اجزاء کی ترکیب سے مختلف اجسام بنے تب بھی یہ اجزاء ہر وقت خود بخود حرکت میں رہتے ہیں۔ گو ہم کو نظر نہیں آتے۔ ان امور کے تسلیم کے بعد اس بات کی کوئی ضرورت باقی نہیں

(۱) مقالات ص ۳۱۴۔ (۲) حجۃ البالغۃ ص ۹۴، ج ۱۔

(۳) التفہیمات ص ۹۳، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



رہتی کہ قوانین قدرت کے لیے الگ صانع یعنی (خدا) تسلیم کیا جائے۔"(۱)

## شبلیؒ کی وکالت ملاحدہ:

ایک اور جگہ جناب شبلیؒ نے ملاحدہ کی وکالت کرتے ہوئے یہ بھی لکھا ہے کہ

''خدا کا وجود اگر تسلیم کیا جائے، تو ہم پوچھتے ہیں کہ ایک واقعہ جو آج پیش آیا اس کی علت قدیم ہوگی یا حادث۔ اگر قدیم ہو تو لازم آئے گا کہ یہ واقعہ بھی قدیم اور ازلی ہو۔ کیونکہ علت کے ساتھ معلول کا وجود لازم ہے اور اگر حادث ہو، تو اس کی علت بھی حادث ہوگی اور پھر اس کے لیے کوئی اور علت ہو گی۔ اب اگر یہ سلسلہ کسی ایسی علت پر جا کر ختم ہوتا ہے جو قدیم اور ازلی ہو، تو اس تمام سلسلہ کا درجہ بدرجہ قدیم ہونا لازم آئے گا کیونکہ علت العلل جب قدیم اور ازلی ہے تو اس کا پہلا معلول قدیم ہو گا۔ اور جب پہلا معلول قدیم ہے تو اس کا معلول بھی قدیم ہوگا۔ وھلم جرا اور اگر یہ سلسلہ کسی قدیم اور ازلی علت پر ختم نہیں ہوتا بلکہ الی غیر النھایۃ چلا جاتا ہے تو خدا کہاں باقی رہتا ہے؟ ملاحدہ سابق کے اور بہت سے قوی اعتراضات ہیں۔''(۲)

اعتراض بالا کے اصل الفاظ یہ ہیں۔

"ان العلة التامة يجب مقارنة معلولها لها ومقارنتها لمعلولها فلا يكون المعلول موجودا الا مع وجود العلة التامة لجميع اجزاء ها اذلوكان شيء من شروطها معدوما قد وجدقبل حدوث المعلول لكانت العلة سابقة علىٰ المعلول والمعلول متأخر عنها وهذا ممتنع في العلة التامة "

مگر اس قول کے ائمہ اہل سنت نے بخیے ادھیڑ کر رکھ دیے ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

''کہ عالم کے قدیم ہونے پر ان فلاسفہ کے پاس کوئی صحیح دلیل نہیں ہے۔ غایت دلیل ان کی یہ ہے کہ فعل فاعل کا دوام ضروری ہے۔ اور یہ بات خود ان کی دلیل کو تہس نہس کرنی والی ہے۔''

"واعلم انه ليس لهم حجة صحيحة على قدم العالم اصلا بل غاية مايقررون انه لا بد من دوام فعل الفاعل فبتقدير ان يكون فعله دائما قائما بذاته شيئا بعد شيء يبطل قولهم وبتقدير ان يكون كل مفعول محدثا وهو مسبوق مفعول محدث يبطل قولهم "(۳)

---

(۱) علم الکلام، ص ۱۸۸۔ (۲) علم الکلام، ص ۱۸۴۔

(۳) الصفدیۃ، ص ۵۶۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

کمال ان فلاسفہ کا یہ ہے کہ وہ عالم کو قدیم مانتے ہیں مگر اس کے ساتھ حوادث کا قیام بھی مانتے ہیں۔ شیخ الاسلامؒ نے اسی لیے ان سے سوال کر کے پوچھا کہ قدیم کیساتھ حوادث کا قیام جائز ہے یا نہیں ہے۔ اگر جائز ہے تو اللہ تعالیٰ کے ساتھ جو قدیم ہے۔ حوادث کا قیام درست ہے اور اگر نہیں جائز تو پھر ان کی قدم عالم کا قول بھی باطل ہو گیا ہے۔

"القديم اما ان يجوز قيام الحوادث به واما ان لا يجوز فان لم يجز بطل قولهم بقدم العالم الذي قامت به الحوادث والا فلاك قامت بها الحوادث وان جاز قيام الحوادث به امكن ان يقوم بالقديم الواجب بذاته حوادث لاتتناهي "(۱)

یہ بات کرنا "کہ اگر علت حادث ہے تو اس کی اور علت ہو گی" اس بات پر مبنی ہے کہ فاعل ممکن کے دو جوانب میں کسی ایک کو بغیر باعث کے ترجیح نہیں دے سکتا ہے۔ ہم پوچھیں گے کہ فاعل کا ممکن کے دو جوانب میں سے ایک کو ترجیح دینا یا تو ممکن ہو گا یا نہیں۔ اگر ممکن ہے تو تاخر عالم بھی ممکن ہے۔ اور اگر ممکن نہیں ہے تو پھر موجب بالذات کا بھی ایک چیز کو دوسری چیز پر بلا مرجح ترجیح دینا ممتنع ہو گا۔

"ترجيح الفاعل لاحد طرفي الممكن علىٰ الآخر اما ان يكون ممكنا واما ان لا يكون فانكان ممكنا امكن تاخر العالم وان القادر المختار يرجح حدوثه بلا مرجح وان قيل ان الفاعل لايمكنه ذلك امتنع كون الموجب بالذات يرجح شيئا علىٰ شيء بلا مرجح "(۲)

شیخ الاسلامؒ ایک اور جگہ فرماتے ہیں کہ

"دوام حوادث یا تو ممتنع ہے یا پھر ممکن، اگر ممتنع ہے تو تمہارا قول باطل ہو گیا ہے کیونکہ یہ معلوم ہو گیا ہے کہ حوادث کے لیے ابتداء ہے اور اگر ممکن ہیں تو پھر یہ بھی ممکن ہے کہ افلاک حادث ہوں اور اس سے قبل بھی حوادث ہوں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے رسولوں نے خبر دی ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ انہوں نے آسمانوں اور زمین کو چھ دنوں میں پیدا کیا ہے اور اس کا عرش پانی پر تھا، پس دونوں تقدیروں پر قدم لازم نہیں آتا ہے۔

"دوام الحوادث اما ان يكون ممتنعا واما ان يكون ممكنا فان كان ممتنعا بطل قولهم وعلم ان الحوادث لها ابتداء وانكان ممكنا امكن ان تكون

(۱) ایضاً۔ (۲) ایضاً۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



هذه الافلاك حادثة مسبوقة بحوادث قبلها كما اخبرت بذالك الرسل فان الله تعالیٰ اخبر انه خلق السموات والارض فی ستة ایام وکان عرشه علی الماء وعلی التقدیرین فلا یلزم قدم العالم "(۱)

ان سے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ تمہارا قول ان لوگوں کے قول سے زیادہ فاسد اور مستحیل ہے۔ ان لوگوں نے تمام حوادث ایک ایسے فاعل کے سپرد کیے ہیں جو قدیم اور ازلی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس فاعل نے کام کیا اس کے بعد جب کہ وہ فاعل نہیں تھا۔ تو حوادث کے لیے انہوں نے فاعل ثابت کیا، مگر اس کے لیے سبب حادث کو ثابت نہیں کیا ہے۔ لیکن تمہارا کہنا ہے کہ حوادث بغیر فاعل کے پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ کیونکہ فاعل قدیم کے لیے تمہارے نزدیک مفعول اور معلول مقارن ہوتا ہے۔ اس سے متاخر نہیں ہو سکتا ہے، ورنہ وہ علت تامہ نہیں ہوگا۔ یہ جائز نہیں ہے کہ اس سے کوئی حادث ظہور میں آ جائے۔ تب یہ حوادث ان سے پیدا نہیں ہوئے ہیں۔ پس تمہارا قول اس بات کو مستلزم ہے کہ حوادث بغیر محدث کے پیدا ہوں۔ یہ قول تو ان لوگوں کے قول سے بہت زیادہ فاسد ہے جو اس فاعل کے تخلیق کے لیے کوئی سبب حادث کا قول نہیں کرتے ہیں۔

"الوجه السادس ان یقال قولکم اشد استحالة من هذا القول فان هولاء نسبوا جمیع الحوادث الی الفاعل القدیم الازلی وقالوا انه فعل بعد ان لم یکن فاعلا فاثبتوا للحوادث فاعلا ولم یثبتوا سببا حادثا وانتم جعلتم الحوادث تحدث بلا فاعل اصلا لان الفاعل القدیم الواجب عندکم یلزمه مفعوله الذی هو معلوله وموجبه ومقتضاه فلا یتاخر عنه فلایجوز ان یحدث عنه شیء فاذن هذه الحوادث لم تحدث عنه فتضمن قولکم ان الحوادث لامحدث لها وهذا اعظم فسادا من قول من جعل لها محدثا من غیر سبب حادث"(۲)

یہ چند عبارتیں ہم نے صرف اس لیے نقل کیں کہ کوئی آدمی ان فضولیات سے متاثر نہ ہو جائے جو جناب شبلیؒ نے فلاسفہ سے نقل کیے ہیں۔ ممکن ہے۔ شبلیؒ ان کے جواب سے عاجز آ گئے ہوں، اسلیے قدامت عالم کا قول اختیار کیا ہو، واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

جناب شبلیؒ آگے لکھتے ہیں:

''اس امر کے تسلیم کرنے کے بعد کہ مظاہر قدرت کا بڑا حصہ خود اشیاء کی صورت نوعیہ کا نتیجہ ہے۔

(۱) الصفدیۃ، ص ۱۵۶۔ (۲) الصفدیۃ، ص ۱۵۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



یعنی ان کو بالذات خدا نے نہیں پیدا کیا ہے بلکہ صور نوعیہ کا لازمی نتیجہ تھیں۔ جو خود بخود ان کے ساتھ پیدا ہو گئیں۔ یہ بحث باقی رہ جاتی ہے۔ کہ صور نوعیہ کا خالق کون ہے؟ اس قدر حکمائے قدیم کے نزدیک بھی مسلم ہے کہ صور نوعیہ قدیم اور ازلی ہیں۔.............صور نوعیہ کا قدیم ہونا جب خود اہل مذہب تک تسلیم کرتے ہیں۔ تو اب صرف یہ بحث رہ جاتی ہے کہ صور نوعیہ خود بخود پیدا ہو گئیں۔ یا خدا نے پیدا کیں۔ اہل مذہب اس بات پر کوئی دلیل نہیں قائم کر سکے۔ کہ صور نوعیہ خدا نے پیدا کیں۔ بلکہ یہ احتمال زیادہ قرین قیاس ہے کہ وہ خود بخود پیدا ہو گئیں۔ کیونکہ جب وہ قدیم اور ازلی ہیں۔ تو ان کو بغیر کسی دلیل قوی کے معلول کہنا بالکل خلاف عقل ہے۔''(۱)

مگر لطف یہ ہے کہ انکی اور حکیم الھند'' شاہ ولی اللہ کی جان ''فتوئ کفر'' سے اس بنا پر چھوٹ گئی ہے کہ انہوں نے زندگی کے آخری ایام میں بقول ''جرکسی'' حنفی مذہب کو قبول اور تسلیم کیا، اگرچہ وہ ''حلول'' اور ''عالم کے قدیم'' ہونے کے قایل تھے، حالانکہ ان کا رجوع ان ''دواھی'' سے ثابت نہیں ہے، اگر ایسی عظیم باتیں سلفیوں سے صادر ہو جاتی، تو دنیا میں ہی ان کے لیے یہ لوگ جہنم بنا دیتے، مگر وہ حنفی تھے، اسلیے معاف ہو گئے ہیں۔

دیکھیے حکیم رومی ''عالم کے قدیم'' ہونے کے قائل پر کفر کا یوں فتوئ دیتے ہیں:

''فمن قال بان العالم قدیم فھو کافر باللہ تعالیٰ وبکتبہ وانبیاء ہ لان اللہ تعالیٰ قد بین فی کتبہ ان کل موجود سواہ حادث احدثہ بعد مالم یکن وکان علیٰ ذلك البیان انبیاء ہ کلھم علیھم السلام وکذالك کان اصحابھم وامھم کلھم اجمعون''(۲)

جو شخص یہ بات کرتا ہے کہ عالم قدیم ہے تو وہ کافر ہے اور اللہ تعالیٰ اور ان کی کتابوں اور ان کے انبیاء کا منکر ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتابوں میں بیان کیا ہے کہ ہر وہ موجود جو اللہ تعالیٰ کے ماسوا ہے، وہ حادث ہے، اللہ تعالیٰ نے اسے عدم کے بعد وجود بخشا ہے اور اسی بات پر اللہ تعالیٰ کے تمام انبیاء علیھم السلام اور ان کے صحابہ کرام اور ان کی امتیں سارے کے سارے قائم تھے۔ اب احباب جھمیہ کے ''امام العصر جرکسی'' کے اس دلیل کو دیکھ لیں جو انہوں نے حنفی ہونے کی دی ہے لکھتے ہیں۔

''ثم جنح بآخرۃ بمبشرۃ رآھا فی المدینۃ المنورہ حیث قال فی ''فیوض الحرمین'' عرفنی رسول اللہ ﷺ ان فی المذھب الحنفی طریقۃ انیقۃ ھی

(۱) علم الکلام ص ۱۸۹، ۱۹۰۔ (۲) مختصر الحکمۃ ص ۲۳۰۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



اوفق الطرق بالسنة المعروفة التی جمعت ونقحت فی زمان البخاری واصحابه و اورد نحو ذلك فی كتابه التفهیمات الالهیة "(۱)

جھمیہ کے "امام العصر جرکسی" نے یہ بات محض طفل تسلی کے طور پر لکھی ہے۔ وہ بظاہر حنفی تھے مگر حقیقتاً مذہب محدثین پر قائم تھے۔ اسی بنا پر انہوں نے آخری وصیت نامہ میں لکھا ہے کہ

"وصیت اول این فقیر چنگ زدن است بکتاب وسنت در اعتقاد و عمل، وپیوسته بتدبیر هردو مشغول شدن وهرروز حصه ازهر دوخواندن، واگر طاقت خواندن ندارد ترجمه ورقے ازهر دوشنیدن ودرعقائد مذهب قدمائے اهل سنت اختیار کردن واز تفصیل وتفتیش آنچه سلف تفتیش نکردند، اعراض نمودن وبتشکیات معقولیان خام التفات نکردن ودرفروع پیروی علماء محدثین کبار که جامع باشند میان فقه و حدیث کردن ودائما تفریعات فقهیه را ابرکتاب و سنت عرض نموذن انچه موافق باشد درحیز قبول آوردن والاکالای بدبریش خاوندادن۔ امت راهیچ وقت از عرض مجتهدات برکتاب و سنت استغناء حاصل نیست "(۲)

کیا حنفی ماتریدی عقائد میں بھی کتاب وسنت کے پابند ہیں؟ اگر ہاں تو ذرا دکھا دیں کیا وہ فروع میں محدثین کے مذہب پر عمل کرتے ہیں؟ اور کیا فقہی تفریعات کو قرآن وسنت پر پیش کرتے ہیں، یا قرآن وسنت کو ان تفریعات کے سامنے بری طرح ذبح کرتے ہیں؟ اور آخری بات کیا فقہ حنفی میں متصور ہے؟ اسی وجہ سے تو وہ اھل حدیث کے دشمن ہیں۔ کہ وہ ان کے مجتہدات کو قرآن وسنت پر پیش کر کے ان کی غلطی ظاہر کر دیتے ہیں۔ حق یہ ہے کہ حکیم الھندؒ کی آخری ترجیح مذہب اھل الحدیث ہے حنفیت نہیں، جیسا کہ جھمیہ کے "امام العصر جرکسی" کہتے ہیں۔

## حکیم الھندؒ کا طرز فکر:

ہم اس وقت اس مسئلہ پر تفصیلاً نہیں لکھ سکتے، لیکن دو تین عبارتیں پیش کریں گے۔ ایک جگہ اسی کتاب میں لکھتے ہیں:

"وکشف لی ان الاختلاف علیٰ اربعة منازل اختلاف مردود ولیس

(۱) مقالات الکوثری ص ۳۱۵ (۲) التفہیمات الالہیہ ص ۲۸۸ ج ۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com


لقائله ولا لمقلده من بعده عذر وهذا قليل الوجود في المذاهب الاربعة المدونة واختلا ف مردود ولقائله عذر مالم يبلغه حديث صحيح دال علىٰ خلافه فاذا بلغه فلا عذر له "(۱)

یعنی اختلاف کے چار درجات ہیں۔ (۱) ایک اختلاف مردود ہے جس کے قائل اور مقلد کے لیے کوئی عذر نہیں ہو، یہ اختلاف مذاہب مدونہ میں بہت کم ہے (۲) دوسرا وہ اختلاف مردود ہے کہ جس کے قائل کے لیے حدیث کے نہ پہنچنے تک عذر ہے، جو صحیح ہو اور اس کے خلاف پر دلیل ہو، مگر جب ایسی حدیث پہنچ گئی تو پھر عذر قبول نہیں ہے۔

آگے پھر حدیث کے متون پر بحث کر کے لکھا ہے۔

"فهذا كله ظاهر شريعة النبي عليه الصلاة والسلام والجادة القويمة من سنته والبين رشده والباهر قدرته ومن خالف ذلك كان مردودا عليه فانكان مخالفا للقرآن العظيم والمشهور من الحديث والاجماع او القياس الجلي لم يكن معذورا قط وانكان مخالفا لما دون ذلك ربما كان معذورا حتى يبلغ الحديث ويرتفع الحجاب ثم لا عذر لمقلده من اذاوضح الأمر وليس لمقلده ان يقول لا اعمل بالحديث وانما اعمل بقول امامي وان صح الدليل بخلافه "(۲)

ان درج شدہ عبارات سے ایک بات یہ ثابت ہوگئی ہے کہ مذاہب کے اساطین وائمہ اس عذر کی بنا پر معذور ہیں کہ شاید ان کو حدیث نہ پہنچی ہو، جب ان کو صحیح حدیث ایسی پہنچ جائے، جو ان کے قول کے خلاف پر دلیل ہو تب عذر قبول نہیں ہے۔ دوسری بات یہ ثابت ہوگئی کہ قرآن، سنت مشہورہ اور اجماع کی مخالفت میں کوئی عذر قبول نہیں ہے۔ ایسی ہی بات قیاس جلی کے بارے میں ہے۔ اگر اس سے کمتر میں خلاف ہو، تو پھر بلوغ حدیث اور وضوح حق تک معذور ہے۔ تیسری بات یہ معلوم ہوئی کہ اگر ان کے مقلد کے سامنے حق واضح ہو کر آ گیا تو پھر اس کے لیے کوئی عذر نہیں ہے۔ اس کا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ میں صحیح دلیل کے آنے کے باوجود قول امام پر عمل کرونگا، یہ بعینہ اھل حدیث کا مذہب ہے، کیا ایسی بات حنفی کر سکتے ہیں؟ ایک اور جگہ تو انتہائی صراحت کے ساتھ لکھا ہے۔

"واما ما اشتغلتم به وبالغتم فيه فليس من علوم الاخرة انما هي من

(۱) التفہیمات ص ۲۰۸، ج ۱۔ (۲) ایضاً ص ۲۰۸، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



علوم الدنیا خضتم کل الخوض فی استحسانات الفقهاء من قبلکم وتفریعاتهم ، اما تعرفون ان الحکم ماحکمه الله ورسوله ورب انسان منکم یبلغه حدیث من احادیث نبیکم فلا یعمل به و یقول انما عملی علیٰ مذهب فلان لا علیٰ الحدیث ثم احتال بان فهم الحدیث والقضاء به من شان الکمل المهرة وان ائمة لم یکونوا ممن یخفی علیهم هذا الحدیث فماترکوه الالوجه ظهر لهم فی الدین من نسخ او مرجوحیة اعلموا ان هذا لیس من الدین فی شیء ان آمنتم بنبیکم فاتبعوه خالف مذهبا او وافقه کان مرضی الحق ان تشغلوا بکتاب الله وسنة رسوله ابتداء فان سهل علیکم الاخذ بهما فبها ونعمت وان قصرت افهامکم فاستعینوا برأی من مضی من العلماء ماتروه احق واصرح واوفق بالسنة "(۱)

جس میں تم مشغول لوگ ہو اور اس میں مبالغہ کرتے ہو، تو وہ آخرت کے علوم میں سے نہیں ہے بلکہ دنیا کے علوم میں سے ہے۔ تم لوگ پوری طرح فقہاء کی تفریعات اور استحسانات میں منہمک ہو گئے ہو، کیا تم جانتے نہیں ہو، کہ "حکم" وہی ہے۔ جس کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام نے مقرر فرمادیا ہے۔ بسا اوقات تم میں سے ایک شخص ہوتا ہے۔ جس کو نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے احادیث میں سے ایک حدیث پہنچ جاتی ہے وہ اس پر عمل نہیں کرتا ہے، بلکہ کہتا ہے کہ میرا عمل فلاں مذہب پر ہے۔ حدیث پر نہیں ہے، پھر یہ حیلہ (حدیث کو دفع کرنے کے لیے) بناتا ہے کہ حدیث کا سمجھنا اور اس سے فیصلہ کرنا کامل اور ماہر فی الدین لوگوں کا کام ہے اور ہمارے ائمہ کرام ایسے نہیں تھے۔ کہ ان پر یہ حدیث مخفی رہی ہو، انہوں نے اس حدیث کو نہیں چھوڑا ہے۔ مگر کسی علت کی بنا پر جو ان کے سامنے ظاہر ہو گئی ہے۔ وہ اس حدیث کا منسوخ ہونا ہے، یا پھر مرجوح ہوتا ہے۔ جان لو کہ ایسے حیلے بنانا کچھ بھی دین میں سے نہیں ہے۔ اگر تم اپنے نبی علیہ السلام پر ایمان لائے ہو، تو پھر ان کی تابعداری کرو، چاہے ان کا قول آپ کے مذہب کے مخالف ہو، یا موافق، اللہ تعالیٰ کو یہ پسند ہے کہ تم ابتداء کتاب وسنت سے شغل رکھو، اگر تم پر ان دونوں کا اخذ آسان اور سہل ہو، تو یہ بہت ہی اچھا اور بہتر ہے۔ اور اگر تمہارے فہم ان کو لینے سے قاصر ہوں۔ تو پھر گزشتہ فقہاء اور علماء کے آراء سے مدد لو، اور وہ رائے لو، جو زیادہ حق، زیادہ صریح اور سنت کے زیادہ موافق ہو۔

اس عبارت سے تین باتیں معلوم ہوئیں (۱) پہلی یہ کہ فقہاء جامدین اپنے سابق فقہاء کے استحسان اور

(۱) تفہیمات، ص ۲۸۳، ج۱

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

تفریعات سے شغل رکھتے ہیں۔ اگر ان کو حدیث پہنچ جاتی ہے تو وہ اس کو دفع کرنے کے لیے مختلف قسم کے حیلے بناتے ہیں (۲) دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ ایسا طرز عمل اختیار کرنا دین میں قطعا جائز نہیں ہے۔ اگر آپ نے اپنی نبی علیہ السلام پر ایمان لایا ہے، تو پھر ان کے احادیث اور اقوال کا اتباع کرو، چاہے وہ آپ کے منتخب کردہ مذہب کے موافق ہو یا مخالف (۳) تیسری بات یہ معلوم ہوئی کہ جو لوگ قرآن وسنت سے براہ راست اخذ واستفادہ نہیں کرسکتے، تو وہ گزشتہ فقہاء اور علماء میں سے ان کے قول کرلیں، جو سنت رسول علیہ السلام کے زیادہ موافق اور مطابق ہو، کیا حنفی مذہب میں ایسا کرنے کی اجازت ہے؟ نہیں قطعا نہیں، بلکہ ان کے ہاں جسطرح دین کو بدلنا جائز نہیں ہے۔ ایسا ہی ان کے ہاں "مذہب" کو بدلنا بھی جائز نہیں ہے۔ خود حکیم الھند ؒ نے لکھا ہے کہ

"وتریٰ العامة سیما الیوم فی کل قطر یتقیدون بمذهب من مذاهب المتقدمین یرون خروج الانسان من مذهب من قلده ولو فی مسئلة کالخروج من الملة کانه نبی بعث الیه وافترضت طاعته علیه وکان اوائل الامة قبل الماء ة الرابعة غیر متقیدین بمذهب واحد"(۱)

اور جناب رازیؒ نے بھی اپنے شیخ سے نقل کیا ہے کہ

"قد شاهدت جماعة من مقلدة الفقهاء قرأت آیات کثیرة من کتاب الله تعالیٰ فی بعض مسائل وکانت مذاهبهم بخلاف تلك الآیات ولم یلتفتوا الیها وبقوا ینظرون الی کالمتعجب یعنی کیف یمکن العمل بظواهر هذه الآیات مع ان الروایة عن سلفنا وردت علیٰ خلافها، ولو تأملت حق التامل وجدت هذا الداء ساریا فی عروق الاکثرین من اهل الدنیا"(۲)

ہمارے شیخ اور خاتمۃ المحققین نے فرمایا کہ میں نے مقلدین فقہاء کے ایک گروہ کو دیکھا، میں نے ان پر قرآن مجید کی بہت ساری آیتیں پڑھ لی، بعض مسائل کی تحقیق میں نے کی، انکے مذاہب ان آیات کے خلاف تھے، تو ان مقلدین نے ان آیات کی طرف کوئی التفات نہیں کیا اور میری طرف متعجب آدمی کی طرح دیکھتے رہ گئے۔ یعنی ان آیات کے ظواہر پر عمل کرنا کیونکر ممکن ہے، جبکہ ہمارے بزرگوں سے ان کے خلاف روایت وارد ہے؟ اگر تم پورے اخلاص کے ساتھ تامل کروگے، تو تم پاؤ گے، کہ یہ مرض (یعنی اتخاذ الارباب)

(۱) التفہیمات ص ۲۰۶، ج ۱۔ (۲) الکبیر ص ۳۱، ج ۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



اکثر اہل دنیا کے دلوں اور رگوں میں سرایت کر گیا ہے۔

حکیم الہند ایک اور جگہ میں لکھتے ہیں:

"ومن العجب العجیب ان الفقهاء والمقلدین یقف احدهم علیٰ ضعف ماخذامامه بحیث لایجدمدفعا وهو مع ذلك یقلده فیه ویترك من شهد الكتاب والسنة والاقیسه الصحیحةلمذهبهم جمودا علیٰ تقلید امامه بل یتحیل لدفع ظاهر الكتاب والسنة ویتاول بالتاویلات البعیدة الباطلة نضالا عن مقلده "(۱)

اب امید ہے کہ بات واضح ہو گئی ہو گی۔ مگر چند اقوال مختصرہ اور بھی ملاحظہ کر لیں۔ ایک جگہ لکھتے ہیں "لانعتقد العصمة فی أحد غیر النبی ﷺ والمیزان فی معرفة الخیر والشر الكتاب علیٰ تاویله الصریح ومعروف النة لااجتهاد العلماولا اقه ال الصوفیة"(۲) ایک اور جگہ لکھتے ہیں "الاصل ان یعمل بكل الا ان یمتنع العمل بالجمیع للتناقض"(۳)

ہمارے ملک میں تو ایسے شخص کے ساتھ جو مذہب حنفی کو بدلتا ہے، عین مرتد کا سا معاملہ کیا جاتا ہے، پھر مولوی حضرات ان کے خلاف جھوٹ و افتراء کے وہ دفتر کھول دیتے ہیں۔ کہ الامان والحفیظ یہ ہم نے چند عبارتیں حکیم الہند کی احباب کے سامنے اس لیے رکھ دی ہیں کہ "جرکسی" نے ان کو حنفیت کی طرف کھینچ لیا ہے اور یہ شخص جھوٹ بولنے میں بڑا ماہر ہے۔ ہم اس وقت تفصیل سے تو نہیں لکھ سکتے ہیں۔ صرف ایک مثال پیش خدمت ہے۔ جھمیہ کے یہی "امام العصر جرکسی" نے ایک جگہ حافظ ابن القیمؒ کے بارے میں لکھا ہے،

"ومن الغریب ان ابن القیم قائل بالایجاب حتی تراه یدافع عن ان الحوادث لا اول لها ومع ذلك یری انها معللة بالاغراض وما هذ الا تهاتر"(٤)

مگر یہ سفید جھوٹ ہے اس لیے کہ حافظ نے اس کے خلاف جگہ جگہ لکھا ہے۔ ایک مقام پر قائلین بالاختیار کے بعد قائلین بالایجاب کا قول نقل کیا ہے پھر لکھا کہ

"وهذا قول الفلاسفة المشائین وهو الذی یذكره این الخطیب وغیره عن الفلاسفة ولا یحكی عنهم غیره وانما هو قول المشائین وقربه متاخرهم

(۱) حجۃ اللہ البالغہ، ص ۵۰۸، ج ۱۔ (۲) التفہیمات، ص ۲۴۳، ج ۲۔

(۳) حجۃ اللہ، ص ۴۵۸، ج ۱۔ (۴) العقیدۃ والکلام، ص ۴۳۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



وفاضلهم ابن سينا الى الاسلام بعض التقريب مع مباينته لما جائت به الرسل ومادل عليه صريح العقل والفطرة "(۱)

احباب نے دیکھ لیا کہ حافظ ابن القیمؒ قول بالا یجاب کو تعلیمات رسول ﷺ، عقل صریح اور فطرت کے خلاف قرار دے رہے ہیں مگر جرکسی اسے قول الا یجاب سے متہم کر رہے ہیں۔ یہاں اسی مسئلے سے متعلق ہم حکیم الھندؒ کا قول پیش کرتے ہیں، جو قول بالاختیار اور قول بالا یجاب کو نزاع لفظی قرار دے رہے ہیں تا کہ جھمیوں کے انصاف کا ذرا مشاہدہ کرلیں کہ وہ ان کے بارے میں کیا کہتے ہیں، وہ لکھتے ہیں:

"ان نزاع الفلاسفة والمتكلمين فى ان الله تعالىٰ خالق بالاختيار او بالايجاب ليس من معارك معان فى شىء لما كان الارادة عندالفلاسفة عين الذات كان الابداع ايجابا "(۲)

ہم دراصل کلمہ "کن" کو کلام نفسی قرار دینے پر بحث کرنا چاہ رہے تھے کہ جناب "شیخ الحدیث" کا یہ مطلب ہے کہ ان دو آیات میں تعارض کی وجہ شاید وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ایک میں دفعتاً کام کرنے کی بات ہے، دوسری میں تدریجاً، مگر ممکن ہے کہ جناب کا یہ خیال ہو کہ ایک میں صرف ارادہ سے کام کی بات ہے، دوسری آیت میں "ید" سے، لہٰذا ان دونوں میں تعارض ہے۔ جناب نے اگرچہ آیت تخلیق بالیدین کا تذکرہ نہیں کیا ہے۔ مگر ہم ان کی مجبوری جانتے ہیں اگر وہ ایسا کرتے تو وہ خود بھی جواب دہ ہو جاتے، کیونکہ وہ بھی تو مسلمان ہے، قرآن کو برتر کلام اور عیوب سے پاک ہونے پر تو وہ بھی اعتقاد رکھتے ہیں۔ اب اگر یہ مطلب ہو، جو ہم نے ابھی بیان کیا ہے تو پھر ہم عرض کریں گے کہ یہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ یہ تعارض پھر اس بات پر مبنی ہے کہ صفات خبریہ سے "اعضاء و جوارح" مراد ہیں اور یہ ان کا "ظاہری اور حقیقی" معنی ہیں جیسا کہ ان کا یہ اعتقاد ہے۔ عبارتیں اس حوالے سے پہلے گزری ہے۔ اگر یہ مطلب ہو جائے، تب تعارض ہوگا اور اگر یہ مطلب نہ ہو جائے تو تعارض نہیں ہو سکتا ہے۔ ہم سلفی صفات خبریہ کا مفہوم اعضاء و جوارح نہیں قرار دیتے ہیں، یہ تو ممثلہ کا مذہب ہے، جو ہمارے اکابر کے نزدیک کفر کے مرتکب ہیں۔ شیخ ابن عثیمینؒ فرماتے ہیں:

"الممثلة اشركو ابالله فقالوا مثلا ان لله وجها كوجوهنا وله يد كايدينا وله عين كاعيننا واما اشبه ذلك هولاء مشركون اليس كذالك ؟بلىٰ "(۳)

ہم اللہ تعالیٰ کے لیے تمام صفات خبریہ کا اثبات کرتے ہیں۔ مگر انہیں انسانوں کے اعضاء و جوارح کی

(۱) طریق الھجرتین، ص ۱۸۷۔ (۲) التفہیمات، ص ۵۰، ج ۲۔

(۳) الکنز الثمین، ص ۲۲۹، ج ۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



طرح نہیں قرار دیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر صفات خبریہ سے اعضاء و جوارح مراد ہو جائے۔ تب قرآن مجید میں وہ تعارض ہوگا، جس کی اللہ تعالیٰ نے اس سے نفی کی ہے۔ جہمی حضرات ہمیں اس الزام سے متھم کرتے ہیں، کہ ہم اللہ تعالیٰ کے لیے اعضاء و جوارح کا اثبات کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ صریح تہمت ہے۔ ہمارے نزدیک یہ محال ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے آپ کو ایسے وصف سے موصوف کرے، جو نقص کی طرف مفضی ہو، یا پھر محال کو مستلزم ہو۔ وہ جن اوصاف سے اپنے آپ کو موصوف کرتے ہیں۔ وہ انتہائی عظمت، علو اور کمال کے اوصاف ہوتے ہیں، ان صفات میں اور بندوں کی صفات میں مشابہت کے تمام علائق منقطع ہوتے ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں مماثلت کی نفی کی ہے۔

"واعلموا ان رب السموات والارض يستحيل عقلا ان يصف نفسه بما يلزمه محذور او يلزمه محال او يؤدي الى نقص كل ذلك مستحيل عقلا فان الله لا يصف نفسه الا بوصف بالغ من الشرف والعلو والكمال ما يقطع جميع اوهام علائق المشابهة بينه وبين صفات المخلوقين على قوله "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير"(۱)

اس بحث سے یہ بات ثابت ہو گئی ہے۔ کہ ہم اللہ تعالیٰ کو ایسے اوصاف سے موصوف نہیں مانتے ہیں جو نقص اور عیب کو مستلزم ہو مگر جہمی حضرات اللہ تعالیٰ کی صفات ایسے بھی مانتے ہیں۔ جو "نقص محض" ہیں اور ایسے بھی مانتے ہیں، جو "ظاہری اور حقیقی" معنی کے اعتبار سے عیب اور نقص ہیں۔ معاذ اللہ، یہ ہم نہیں کہتے ہیں کہ بلکہ خود انہوں نے یہ بات لکھی ہے۔

ایک "مذہبی متعصب" لکھتے ہیں:

"صفات باری تعالیٰ کی تین قسمیں اہل علم نے بیان کی ہیں .......... ۲۔ وہ صفات جو نقص محض ہیں ، جیسے "نسیان" اللہ تعالیٰ کا ارشاد الیوم ننساھم کما نسوا لقاء یومھم ھذا(۲) اس میں اللہ تعالیٰ کے لیے "نسیان" ثابت ہے۔ اس کی قطعی طور پر تاویل کی جائے گی اور اس میں تفویض درست نہیں ہے۔

۳۔ وہ صفات جو بظاہر (یعنی ظاہری اور حقیقی معنیٰ کے اعتبار سے) نقائص ہیں۔ کیونکہ وہ صفات اجسام پر دال ہیں۔"(۳)

اس قول سے ان حضرات کی "تنزیہ" کا بھی پتہ لگ گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "نقص محض"

(۱) المحاضرات، ص ۱۱۱۔ (۲) اعراف: ۵۱۔

(۳) المذہبیت، ص ۱۸۷۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com


کو اپنے لیے صفت کیونکر ثابت کیا ہے؟ کیا انکو پتہ نہیں تھا کہ وہ ''نقص محض'' ہے؟ لیکن یہ احتمال تو کفر ہے۔ اگر پتہ تھا، تو پھر کیوں اسے ثابت کیا؟ پھر اگر اسے ثابت کیا، تو یہ کیوں نہیں بتایا کہ جو شخص میرے بارے میں اعتقاد رکھتا ہے، کہ مجھے ''نسیان'' لاحق ہو جاتا ہے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اور نہ ہی اس کے نمائندے نبی علیہ السلام نے یہ بات کسی کو بتائی۔ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول علیہ السلام کیسے ''نقص محض'' کو صفت ثابت کرتے ہیں؟ یہ تو بالکل ضلالت اور زندیقیت کا دروازہ ہے۔ پھر جب یہ ''نقص'' ہے۔ اس میں تفویض درست نہیں ہے تو پھر ید، وجہ، عین وغیرہ جن کا ''حقیقی اور ظاہری'' معنی نقص ہے۔ ان میں تفویض کیونکر درست ہے؟ وہ بھی تو صفات اجسام پر دال ہیں، تو آپ صفات اجسام کی تفویض اللہ تعالیٰ کی طرف کرتے ہیں؟ اس کتاب پر جھمیہ کے ''استاذ المحدثین'' نے لکھا ہے کہ

> ''مولانا عزیز الرحمٰن اعظمی نے اپنی تصنیف ''لامذہبیت'' میں مذہب اہل سنت والجماعت مذہب حنفی اور غیر مقلدین کے مابین مسائل مشہورہ مختلفہ پر قلم اٹھایا ہے اور حق کو ثابت کرنے کی بہترین کوشش کی ہے۔ مولانا کی یہ کتاب قیمتی اور بہت مفید مباحث پر مشتمل ہے۔''(۱)

اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کتاب کو سند توثیق ملی ہے، اسی لیے ہم نے اس کا حوالہ دیا ہے۔ ہمارے نزدیک ایسی باتیں کرنا الحاد و ضلالت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو اپنے لیے صفات ثابت کی ہیں، وہ تو عیب اور نقص محض ہوں، مگر جھمی حضرات کی تاویل سے جو صفات ثابت ہوں وہ ان کے لائق اور شایان ہو جاتے ہیں شیخ شنقیطی فرماتے ہیں: کہ

> "لان من تنطع بين يدى رب السموات والارض وتجرأ هذه الجراءة العظيمة ونفى عن ربه وصفا اثبته ربه لنفسه فهذا مجنون فالله جل وعلا يثبت لنفسه صفات كمال وجلال فكيف يليق بمسكين جاهل ان يتقدم بين يدى رب السموات والارض ويقول هذا الذى وصفت به نفسك لا يليق بك ويلزمه من النقص كذا وكذا فأنا اووله وانفيه وأتى ببدله من تلقاء نفسى من غير استناد الى كتاب وسنة سبحانك هذا بهتان عظيم ، ومن ظن ان صفة خالق السموات والارض تشبه شيئا من صفات الخلق فهذا مجنون جاهل ملحد ضال"(۲)

اس لیے جناب کا اعتراض اگر وارد ہے، تو اس کے اپنے مسلک جھمیت پر وارد ہے کہ وہ صفات خبریہ کا

(۱) لامذہبیت ص۲۔ (۲) المحاضرات ص ۸۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



مصداق اعضاء و جوارح قرار دیتے ہیں۔ ہم تو ایسے کسی بات کے قائل نہیں ہیں۔ ان کے بارے میں یہ کوئی گمان نہ کریں، کہ صرف ایک مذہبی متعصب نے یہ بات لکھی ہے، بلکہ ان کے اکابر نے بھی یہی بات لکھی ہے۔ سبکیؒ نے لکھا ہے:

"وهذه الاشياء التي ذكرنا ها هي عنداهل اللغة اجزاء لا اوصاف فهي صريحة في التركيب والتركيب للاجسام فذكرك لفظ الاوصاف تلبيس وكل أهل اللغة لايفهمون من الوجه والعين والجنب والقدم الا الاجزاء"(۱)

اس عبارت پر جھمیہ کے ''امام العصر جرکسی'' نے بھی سکوت کیا ہے اور ہندوستانی جھمیوں کی عبارتیں تو ہم نے پیچھے دو تین جگہ نقل کی ہیں۔ اس سے ظاہر ہوا کہ تعارض قرآن مجید کی آیات میں اگر پیدا ہوتا ہے تو صرف ان کی خبیث فکر کے لحاظ سے پیدا ہوتا ہے۔ ورنہ حقیقت میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ سبکیؒ نے جو ''ترکیب'' کی بات کی ہے۔ تو وہ حیوان کی بنسبت ہے۔

شیخ ابوالحسنؒ زاغونی لکھتے ہیں:

"فاما قولهم اذاثبت انهاصفة اذا نسبت الى الحى فلم يعبربها عن الذات وجب ان تكون عضوا وجارحة ذات كمية وكيفية فهذا لايلزم من جهة ان ما ذكروه ثبت بالاضافة الى الذات فى حق الحيوان المحدث لا من خصيصة صفة الوجه "(۲)

جب یہ بات محقق ہوگئی کہ ترکیب اس میں بنسبت حیوان کے ہے تو جناب سبکیؒ کی بات اڑ گئی، اگر ہم اس بات کو مان لیں تو پھر کہیں گے کہ کیا اللہ تعالیٰ کو اس بات کا علم تھا، کہ یہ الفاظ اھل لغت کے ہاں ترکیب میں صریح ہے، یا نہیں؟ اگر نہیں تو کفر اور اگر علم تھا، تو ان کو اس بات کا علم بھی تھا کہ عام عرب اس سے اعضاء و جوارح مراد لیں گے یا نہیں؟ اگر نہیں تو کفر اور اگر تھا تو پھر ان الفاظ کو اپنے لیے کیسے بلا قرینہ ثابت کیا، اگر کوئی آیت لیس کمثلہ شیء وھو السمیع البصیر (۳) کی بات کرے، تو کہیں گے کہ سمع و بصر بھی اجسام کے اعضاء و جوارح ہیں۔ اور ترکیب میں صریح ہیں۔ آپ کے اصول کے مطابق، کیونکہ تمام اھل لغت اسے اعضاء و جوارح قرار دیتے ہیں۔ لہٰذا اس آیت کے اول و آخر میں بھی تضاد ہے۔ مگر ہمارے نزدیک یہ آیت اصل

(۱) العقیدة والکلام ص ۵۲۲۔ (۲) الایضاح ص ۲۸۲۔

(۳) الشوریٰ: ۱۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com


الاصول ہے کہ اس کے پہلے حصے میں مماثلت کی نفی کی ہے، دوسرے حصے میں ان صفات کا اثبات کیا ہے، جو مخلوق میں اعضاء و جوارح شمار ہوتے ہیں۔ اس سے وہ بندوں کو یہ سمجھاتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ ایسے صفات اپنے لیے ثابت کرتے ہیں، جو مخلوق میں اعضاء و جوارح ہوتے ہیں تو پھر ان صفات کا ''ظاہر'' اللہ تعالیٰ کے شایانِ شان ہوتا ہے، وہ ''ظاہر'' اعضاء و جوارح نہیں ہوتے ہیں۔ اعضاء و جوارح وہ صرف مخلوق کے لحاظ سے ہوجاتے ہیں۔ شیخ شنقیطیؒ فرماتے ہیں:

"هذه الاية فيها تعليم عظيم يحل جميع الاشكالات ويجيب عن جميع الاسئلة حول الموضوع ذلك لان الله قال "وهو السميع البصير" بعدقوله" ليس كمثله شيء" ومعلوم ان السمع والبصر من حيث هما سمع وبصر يتصف بهما جميع الحيوانات فكان الله يشيرا للخلق بان يقول لا تنفوا عنى صفة سمعى وبصرى بادعاء ان الحوادث تسمع وبتصر وان ذلك تشبيه ، لا وكلا بل اثبتوالى صفة سمعى وصفة بصرى علىٰ اساس"ليس كمثله شيء " فلله جل وعلا صفات لائقة بكماله وجلاله والمخلوقات لهم صفات مناسبة لحالهم وكل هذا حق ثابت لا شك فيه "(۱)

دوسری جگہ اسی بات کو ذرا وضاحت سے یوں لکھتے ہیں:

"فلايشكل عليكم بعد هذا صفة نزول ولا مجيء ولا صفة يد ولا اصابع ولا عجب ولا ضحك لان هذه الصفات كلها من باب واحد فما وصف الله به نفسه منها فهو حق هو لائق بكماله وجلاله لايشبه شيئا من صفات المخلوقين وما وصف به المخلوقون منها فهو حق مناسب لعجزهم وفنائهم وافتقارهم وهذا الكلام الكثير اوضحه الله فى كلمتين ليس كمثله شيء وهو السميع البصير"(۲)

اس بحث سے جناب شیخ الحدیث کے درج بالا اعتراض کی حقیقت معلوم ہوگئی ہوگی، ان شاء اللہ۔

**شہ پارۂ سفیان عطاء:**

جناب ''شیخ الحدیث'' صاحب آگے لکھتے ہیں:

(۱) المحاضرات ص۸۹۔ (۲) المحاضرات ص ۱۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



''۴۔ اللہ جسم و جہت سے متصف ہیں۔ مولانا وحید الزمان فرماتے ہیں'' ہماری شریعت میں کوئی دلیل بھی اس امر کی نہیں کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے۔ یا جسم ہے اور جس طرح جسم کا اطلاق پروردگار پر درست نہیں، ایسے ہی جسم کی نفی بھی درست نہیں۔ اللہ نے یا اس کے رسول علیہ السلام نے کہاں فرمایا کہ وہ اللہ جہت یا جسمیت سے پاک اور منزہ ہے۔ یہ دل کی تراشی ہوئی باتیں ہیں۔''(۱)

''شیخ الحدیث'' صاحب نے کمال کر دی ہے۔ جناب وحید الزمان کیرانویؒ صاحب فرماتے ہیں کہ نہ ''جسم'' کا اطلاق کرنا اللہ تعالیٰ پر درست ہے۔ نہ اللہ تعالیٰ سے اس کی نفی کرنا، مگر جناب نے اسے ''جسمیت'' کے اطلاق کے لیے بطور دلیل نقل کر دیا ہے، خوف خدا اور خوف آخرت بھی کوئی چیز ہے۔ مگر ''شیوخ الحدیث'' کا اس سے کیا تعلق ہے؟ اللہ تعالیٰ کا شکر ہے، کہ عوام کو ان تحریفات کا پتہ نہیں ہے۔ ورنہ وہ شیوخ الحدیث کے ان کارناموں کو دیکھ کر دین کو ہی خیر باد کہہ دیتے۔ ہمارے اکابر نے بالعموم یہی بات کی ہے کہ ہم نے نہ اللہ تعالیٰ پر ''جسم'' کا اطلاق کرتے ہیں اور نہ ''جسم'' کا اس سے نفی کرتے ہیں۔ شاہ اسماعیل شہیدؒ نے ایسی تمام چیزوں کو جو قرآن وسنت میں نفیا واثباتا موجود نہیں ہیں اور لوگ انہیں عقائد دینیہ کی جنس میں سے شمار کرتے ہیں، بدعات حقیقیہ میں شمار کیا ہے، پھر بطور مثال چند باتیں ذکر کی ہیں۔ لکھتے ہیں:

" باید دانست که مسئله وحدت وجود و شهودومبحث تنزلات خمسه وصادر اول وتجدد امثال وکمون وبروز وامثال آن از مباحث تصوف وهم چنین مسئله تجرد واجب وبساطت او تعالیٰ بحسب ذهن یعنی تنزیه اوتعالیٰ از زمان ومکان وجهت وماهیت وترکیب عقلی و مبحث عینیه وزیادت صفات وتاویل متشابهات واثبات رؤیت بلا جهت ومحاذات واثبات جوهر فردوابطال هیولیٰ وصورت ونفوس وعقول یابالعکس وکلام درمسئله تقدیر وقول بصدورعالموابرسبیل ایجاب واثبات قدم عالم و امثال آن از مباحث فن کلام والهٰیات وفلاسفه هم از قبیل بدعات حقیقیه است۔ اگر صاحب آن اعتقادات مذکوره رااز جنس عقائد دینیه میشمارد"(۲)

اس سے یہ بات ثابت ہے کہ جن مسائل سے قرآن مجید اور حدیث رسول نفیا واثباتا خاموش ہو، انکی نفی کو عقائد دینیہ میں سے شمار کرنا بدعت ہے۔ ان چیزوں کے بارے میں صحیح رویہ یہ ہے کہ نہ اس کا اثبات

(۱) صفات متشابہات، ص۳۰۔ (۲) ایضاح الحق، ص۳۵، تاریخ اہل حدیث، ص۱۲۴، ج۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com


کیا جائے اور نہ اس کی نفی کیونکہ دونوں سے فتنے جنم لیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ خیر القرون کے اکابر نے نہ نفیا ان امور پر بحث کی ہے اور نہ ہی اثباتا، ایسا ہی مسئلہ ''جسم'' کا بھی ہے۔ اس کے بارے میں ہمارے اکابر سکوت کرتے ہیں۔ درج بالا عبارت سے تاویل متشابہات کی ''بدعت'' ہونے کا ثبوت بھی مل گیا ہے اور ساتھ ہی جناب ڈاکٹر صاحب کی بھی تردید ہوگئی ہے کہ'' تنزیہ اوتعالی از زمان و مکان وجہت وماھیت و ترکیب عقلی'' کو بھی بدعت حقیقۃ میں شمار کیا ہے۔ اسی طرح اثبات رویئت بلاجھت ومحاذات کو بھی بدعت میں شمار کیا ہے۔ جو خیانت اس شیخ الحدیث صاحب نے مسئلہ ''جسم'' میں کی ہے کہ مولانا کیرانوی کی عبارت کو اثبات ''جسمیت'' پر دلیل قرار دیا ہے۔ بعینہ ایسی ہی خیانت ایک دوسرے جہمی رفعت فودہ نے شیخ الاسلام کے کلام میں کی ہے۔ جناب رازیؒ نے لکھا تھا:

''اعلم ان ندعی وجو دموجود لایمکن ان یشار الیه بالحس انه ھھنا اوھناك او نقول انا ندعی وجود موجود غیر مختص بشیء من الاحیاز والجھات او نقول انا ندعی وجود موجودغیر حال فی العالم ولا مبائن عنه فی شیء من الجھات الست التی للعالم ھذہ العبارات متفاوقة والمقصود من الکل شیء واحد''

آگے لکھا ہے کہ مخالفین یہ کہتے ہیں کہ ان مقدمات کا فساد بالضرورت معلوم ہے۔ پھر لکھا ہے

''ولوکان فساد ھذہ المقدمات معلوما بالبدیھة لکان اطباق اکثر العقلاء علیٰ انکارھا ممتنعالان الجمع العظیم من العقلاء لایجوز اطباقھم علیٰ انکار الضروریات''(۱)

اس قصہ کے جواب میں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے لکھا

''والمقصود ان القول بوجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه لم یقل احد من العقلاء انه معلوم بالضرورة وکذالك سائر لوازم ھذا القول مثل کونه لیس بجسم ولا متحیز ونحو ذلك''(۲)

یعنی شیخ الاسلام دراصل اس قضیہ سے بحث کر رہے ہیں۔ جس کے جناب رازیؒ مدعی ہیں۔ جسم اور حیز وغیرہ کی بات اس میں ضمنا آگئے ہیں۔ اسی قضیہ کے بارے میں لکھا ہے کہ

''ممایبین ان ھذہ القضیة حق ان جمیع الکتب من السماء وجمیع الانبیاء

(۱) اساس التقدیس، ص ۱۶۔ (۲) فتح العلی ص ۱۴۷۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



جاوہ بما یوافقها لا بما یخالفها وکذالك سلف الامة "(۱)

مگر جناب رفعت فودہ نے لکھا ہے کہ شیخ الاسلامؒ نے یہ عبارت جسمیت کے اثبات میں لکھی ہے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ وہ کہتے ہیں ''ھو اللہ جسم ظاہرا و باطنا عند ابن تیمیہ ''(۲) جناب رمضان مصری نے اس خیانت پر لکھا ہے۔

"ان القضية المذكورة فی كلام الشيخ رحمه الله ليست هی الجسمية كمايدعی (فوده)فهو يتكلم عن قضية الاشارة الی الله تعالیٰ بالحس كدفع الايدی اليه اثناء الدعاء مثلا"(۳)

اس صاحب نے ظلم کی انتہا کر دی ہے، شیخ الاسلامؒ کے کلام کو جگہ جگہ سے کاٹ کر غلط معنی پہناتے ہیں ان کے اعتراضات کا ایک حصہ آخری جلدوں میں آجائے گا ان شاء اللہ۔ سبب یہ ہے کہ وہ دین کی حفاظت کرنا چاہتے ہیں ہم نے پہلے یہ بات ذکر کی ہے کہ جو الفاظ قرآن وسنت میں وارد نہیں ہیں اور متکلمین اسے استعمال کرتے ہیں اور ان میں ان کا منازعہ ہے۔ تو ان الفاظ کو نہ مطلقا ہم قبول کرتے ہیں اور نہ ہی انہیں رد کرتے ہیں، ان کے بارے میں پوچھیں گے۔ کہ ان لوگوں کا ان سے مراد کیا ہے؟ اگر مقصود ومراد حق ہو، تو اسے قبول کریں گے، اور اگر مراد باطل ہو، تو اسے رد کریں گے اور اگر دونوں پر مشتمل ہو، تو پھر نہ اسے کلی طور پر رد کریں گے اور نہ اسے کلی طور پر قبول کریں گے، بلکہ لفظ کو موقوف کریں گے اور معنیٰ کی تفسیر کریں گے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"وما تنازع فيه المتاخرون نفيا واثباتا فليس علیٰ احد ولاله ان يوافق احدا علیٰ اثبات لفظ او نفيه حتی يعرف مراده فان أراد حقا قبل وان أراد باطلا رد وان اشتمل كلامه علیٰ حق وباطل لم يقبل مطلقا ولم يرد جميع معناه بل يوقف اللفظ ويفسر المعنیٰ كما تنازع الناس فی الجهة والتحيز وغير ذلك "(٤)

اس قاعدہ کی توضیح میں تو شیخ الاسلامؒ نے ''جھت'' اور ''حیز'' کا تذکرہ کیا ہے۔ لیکن شارحین نے لفظ ''جسم'' کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ شیخ عبدالرحمٰن البراک لکھتے ہیں:

"ومثل لفظ "الجهة " "والتحيز"وباقی الالفاظ المحدثة المجملة

(۱) ایضا، ص ۱۴۸۔ (۲) الکاشف الصغیر، ص ۱۴۸۔

(۳) فتح العلی، ص ۱۴۹۔ (۴) التدمریہ، ص ۶۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



المتحملة "كالجسم" "والتركيب" ونحو ذلك "(۱)

شیخ عبدالرحمٰن الخمیس نے بھی لکھا ہے:

"الحكم فيها انه ليس لأحد ان يثبت لفظا او ينفيه وذلك لعدم ورود الدليل به وليس له ان يقبل معنى اللفظ او يرده حتى يعلم المراد منه فانكان المراد منه حقا قبل المعنىٰ ويقال له عبّر عن هذا المعنىٰ باللفظ الشرعى الوارد وانكان المعنىٰ باطلا وجب رده مثال ذلك لفظ الجهة والحيز والجسم"(۲)

جب صورت حال یہ ہے تو پھر سلفی کیوں کر اللہ تعالیٰ پر ''جسم'' کا اطلاق کر سکتے ہیں؟ سبحانک ھذا بہتان عظیم۔ یہی اصول ہے کہ جس کی بنیاد پر علامہ وحید الزمانؒ کیرانوی نے حدیث لا شخص اغیر من اللہ کی تشریح میں لکھا ہے۔

''شخص'' کے لیے جسم (کا) لازم ہونا ضروری نہیں بلکہ شخص ایک فرد کو کہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ فرد ہے۔ اس کے علاوہ ہماری شریعت میں کوئی ایک دلیل بھی اس امر کی نہیں کہ اللہ تعالیٰ ''جسم'' نہیں ہے۔ یا ''جسم'' ہے اور جسم کا اطلاق جیسے پرودگار پر درست نہیں ایسے ہی جسم کی نفی بھی درست نہیں اور پچھلے متکلمین نے جو اللہ کے تنزیہ میں یہ بڑھایا ہے کہ وہ جسم نہیں ہے یہ ان کی تراشی ہوئی تنزیہ ہے۔ شرعی تنزیہ نہیں ہے۔"(۳)

ہم نے اس مسئلہ پر پیچھے تفصیل سے بحث کی ہے، یہاں پھر ایک دو عبارتیں پیش خدمت ہیں مگر یہ بات سمجھنے کی ہے کہ جھمیہ ہم سلفیوں کو ''مجسمہ'' قرار دیتے ہیں۔ ہندوستانی جھمیہ بھی یہی کام کرتے ہیں۔ مولانا کیرانویؒ لکھتے ہیں:

"لاهل البدع علامات وهى الوقيعة فى أهل الاثر وتسميتهم بالوهابية والنجدية والعرشية والمجسمة وهم براء من ذلك ليس لهم الا الاسم الواحد وهو اصحاب الحديث كثرهم الله واتباعهم الى يوم القيامة وهم اهل السنة والجماعة"(٤)

(۱) شرح التدمریہ، ص ۲۵۰۔ (۲) شرح التدمریہ، ص ۲۲۲۔

(۳) تیسیر الباری، ص ۲۰۷، ج ۶۔ (۴) نزل الابرار، ص ۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



## وہابی کون ہیں:

''وہابی'' نام سے ہمیں کس نے پکارا؟ کیوں پکارا؟ کس کے اشارے پر پکارا؟ یہ الگ سے حکایت خونچکاں ہے۔ ان لوگوں کو لوگوں کے سامنے عیاں کرنا ضروری ہے۔ مگر اس وقت ہمارا موضوع یہ نہیں ہے ، یہ کہانی پھر سہی ، سردست ہم صرف یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ ''وہابی'' کے نام سے کن لوگوں کو پکارا جاتا ہے ؟ اور کس عقیدہ وعمل کے بزرگوں کو اس ''نام'' سے بدنام کیا جاتا ہے۔ مخالفین کی زبانی اسے ملاحظہ فرمالیں۔

''وثالثا ان فی اصل اصطلاح بلاد الهند كان اطلاق الوهابی علی من ترك تقليد الائمة رضی الله تعالیٰ عنهم ثم اتسع فيه وغلب استعماله علیٰ من عمل بالسنة السنية وترك الامور المستحدثة الشنعية والرسوم القبيحة حتیٰ شاع فی بمبی ونواحيها ان من منع عن سجدة قبورا الاولياء وطوافها فهو وهابی بل من اظهر حرمة الربوا فهو وهابی وانكان من اكابرهم وعظماء هم ثم اتسع حتیٰ صارسبا فعلیٰ هذ الوقال رجل من اهل الهند لرجل انه وهابی فهو لا يدل علیٰ انه فاسد العقيدة بل يدل علیٰ انه سنی حنفی عامل بالسنة يجتنب عن البدعة خائف من الله فی ارتكاب المعصية ''(۱)

تیسری بات یہ ہے کہ ہندوستان میں لفظ ''وہابی'' کا استعمال اس شخص کے لیے تھا جو ائمہ رضی اللہ عنہم کی تقلید چھوڑ بیٹھے پھر ایسی ''وسعت'' ہوئی کہ یہ لفظ ان پر بولا جانے لگا جو سنت محمدیہ پر عمل کریں اور بدعات سیہ و رسوم قبیحہ کو چھوڑ کردیں۔ یہاں تک ہوا کہ بمبئی اور اس کے نواح ومضافات میں یہ مشہور ہے کہ جو مولوی اولیاء کی قبروں کو سجدہ اور طواف کرنے سے منع کرے۔ تو وہ وہابی ہے بلکہ جو سود کی حرمت ظاہر کرے۔ وہ بھی وہابی ہے۔ گو کتنا ہی بڑا مسلمان کیوں نہ ہو، اس کے بعد لفظ وہابی ایک گالی کا لفظ بن گیا، سو اگر کوئی ہندی شخص کسی کو وہابی کہتا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس کا عقیدہ فاسد ہے۔ بلکہ یہ مقصود ہوتا ہے کہ وہ سنی حنفی ہے۔ سنت پر عمل کرتا ہے، بدعت سے بچتا ہے اور معصیت کے ارتکاب میں اللہ تعالیٰ سے ڈرتا ہے۔

جناب سہارنپوریؒ نے کمال کر دیا ہے کہ ایسے شخص کو ''سنی حنفی'' قرار دیا ہے۔ جناب پھر وہ الزام لگانے والے لوگ کیا شافعی و حنبلی ہیں؟ پھر یہ ''سنی حنفی'' پر کیسے فٹ آسکتا ہے کہ وہ خود قبروں پر چلے کاٹتے

(۱) المهند علی المفند ص ۲۶

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



ہیں۔ان سے استفاضہ کرتے ہیں۔ان سے استمداد و توسل کرتے ہیں۔ دارالحرب یعنی ہندوستان میں سود کو جائز قرار دیتے ہیں۔ ہاں اس کا اطلاق وسعت کے بعد مولانا حسین علیؒ کے حلقہ کے افراد پر البتہ ہوتا ہے اور ''حنفی سنی'' ہی ان پر یہ اطلاق کرتے ہیں۔ اس لفظ میں یہ وسعت اس لیے ہوگئی کہ ان خرافات کی تردید کرنیوالے وہابی یعنی اہل حدیث تھے۔ پھر جن حنفیوں نے ان خرافات و بدعات کی تردید میں ان کا ساتھ دیا ،تو ان کو اہل بدعت وضلالت نے ''وہابی'' کا نام دیا۔ ہم تو صاف صاف کہتے ہیں کہ اگر اہل بدعت ہمیں اس نام سے پکارتے ہیں۔تو اس کا مطلب ہے کہ ہم ٹھیٹھ اہل سنت ہیں۔ الحمدللہ رب العالمین۔

ان كان تابع احمد متوهبا — فانا المقرباننى وهابى
انفى الشريك عن الاله فليس لى — رب سوى المتفرد الوهاب
لاقبة ترجى ولاوثن ولا — قبر له سبب من الاسباب
ارجوباني لا اقاربه ولا — ارضاه دينا وهو غير صواب
واعوذ من جهميه عنها عتت — بخلاف كل مؤول مرتاب
والاستواء فان حسبى قدوة — فيها مقال السادة الانجاب[1]

مگر صد افسوس اس بات پر ہے کہ اہل دیوبند نے اپنی عربی کتاب میں بہت ظلم ڈھایا ہے کہ

"واما اصحاب الظواهر الذين يسمون باهل الحديث فى بلاد الهند ويسمون بالسلفية فى بلاد العرب فليسوا من اهل الحديث فى شىء وانما يتسلفون اما لاسباب ترجع الى المال والمادة او يستعملون الكلمة فى غير ما وضعت له "[2]

ہم نے پہلی جلد ص ۳۴۴ پر یہ بات ثابت کی ہے کہ دیوبندیوں کے تینوں شعبے یعنی سیاست ،تصوف اور تبلیغ انگریز کے پیسوں سے چلتے تھے۔ احباب دیکھ لیں۔

### اہل سنت والجماعت اور تشبیہ:

اس کتاب میں بے حد خیانتیں کی گئی ہیں ان خیالات کو عربی میں واضح کرنا بہت ضروری ہے۔ کاش کوئی دوست اس کام کو انجام دیں۔ ہمارا موضوع الگ ہے۔

احباب یہ بات ذہن نشین کرلیں کہ اہل سنت ہمیشہ کم ہوتے ہیں ،بعض جہال کاتبوں نے کثرت عوام کو اہل سنت ہونے اور برحق ہونے کا دلیل متعین کیا ہے ،اناللہ وانا الیہ راجعون۔ حالانکہ سلف طیب سے یہ

(۱) الدلیل الجامع ص ۸۱۷۔ (۲) دارالعلوم ~~دیوبند~~ عربی ص ۴۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



بات آرہی ہے کہ اہل سنت والجماعت ہمیشہ کم ہوتے ہیں۔

حسن بصریؒ فرماتے ہیں:

"اعلموا رحمكم الله ان أهل السنة كانوا اقل الناس فيما مضى وهم اقل الناس فيما بقى "(۱)

لہٰذا مخالفین کے برے القاب کو برا نہیں منانا چاہیے۔ بلکہ راہ سنت پر گامزن رہنا چاہیے۔ ان القاب کی وجہ یہ ہے ہم صفات خبریہ کا اثبات کرتے ہیں جو لوگ اللہ تعالیٰ کے لیے صفات خبریہ کا اثبات نہیں کرتے ہیں۔ تو وہ ان صفاتی لوگوں کو "مجسمہ" کا نام دیتے ہیں بلکہ بعض غالیوں نے تو امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کو بھی مشبہ میں شمار کیا ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"فالمعتزلة والجهمية ونحوهم من نفاة الصفات يجعلون كل من اثبتها مجسما مشبها ومن هولاء من يعد من المجسمة والمشبهة من الائمة المشهورين كمالك والشافعي واحمد واصحابهم كما ذكر ذلك ابو حاتم صاحب "كتاب الزينة " وغيره لما ذكر طوائف المشبهة فقال ومنهم طائفة يقال لهم المالكية ينتسبون الى رجل يقال له مالك بن انس ومنهم طائفة يقال لهم الشافعية ينتسبون الى رجل يقال له الشافعي"(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ یہ کوئی پریشانی کی بات نہیں ہے ہر گروہ جو صفات باری تعالیٰ کا جس قدر منکر ہوتا ہے۔ وہ مثبت صفات گروہ کو اسی قدر اس تہمت سے متہم کرتا ہے۔ ائمہ سلف نے نہ تو اللہ تعالیٰ کو "جسم" قرار دیا ہے اور نہ ہی اس سے "جسمیت" کی نفی کی ہے، وہ فرماتے تھے، اللہ تعالیٰ مخلوق کے مثل نہیں ہے۔ جو اسے مخلوق کی طرح قرار دیتے ہیں وہ ضال ومضل ہیں۔

شیخ الاسلام فرماتے ہیں:

"واما من لايطلق على الله اسم "الجسم" كائمة اهل الحديث والتفسير والتصوف والفقه مثل الائمة الاربعة واتباعهم وشيوخ المسلمين المشهورين فى الامة ومن قبلهم من الصحابة والتابعين لهم باحسان فهولاء ليس فيهم من يقول ان الله جسم وان كان ايضا ليس من السلف والائمة من قال ان الله ليس بجسم ولكن من نسب التجسيم الى

(۱) تعظیم قدر الصلاۃ [illegible] (۲) [illegible]

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com



بعضهم فهو بحسب ما اعتقده من معنى الجسم وراه لازما لغيره "(۱)

خط کشیدہ الفاظ پر اگر غور کیا جائے، تو سمجھ آ جائے گا کہ "تجسیم" کی نسبت کرنیوالے لوگوں کی اکثر ایسی ہی صورت حال ہے۔ سلف طیب اس لیے اللہ تعالیٰ سے "جسم" کی نفی نہیں کرتے تھے، کہ اللہ تعالیٰ کے لیے جو صفات قرآن و سنت نے ثابت کیے ہیں، وہ عام مشاہدہ میں "جسم" سے متعلق ہوتے ہیں۔ علم، قدرت، ارادہ، حیات، ید، وجہ، عین وغیرہ سارے کے سارے اجسام میں ہوتے ہیں۔ اگر "جسم" کی نفی کی جائے، تو عوام اور خواص ایک ہی جست سے الحاد و ضلالت کے گود میں گر جائیں۔ اسی بنا پر قرآن و سنت کے نصوص بھی اس کی نفی و اثبات سے خاموش ہیں۔ مگر جہمی حضرات جب میدان میں آ گئے، تو اس "حکمت" کا بھی علاج کیا۔ یہ ہم نہیں کہتے بلکہ خود اشاعرہ کے اساطین نے کہا ہے۔

ابن رشد اندلسیؒ لکھتے ہیں:

"واما السبب الثاني فهو ان الجمهور يرون ان الموجود هو المتخيل والمحسوس وان ما ليس بمتخيل ولا محسوس هو عدم فاذا قيل لهم ان ههنا موجودا ليس بجسم ارتفع عنهم التخيل فصار من قبيل المعدوم "(۲)

یہ جو ہم نے کہا کہ جو اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کو مخلوق کے صفات کی طرح قرار دیتا ہے تو وہ گمراہ ہے۔ تو شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں

"ومن جعل صفات الخالق مثل صفات المخلوق فهو المشبه المبطل المذموم "(۳)

دوسری جگہ ابن مطہر کے قول کے بارے میں لکھتے ہیں کہ

"ان أراد بالمشبهة من اثبت من الاسماء ما يسمىٰ به الرب والعبد فطائفته وجميع الناس مشبهة وان اراد به من جعل صفات الرب مثل صفات العبد فهولاء مبطلون ضالون وهم في الشيعة اكثر منهم في غيرهم "(٤)

آگے شیخ الاسلامؒ نے ابن مطہر کے قول پر لکھا ہے کہ اگر ان کی مراد "مشبہ" سے وہ لوگ ہوں جو صفات خبریہ کا اثبات کرتے ہیں، تو یہ غلط ہے۔ کیونکہ وہ تو اس بات کی تصریح کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی

(۱) ایضاً۔ (۲) الکشف، ص ۸۰۔

(۳) منہاج، ص ۴۸، ج ۲۔ (۴) ایضاً ص ۲۶۵، ج ۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



صفات مخلوق کی صفات کی طرح نہیں ہیں اور اللہ تعالیٰ ان صفات سے منزہ ہے جو مخلوق کے ساتھ خاص ہیں جیسے حدوث اور نقص وغیرہ۔ عبارت یہ ہے:

" وان قال اردت به من يثبت الصفات الخبرية كالوجه واليدين والاستواء ونحو ذلك قيل له اولا ليس في هؤلاء من التشبيه ما امتازوا به عن غيرهم فان هولاء يصرحون بان صفات الله ليست كصفات الخلق وانه منزه عما يختص با لمخلوقين من الحدوث والنقص وغير ذلك فان كان هذا تشبيها لكون العباد لهم ما يسمىٰ بهذه الاسماء كان جميع الصفاتية مشبهة بل والمعتزلة والفلاسفة ايضا مشبهة لانهم يقولون حيي ، عليم ، قدير "(۱)

اب اگر یہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ ہمارے اعتقاد میں ان صفات خبریہ کے اثبات سے تجسیم لازم آتا ہے، اس لیے ہم تمہاری طرف "تجسیم" منسوب کرتے ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ آپ کے اعتقاد سے یہ لازم آتا ہے، کہ امام شافعیؒ جب کسی حیوان کو بغیر تسمیہ کے ذبح کر کے کھاتے ہیں، تو وہ حرام کھاتے ہیں۔ مگر تم لازم المذہب لیس بمذہب کہہ کر اپنے کو چھڑاتے ہو تو ادھر بھی ایسا ہی کرلو۔ یہ آدھا بٹیر آدھا تیتر یہ کیا معنی رکھتا ہے؟ اور پھر شیخ الاسلامؒ فرماتے ہیں:

"فاذا وصفوا به لاعتقاد الواصف انه لازم لهم امكن كل طائفة ان يصفوا الاخرى بالتشبيه لا عتقادها انه لازم لها فالمعتزلة والشيعة توافقهم علىٰ ان اخص وصف الرب هو القدم وان ما شاركه في القدم فهومثله فاذااثبتناصفة قديمة لزم التشبيه وكل من اثبت صفة قديمة فهو مشبه وهم يسمون جميع من اثبت الصفات مشبها بناء علىٰ هذا"(۲)

اس مبحث سے احباب اس الزام کی حقیقت کو سمجھ گئے ہوں گے۔ ان شاءاللہ

آخر میں امام احمدؒ کا ایک قول ملاحظہ ہو، شیخ الاسلامؒ فرماتے ہیں:

"ولهذا لما ذكر ابو عيسىٰ برغوث لأحمد هذا في مناظرته اياه واشار الى انه اذا قلت ان القرآن غير مخلوق لزم ان يكون الله جسما لان القرآن صفة وعرض ولا يكون الا بفعل والصفات والاعراض والافعال

(۱) منہاج السنۃ، ص ۲۶۵، ج ۲ (۲) منہاج السنۃ، ص ۲۶۵، ج ۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



لا تقوم الا بالاجسام اجابه الامام احمد بانا نقول ان الله احد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد وان هذا الكلام لايدرى مقصود صاحبه به فلا نطلقه لانفيا ولااثباتا اما من جهة الشرع فلان الله ورسوله وسلف الامة لم يتكلموا بذلك لانفيا ولا اثباتا فلاقالوا هو جسم ولا قالوا هو ليس بجسم "(۱)

خلاصہ یہ ہے کہ جب ابوعیسیٰ برعوث نے اسے کہا کہ قرآن صفت اور عرض ہے، یہ فعل سے ہوتا ہے اور صفات، اعراض، افعال کا قیام تو صرف اور صرف اجسام سے ہوتا ہے پس جب توں نے قرآن کو صفت مان لیا تو تم نے خدا کو بھی جسم مان لیا۔ امام احمدؒ نے اسے جواب دیا کہ یہ ہم پر لازم نہیں ہے۔ ہم اللہ کو احد اور بے نیاز سمجھتے ہیں اور یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ وہ نہ بیٹا ہے، نہ والد، اس کا کوئی ہمسر اور ھمتا نہیں ہے۔ اس کلام سے اس کے صاحب کا مقصود معلوم نہیں ہوتا، ہم نہ اس لفظ ''جسم'' کا نفیا اطلاق کرتے ہیں اور نہ اثباتا۔

الحمدللہ رب العالمین

شہ پارہ سفیان عطاء:

جناب ''شیخ الحدیث'' سلسلہ تنقید کو دراز کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''۵۔ اللہ تعالیٰ کے نزول سے عرش خالی ہوجاتا ہے۔ ایک روایت میں اللہ جل شانہ کے نزول کی بابت ارشاد فرمایا گیا ہے جسے محدثین خصوصی رحمت و برکت سے تعبیر کرتے ہیں مگر حضرات اھل حدیث کے نزدیک جب اللہ تعالیٰ نزول فرماتے ہیں تو عرش خالی ہوجاتا ہے جیسا کہ مولانا وحید الزمانؒ نے لکھا ہے۔''(۲)

جناب ''شیخ الحدیث'' صاحب نے اپنے اکابر کی طرح یہاں ہاتھ کی صفائی دکھائی ہے۔ احباب ذرا مولانا کیرانویؒ کی اصل عبارت دیکھ لیں، فرماتے ہیں:

'' حافظ ابین (یہ غالبا ''ابن مندہ'' ہے) سے جو بڑے محدث ہیں کسی نے پوچھا کیا اللہ تعالیٰ جب نزول فرماتا ہے۔ اس وقت عرش اس سے خالی ہو جاتا ہے؟ انہوں نے کہا ہاں خالی ہوجاتا ہے۔ مطلب حافظ صاحب کا یہ تھا کہ نزول سے اسکا حقیقی معنی یعنی اترنا بلا تاویل سمجھو گے۔ گو اللہ تعالیٰ کی قدرت ایسی عجیب ہے کہ وہ نزول بھی فرماتا ہے اور عرش پر بھی رہتا ہے۔ یہ امر کہ ایک وقت میں دو جگہ (ایک چیز) نہیں رہ سکتی۔ ان چیزوں پر محال ہے جو مخلوق کی طرح تمکن رکھتی ہے۔ خالق کریم کی شان بہت اعلیٰ اور

(۱) ایضا، ص ۲۶۸، ج ۲۔ (۲) صفات متشابھات، ص ۳۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ارفع ہے۔"(۱)

احباب غور کریں، مولانا کیرانویؒ نے کیا لکھا ہے اور جناب شیخ الحدیث کیا کہتے ہیں؟ من چہ گویم وطنبورۂ من چہ سرائد؟ ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے لیے نزول اور مجیئت ثابت ہے۔ نزول متواتر احادیث سے ثابت ہے۔ قرآن کریم میں بھی اس کے نزول کے اشارات موجود ہیں۔ قرآن مجید کی آیت السماء منفطر بہ(۲) کی تفسیر میں بہت سارے سلف سے یہ منقول ہے کہ بہ میں ضمیر سے اللہ تعالیٰ کی ذات مراد ہے۔ یعنی وہ بروز قیامت لوگوں کے درمیان فیصلہ کے لیے نزول فرمائیں گے، امام سمعانیؒ فرماتے ہیں:

"وقد ورد عن كثير من السلف ان قوله" منفطر به " اى با لله وهو نزوله يوم القيامة لفصل القضاء بلا كيف"(۳)

احباب عبارت "عن کثیر من السلف" کے الفاظ دیکھ رہے ہیں۔ حافظ ابن کثیرؒ نے سورت فجر کی آیت "وجاء ربک والملک صفا صفا(۴) کی تفسیر میں لکھا ہے

"فيجىء الرب تعالىٰ لفصل القضاء كمايشاء والملئكة يجيئون بين يديه صفوفا صفوفا"(۵)

یعنی اللہ تعالیٰ لوگوں کے درمیان فیصلہ کرنے کے لیے آئیں گے، اور فرشتے بھی صف درصف ان کے سامنے آئیں گے، مگر یہ نزول مکرر نہیں ہے۔ لیکن ہر شب کی نزول جو متواتر احادیث سے ثابت ہے۔ وہ مکرر ہے۔ آپ کے اکابر کے ہاں تو اللہ تعالیٰ پر حرکت محال ہے۔ کیونکہ ہر متحرک جسم ہوتا ہے اور جسم ازلی اور قدیم قطعاً نہیں ہوسکتا ہے۔ رازیؒ نے لکھا ہے

"واعلم انه ثبت بالدليل القطعى ان الحركة علىٰ الله تعالىٰ محال لان كل ما كان كذالك كان جسما والجسم يستحيل ان يكون ازليا فلا بد فيه من التاويل "(۶)

مگر ہم تو اللہ تعالیٰ کے لیے "مجیئت" کا اثبات کرتے ہیں، کیونکہ "مجیئت" ہر ایک چیز کے لیے اس کی شان کے مطابق ہوتی ہے۔ حافظ ابوعمر اندلسیؒ لکھتے ہیں:

"وقد قال عزوجل "وجاء ربك والملك صفا صفا" وليس مجيئه حركة

---

(۱) تیسیر الباری، ص۳۴۷، ج۶۔
(۲) سورۃ المزمل: ۱۸۔
(۳) تفسیر سمعانی، ص۲۰۲، ج۴۔
(۴) الفجر: ۲۲۔
(۵) تفسیر القرآن العظیم، ص۵۱۷، ج۶۔
(۶) الکبیر، ص۱۵۹، ج۱۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ولا زوالا ولا انتقالا لان ذلك انما يكون اذا كان الجاء ى جسما او جوهرا فلما ثبت انه ليس بجسم ولا جوهر لم يجب ان يكون مجيئه حركة ولا نقلة ولو اعتبرت ذلك بقولهم جاء ت فلانا قيامته وجاء ه الموت وجاء ه المرض وشبه ذلك مما هو موجود نازل به ولا مجیء لبان لك"(۱)

اس عبارت کو ہم نے پہلے پیش کیا ہے، اس لیے ترجمے کی ضرورت نہیں ہے۔ مگر ہمارے بعض علماء کرام ''اتیان اور مجیئت'' کی تعبیر حرکت سے بھی کرتے ہیں۔ اگرچہ اصول تو یہی ہے کہ لا نسمیہ ولا نصفہ ولا نطلق علیہ الا ما سمّی بہ نفسہ او سمّی بہ رسولہ مگر وہ ''حرکت'' کو ان الفاظ کا معنی و مفہوم قرار دیتے ہیں۔ مولانا کیرانویؒ فرماتے ہیں:

''قسطلانی نے یہاں فلاسفہ اور پچھلے متکلمین کی تقلید کر کے ''آنے'' کی تاویل کی ہے اور کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ''آنے'' سے اس کے کسی فرشتے کا آنا مراد ہے۔ یا ''آنا'' وہ ''آنا'' ہے۔ جس میں حرکت اور انتقال نہ ہو۔ یہ بالکل فاسد تاویل ہے۔ بھلا فرشتہ اگر آتا تو وہ یہ کیسے کہتا انا ربکم (جیسا کہ بخاری کے درج بالا حدیث میں ہے) جیسے آگے مذکور ہے اور اللہ تعالیٰ پر حرکت اور ایک مکان سے دوسرے مکان میں جانا یہ کس دلیل کی رو سے منع ہے؟ اس کی مخلوق تو یہ قدرت رکھے اور وہ نہ رکھے۔ معاذ اللہ ان لوگوں کے دلوں میں شیطان کے اغوا سے کیسے کیسے وسوسے جم گئے ہیں۔ ہمارا پرودگار معاذ اللہ مجبور یا اپاہج ہے۔ کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ حرکت نہیں کر سکتا ہے۔''(۲)

ہم اللہ تعالیٰ کی مجیئت کو اللہ تعالیٰ کی شان کے مطابق سمجھتے ہیں۔ افعال ذوات کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں جیسا کہ ''آنے'' کا فعل ہے، انسان کا آنا اور ہے۔ پرندے کا آنا اور ہے، خیال اور مرض کا آنا اور ہے۔ یہ بات سب لوگ تسلیم کرتے ہیں حتیٰ کہ شیخ الحدیث اکابر نے بھی یہ بات تسلیم کی ہے۔ ابو منصورؒ ماتریدی لکھتے ہیں:

"ومما يدل علىٰ انه لا يفهم بالمجيء معنى واحد بل يقتضى معانى ان المجيء اذا اضيف الى الاعراض فهم به غير الذى يفهم به اذا اضيف الىٰ الاجسام فانه اذا اضيف الى الاعراض اريد به الظهور قال الله تعالىٰ

(۱) التمہید، ص ۳۴۳، ج ۳۔

(۲) تیسیر الباری، ص ۳۴۷، ج ۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"اذاجاء نصر الله[1] ومعناه اذا ظهر نصره ولم يرد به الانتقال ولوكان مضافا الى الجسم فهم منه الانتقال من موضع الى موضع.........فثبت ان المجيء اذا اضيف الى شيء وجب ان يوصل به مايليق به لا ان يفهم به كله معنى واحد"[2]

جب حقیقت یہ ہے تو پھر صرف یہ کہنا چاہیے کہ کہ اللہ تعالیٰ کی "مجیت" مخلوق کے "آنے" کی طرح نہیں ہے بلکہ اس کی شان کے مطابق ہے جیسا کہ اہل سنت والجماعت کا کہنا ہے۔ مگر ماتریدی کہتے ہیں

"ثم الاصل في المجيء المضاف الى الله۔ تعالىٰ۔ ان يتوقف فيه ولا يقطع الحكم على شيء لما ذكرنا ان المجيء ليس يراد به وجه واحد "[3] ماتریدی اور جہمی حضرات کے اس انتشار ذہنی کا خود ان کے پاس بھی کوئی علاج نہیں ہے' سوال یہ ہے کہ "سمع وبصر" کا مخلوق میں جو مفہوم ہے کیا آپ وہی اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کرتے ہیں، اگر نہیں، تو پھر ان صفات کی اثبات میں "توقف" کیوں نہیں کرتے ہیں، جو مجیت کے اثبات میں کرتے ہیں؟ اس بات کو تو احباب سمجھتے ہیں کہ "حرکت" لوازم حیات میں سے ہے۔ کیونکہ زندہ اور مردہ ذات کے درمیان لوگ فرق صرف حرکت سے کرتے ہیں۔

"لان امارة مابين الحي والميت التحرك كل حيي متحرك لا محالة وكل ميت غير متحرك"[4]

"حرکت" کی نفی کے ساتھ آپ اللہ تعالیٰ کو کس طرح زندہ ثابت کر سکتے ہیں؟ ہم دیکھنا چاہتے ہیں۔ ہم اس موضوع پر آنیوالی مجلدات میں تفصیل سے لکھیں گے، یہاں صرف اس ضرورت کے خاطر چند باتیں لکھیں کہ "نزول الٰہی" سے اس مسئلہ کا خاص تعلق ہے۔ اوپر جو بات ہم نے لکھی ہے کہ حدیث نزول متواتر ہے۔ تو اس کے لیے حافظ ابو عمر کا قول ملاحظہ ہو:

"وهو حديث منقول من طرق متواترة ووجوه كثيرة من اخبار العدول عن النبي عليه السلام"[5]

اب نزول کے مسئلے میں اسحاق بن راہویہ کا ایک جواب ملاحظہ ہو، جو انہوں نے ایک بدعتی شخص کو دیا ہے۔ شیخ سفارینیؒ نقل کرتے ہیں:

(۱) الفتح:۱۔ (۲) تاویلات اہل السنۃ، ص۵۲۵، ج۱۰۔

(۳) ایضاً۔ (۴) النقض، ص۱۱۶۔

(۵) التمہید، ص۳۳۸، ج۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com


"قال ابو عبدالله احمد بن سعید الرباطی حضرت مجلس الامیر عبدالله بن طاهر وحضر اسحاق بن راهویه فسئل عن حدیث النزول اصحیح هو؟قال نعم قال وکیف ینزل ؟قال له اسحاق اثبت الحدیث حتیٰ اصف لك النزول۔ فقال له الرجل اثبته فقال اسحاق "وجاء ربك والملك صفا صفا"(۱) فقال الامیر عبدالله بن طاهر یاابا یعقوب هذا یوم القیامة فقال اسحاق اعزالله الامیر ومن یجیء یوم القیامة من یمنعه الیوم ذکره ابو عبدالله الحاکم "(۲)

ابو عبداللہ یعنی امام حاکمؒ نے نقل کیا ہے کہ احمد بن سعید الرباطیؒ کا کہنا ہے۔ کہ میں امیر عبداللہ بن طاہرؒ کی مجلس میں حاضر ہوا۔ وہاں امام اسحٰق بن راہویہؒ بھی حاضر ہو گئے، تو ان سے سوال کیا گیا کہ کیا حدیث نزول باری تعالیٰ صحیح ہے؟ انہوں نے فرمایا ہاں، اس شخص نے کہا وہ کیسے نازل ہوتے ہیں؟ تو امام اسحاق نے فرمایا تم حدیث کا اثبات کرو، تو میں تیرے لیے نزول کی کیفیت بیان کروں۔ اس شخص نے کہا کہ میں اسے ثابت مانتا ہوں۔ تو امام اسحاقؒ نے آیت سورۂ فجر پڑھ دی ''تیرا رب آئے گا اور فرشتے صف در صف'' تو امیر عبداللہ بن طاہر نے کہا اے امام (ابو یعقوب) اسحاقؒ، اس آیت میں تو بروز قیامت انکے آنے کی بات ہے۔ اس پر امام اسحٰقؒ نے فرمایا، جو ذات بروز قیامت آسکتی ہے، ان کو آج کون روک سکتا ہے؟

یعنی جب ایک بار آپ نے ان کے نزول کو مان لیا تو پھر ہر شب کے نزول میں کیا استحالہ ہے؟ اس عبارت سے احباب اس حدیث اور آیت کے تعلق کو جان گئے ہوں گے۔ عام طور پر جہمی حضرات حدیث نزول کو ''حدیث'' کہہ کر رد کرتے ہیں، اس لیے اس مبحث میں آیت ''مجیئت'' کا ضرور بالضرور تذکرہ کرنا چاہیے۔ امام اسحاق کے اس قول سے ''شیخ الحدیث'' کے اس ڈھکوسلے کا بھی صفایا ہو گیا کہ

''ایک روایت میں اللہ جل شانہ کے نزول کی بابت ارشاد فرمایا گیا ہے جسے محدثین ''خصوصی رحمت و برکت'' سے تعبیر سمجھتے ہیں۔ کیونکہ امام اسحاقؒ صرف محدث نہیں بلکہ محدثین کے ''امام'' ہیں۔ انہوں نے ''نزول'' کو حقیقت پر محمول کیا ہے، برکت و رحمت پر نہیں۔ حافظ ابو عمر اندلسیؒ فرماتے ہیں:

"واما قوله فی هذا الحدیث "ینزل تبارك و تعالیٰ الی سماء الدنیا" فقد اکثر الناس التنازع فیه والذی علیه جمهور ائمة اهل السنة انهم یقولون ینزل کماقال رسول الله ﷺ ویصدقون بهذا الحدیث ولا یکیفون

(۱) الفجر: ۲۲۔ (۲) لوامع الانوار ص ۶۸۸، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



والقول فی کیفیة النزول کالقول فی کیفیة الاستواء والمجیء والحجة فی ذلك واحدة وقال قوم من اهل الاثر ایضا انه ینزل أمره وتنزل رحمته وروی ذلك عن حبیب کاتب مالك وغیره وانکره منهم آخرون وقالوا هذا لیس بشیء لان أمره ورحمته لایزالان ینزلان ابدا فی اللیل والنهار"(۱)

یعنی اس حدیث میں جو نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا ہے" کہ اللہ تعالیٰ آسمان دنیا پر نزول فرماتے ہیں" تو لوگوں نے اس کے مفہوم میں زیادہ نزاع کیا ہے مگر وہ بات جس پر ائمہ اہل سنت کے جمہور قائم ہیں یہ ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نزول فرماتے ہیں جیسا کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے بیان فرمایا ہے۔ وہ اس حدیث کی تصدیق تو کرتے ہیں مگر اس کی تکییف نہیں کرتے ہیں۔ کیفیت نزول میں بات کرنا اسطرح ہے جس طرح کیفیت مجی ء واستواء میں بات کرنا، دلیل ان سب کی ایک ہے۔ اہل اثر یعنی اہل حدیث میں سے ایک قوم نے یہ بات کہی ہے کہ "نزول" سے مراد ان کے حکم کا اور رحمت کا نازل ہونا ہے۔ یہ بات حبیب وغیرہ سے روایت کی گئی ہے جو امام مالک کا کاتب تھا مگر دیگر لوگوں نے اسے رد کر دیا ہے۔ اور کہا ہے کہ یہ تاویل کچھ بھی نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا حکم اور اس کی رحمت تو رات و دن میں ہمیشہ سے نازل ہوتے رہتے ہیں۔

ایسی ہی بات امام دارمیؒ نے پر لطف انداز میں لکھی ہے۔ احباب دیکھ لیں:

"فادعی المعارض ان الله لا ینزل بنفسه انما ینزل أمره وهو علیٰ العرش وبکل مکان من غیرزوال لانه الحی القیوم والقیوم بزعمه من لا یزول فیقال لهذا المعارض وهذا ایضا من حجج النساء والصبیان ومن لیس عنده بیان ولا لمذهبه برهان لان امرالله ورحمته ینزل فی کل ساعة ووقت واوان فما بال النبی ﷺ یحد لنزوله اللیل دون النهارویوقت من اللیل شطره او الأسحار افأمره ورحمته یدعوان العباد الی الاستغفار او یقدر الأمر والرحمة ان یتکلما دونه فیقولا"هل من داع فاجیب ؟هل من مستغفر فأغفر له؟هل من سائل فأعطیه "(۲)

ان اقوال سے یہ بات عیاں ہوگئی کہ یہ "تاویل" محض ایک خرافہ ہے جس سے جہمی حضرات حدیث رسول کی اصل حقیقت کو باطل کرنا چاہتے ہیں۔ حالانکہ تمام بزرگوں کا اس پر اتفاق ہے کہ جب حدیث رسول

(۱) التمہید ،ص ۳۴۹، ج ۳۔ (۲) النقض ،ص ۱۱۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com


صحیح سند سے وارد ہو جائے تو اس کو لینا سب مسلمانوں پر لازم ہے۔ کیونکہ وہی تمام احوال میں اپنی امت کے لیے نمونہ ہے جو لوگ قرآن کی موافقت کرتے ہیں اور سنت کے خلاف کرتے ہیں تو وہ لوگ قرآن کے متبع نہیں بلکہ مخالف ہیں۔ ابونصر طوسیؒ لکھتے ہیں:

" فکل خبر ورد عن رسول الله علیه الصلاة والسلام بنقل الثقة عن الثقة حتیٰ انتهی الینا فالاخذبه لازم لجمیع المسلمین ......... فمن وافق القرآن ولم یتبع سنن رسول الله ﷺ فهو مخالف للقرآن غیر متبع له والمتابعة والاقتداء هی الاسوة الحسنة برسول الله ﷺ فی جمیع ماصح عنه من اخلاقه وافعاله واحواله و اوامره ونواهیه وندبه وترغیبه وترهیبه الا ما قال الدلیل علیٰ خلافه کقوله عزوجل " خالصة لك من دون المؤمنین "(۱) "(۲)

اور درج بالا حدیث تو بالکل متواتر ہے۔ پھر قرآن مجید بھی اس کی مؤید ہے۔ لہٰذا اس کا ماننا ہر مسلمان شخص پر لازم وواجب ہے۔ اس میں کسی قسم کی تاویل بھی نہیں کرنی چاہیے۔ اس کا اعتقاد اپنے معانی اور حقائق کے ساتھ رکھنا چاہیے۔ البتہ تشبیہ وتکییف کو اس سے نفی کرنا چاہیے۔ ابوطالب مکیؒ رقمطراز ہے:

"ثم تسلیم اخبار الصفات فیما ثبتت به الروایات وصح النقل ولا یتاؤل ذلك ولا یشبه بالقیاس والعقل ولکن یعتقداثبات الاسماء والصفات بمعانیها وحقائقهاالله تعالیٰ وینفی التشبیه والتکییف عنها اذلا کفو للموصوف فیشبه ولا مثل له فیجنس منه ولا نشبه ونصف ولا نمثل ونعرف ولا نکیف "(۳)

آگے پھر لکھتے ہیں کہ وجہ اس کی یہ ہے کہ "عقل" کے لیے صفات میں کوئی دخل نہیں ہے۔

"اذلامدخل للقیاس والرأی فی التفضیل کما لا مدخل لهما فی الصفات واصول العبادات"(٤)

## عرش الٰہی کا خلو:

جب یہ باتیں صاف ہو گئیں تو اب ہم اصل اعتراض کی طرف آتے ہیں۔ جب اللہ تعالیٰ آسمان دنیا پر

(۱) احزاب: ۵۰۔ (۲) اللمع ،ص ۸۴۔

(۳) قوت القلوب ،ص ۲۰۷، ج ۲۔ (۴) ایضا، ص ۲۰۸، ج ۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



نزول فرماتے ہیں تو عرش ان سے خالی ہو جاتا ہے، یا نہیں؟ اس بارے میں اہل الحدیث کے ہاں تین آراء پائی جاتی ہیں۔ ایک رائے یہ ہے کہ عرش ان سے خالی ہو جاتا ہے۔ یہ حافظ ابن مندہؒ وغیرہ کی رائے ہیں مگر اس قول کے قائل بہت ہی کم لوگ ہیں۔ دوسری رائے یہ ہے کہ ہم اس بارے میں توقف کرتے ہیں، نہ خلو کا قول کرتے ہیں اور نہ عدم خلو کا، اسی قول کو حافظ عبدالغنیؒ مقدسی وغیرہ نے اختیار کیا ہے اور لکھا ہے کہ

"من قال يخلو العرش عندالنزول او لا يخلو فقداتى بقول مبتدع ورأى مخترع"(۱)

اس کی وجہ معلوم ہے کہ خیر القرون میں عرش کے خلو اور عدم خلو کی بات کسی نے نہیں کی ہے، تیسری رائے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزول کے وقت عرش ان سے خالی نہیں ہوتا ہے۔ یہ اکثر اہل حدیث کی رائے ہے۔ امام اسحاق بن راہویہؒ فرماتے ہیں کہ میں ابن طاہر کے مجلس میں حاضر ہوا، تو انہوں نے کہا یہ کیا احادیث ہیں جن کو تم لوگ بیان کرتے ہو، کہ اللہ تعالیٰ آسمان دنیا پر نزول فرماتے ہیں۔ میں نے کہا یہ درست ہے۔ ان احادیث کو ان ثقہ راویوں نے بیان کیا ہے جنہوں نے احکامی احادیث کو بیان کیا ہے۔ تو اس نے کہا کہ کیا وہ نازل ہوتے ہیں اور عرش کو خالی چھوڑتے ہیں؟ میں نے کہا کیا اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے۔ کہ نزول بھی فرمائے اور عرش بھی ان سے خالی نہ ہو، تو انہوں نے کہا ہاں۔ تب میں نے کہا تو پھر تم کیوں اس بات میں کلام کرتے ہو؟

"حدثنا اسحاق قال دخلت علىٰ ابن طاهر فقال ماهذه الاحاديث؟ تروون ان الله ينزل الى السماء الدنيا ؟قلت نعم رواها الثقات الذين يروون الاحكام فقال ينزل ويدع عرشه ؟فقلت يقدر ان ينزل من غير ان يخلو منه العرش قال نعم قلت فلم تتكلم فى هذا؟"(۲)

اس روایت کی سند صحیح ہے۔ امام البانیؒ فرماتے ہیں:

"قلت اسناده صحيح رجاله كلهم ثقات وقد اخرجه البيهقى من طريق اخرى عن اسحاق مختصرا وعزاه ابن تيميه فى شرح حديث النزول لابن بطة وصححه "(۳)

یہ اکثر ائمہ اہل حدیث کی رائے ہے۔ ایک دو قول اس بارے میں ملاحظہ ہوں۔ امام البانیؒ فرماتے ہیں

(۱) الاقتصاد، ص ۱۱۲۔ (۲) مختصر العلو، ص ۱۹۲۔

(۳) ایضاً۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com


"(فائدہ)فی قول اسحاق رحمہ اللہ تعالیٰ "یقدر ان ینزل من غیر ان یخلو منہ العرش " اشارۃ منہ الیٰ تحقیق ان نزولہ تعالیٰ لیس کنزول المخلوق وانہ ینزل الی السماء الدنیا دون ان یخلو منہ العرش ویصیر العرش فوقہ وھذا مستحیل بالنسبۃ لنزول المخلوق الذی یستلزم تفریغ مکان وشغل آخر وھذا الذی اشار الیہ اسحاق ھو الماثور عن سلف الامۃ وائمتھا انہ تعالیٰ لایزال فوق العرش ولا یخلو العرش منہ مع دنوہ ونزولہ الی السماء "(۱)

اس عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ امام اسحاق بن راھویہؒ کے اس قول میں اس بات کی طرف اشارہ ہے، کہ اللہ تعالیٰ کا نزول مخلوق کے نزول کی طرح نہیں ہے۔ مخلوق کا نزول ایک مکان کے فارغ کرنے اور دوسرے کے مشغول کرنے کو مستلزم ہے۔ مگر اللہ تعالیٰ عرش پر ہونے کے باوجود آسمان دنیا پر نزول فرماتے ہیں۔ امام اسحاقؒ کی یہ بات سلف امت اور ائمۃ اہل سنت سے منقول ہے۔

شیخ ابن عثیمینؒ نے اس مسئلہ میں تین اقوال نقل کیے ہیں۔ پھر ان لوگوں کے قول کو باطل قرار دیا ہے۔ جو نزول باری تعالیٰ کے وقت عرش کے خلو کے قائل ہیں۔ فرماتے ہیں:

"فی ھذا ثلاثۃ اقوال لعلماء السنۃ فمنھم من قال ان العرش یخلو منہ ومنھم من قال ان العرش لایخلو منہ ومنھم من توقف فاما الذین قالوا ان العرش یخلو منہ فقولھم باطل لان اللہ اثبت انہ استویٰ علیٰ العرش بعد خلق السموات والارض ولم ینف ھذا الاستواء فی حین قال الرسول ﷺ "ینزل ربنا الی السماء الدنیا" فوجب ابقاء ماکان علیٰ ماکان ولیس اللہ جل وعز کالمخلوقات اذا شغل حیزا فرغ منہ الحیز الاخر۔ نعم نحن اذا نزلنا مکانا خلامنا المکان الاخر اما اللہ جل وعز فلایقاس بخلقہ فھذا القول باطل لا شک فیہ "(۲)

شیخ کی اس عبارت سے بطور صراحت یہ بات معلوم ہوگئی ہے کہ ان لوگوں کا قول باطل ہے۔ جو نزول باری کے وقت عرش کے خلو کے قایل ہیں۔ شیخ ابن عثیمینؒ اگرچہ بحر علم وحکمت کے غواص ہیں۔ مگر یہاں نزول کے باوجود عرش پر باقی رہنے کی کوئی مضبوط اور منفرد دلیل پیش نہیں کر سکے ہیں شاید توجہ نہیں ہوئی ہو۔ ہم کہتے

(۱) مختصر العلو ص ۱۹۳۔ (۲) الاجابات العلمیۃ ص ۳۶۰، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ہیں کہ اگر نزول کے وقت وہ آسمان دنیا پر ہوں اور عرش ان سے خالی ہو جائے۔ تو پھر عرش اور آسمان ان کے اوپر ہو جائیں گے، مگر یہ بات تو نبی علیہ السلام کے فرمان سے باطل ہے۔ نبی علیہ السلام فرماتے ہیں:

"انت الاول فلیس قبلك شیء انت الآخر فلیس بعدك شیء وانت الظاهر فلیس فوقك شیء "(۱)

اس حدیث سے دو باتیں معلوم ہوئیں (۱) ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ کے اوپر کوئی چیز نہیں ہے، اگر عرش ان سے خالی ہو جائے، تو عرش اور آسمان ان کے اوپر ہو جائیں گے، اور نبی علیہ السلام کی بات کی نفی ہو جائے گی (۲) دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ نبی علیہ السلام نے ان سے اوپر کسی چیز کی نفی کی ہے، ان کے اوپر ہونے کی نفی نہیں کی ہے، یہ نہیں فرمایا لست فوق شیء کیونکہ اس کے لیے تو فوقیت دلیل شرعی، عقلی اور فطری سے ثابت ہے۔ اس کی نفی جہمی حضرات ہی کر سکتے ہیں۔ اب آخر میں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کا قول پیش خدمت ہے۔ جس سے شیخ الحدیث صاحب کے اس فاسد اعتراض کا جواب بطریق احسن ہو جائے گا۔

"وفی الجملة فالقائلون بانه یخلو منه العرش طائفة قلیلة من اهل الحدیث وجمهورهم علیٰ انه لایخلو منه وماذكره عبدالرحمن من تضعیف تلك الروایة عن اسحاق فقد ذكرنا الروایة الاخری الثابته التی رواها ابن بطة وغیره وذكرنا ایضا اللفظ الثابت عن سلیمان بن حرب عن حماد بن زید رواه الخلال وغیره واما رسالة احمد بن حنبل الی مسدد بن مسرهدفهی مشهورة عندا هل الحدیث والسنة من اصحاب احمد وغیرهم تلقوها بالقبول "(۲)

یعنی نزول باری تعالیٰ کے وقت عرش کے "خلو" کے قائل اہل الحدیث میں سے کم لوگ ہیں۔ ان کے جمہور اس بات پر قائم ہیں کہ عرش ان سے خالی نہیں ہوتا ہے۔ یہی بات سنت کے معروف اور مشہور ائمہ کرام سے منقول ہے۔ ان میں کسی سے بھی یہ بات منقول نہیں ہے کہ عرش اللہ تعالیٰ سے خالی ہوتا ہے، نہ بسند صحیح اور نہ بسند ضعیف، باقی جو عبدالرحمٰن ابن مندہ نے اسحاق سے منقول روایت کی تضعیف کی ہے، تو اس کے بدلے میں ہم نے اسحٰقؒ سے ثابت روایت نقل کی ہے، جو ابن بطہؒ وغیرہ نے روایت کی ہے۔ ایسا ہی ہم نے سلیمان بن حرب کے واسطے سے حماد بن زید سے ثابت لفظ کو پیش کیا ہے جس کو ابو بکر خلال وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ رہا وہ رسالہ جو امام احمد بن حنبلؒ نے مسدد بن مسرہد کو بھیج دیا تھا۔ تو وہ اہل الحدیث اور اہل سنت

(۱) مسلم ابوداؤد۔ (۲) مجموع الفتاویٰ ص ۴۳۷، ج ۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com


کے ہاں مشہور ہے جو امام احمد کے اصحاب اور دیگر لوگ ہیں۔ اس رسالے کو تلقی بالقبول حاصل ہے۔

اہل الحدیث کے ان اکابر کے اقوال سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ گئی، کہ ان کے جمہور کا مذہب یہ ہے کہ نزول کے وقت عرش باری تعالیٰ کے وجود سے خالی نہیں ہوتا ہے۔ البتہ کچھ حضرات خلوئے عرش کے بھی قائل ہیں۔ مگر جناب شیخ الحدیث کو داد دیجئے کہ انہوں نے عرش کے ''خلو'' کو اہل حدیث کا اصل مذہب قرار دیا، اور پھر اس جھوٹ کو مولانا کیرانویؒ کی طرف منسوب کیا، حالانکہ انہوں نے اس کی تردید کی ہے۔ تیسیر الباری میں حافظ ''امین'' کا لفظ آیا ہے۔ جو ہمارے خیال میں حافظ ابن مندہؒ ہے۔ واللہ اعلم۔

شہ پارۂ سفیان عطاء:

جناب شیخ الحدیث صاحب نے آگے کلام اللہ کے بارے میں اہل حدیث کا مسلک بیان کیا ہے کہ

''۶۔ اللہ کا کلام حادث ہے ازلی وقدیم نہیں۔ مولانا وحید الزمان لکھتے ہیں ''اس حدیث اور آیت سے امام بخاری رحمہ اللہ نے ثابت کیا کہ اللہ کا کلام اور حکم حادث ہوتا ہے...... اور رد ہوا ان لوگوں کا جو اللہ کا کلام قدیم اور ازلی جانتے ہیں۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ اللہ کا کلام مخلوق نہیں...... باقی اس میں آواز ہے، حروف ہیں'' ذرا کوئی ان صاحبان سے پوچھے کہ غیر مخلوق حادث کے ساتھ کیسے جمع ہو رہا ہے؟ مخلوق اور حدوث، غیر مخلوق اور قدیم کا تعلق چولی دامن کا ساتھ ہے۔''(۱)

اس مبحث کے لیے ہم نے اپنی ذہن میں ایک جلد کو مخصوص کر لیا تھا، مگر جناب شیخ الحدیث نے ابتداء ہی میں اس بحث کو چھیڑ دیا ہے، تو چند باتیں ملاحظہ ہوں۔ ہم پہلے ان لوگوں کے فاسد مذہب کو نقل کریں گے، جس سے حقیقت ان کے مذہب کی واضح ہو جائے گی، پھر اس درج بالا اعتراض کا جواب دیں گے۔

۱۔ پہلی بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ اشاعرہ ''کلام'' کو صرف اور صرف مضمون قرار دیتے ہیں۔ الفاظ صرف ان پر دلالات ہیں۔ شہرستانیؒ لکھتے ہیں:

"والكلام عندالاشعری معنی قائم بالنفس سوی العبارة والعبارة دلالة عليه من الانسان."(۲)

یہی بات دیگر اشاعرہ نے بھی کی ہے۔ شیخ عبدالسلام شرح جوہرہ میں لکھتے ہیں:

"هو صفة ازلية قائمة بذاته منافية للسكوت والآفة وهو بها آمرناه مخبر الى غير ذلك يدل عليها بالعبارة والكتابة والاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فالقرآن او بالسريانية فالانجيل او بالعبرانية فالتوراة فالمسمیٰ

(۱) صفات متشابہات، ص ۳۱۔ (۲) الملل، ص ۶۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



واحد وان اختلف العبارات"(۱) آگے پھر لکھتے ہیں:

"وشاع فیما بین اھل اللسان اطلاق اسم الکلام والقول علی المعنی القائم بالنفس والاصل فی الاطلاق الحقیقة واذاثبت ان الباری تعالیٰ متکلم وانه لا معنیٰ للمتکلم الا من قامت به صفة الکلام وان الکلام نفسی وحسی وانه یمتنع قیام الکلام الحسی بذاته سبحانه تعین النفسی(۲)

یعنی متکلم اس شخص کو کہتے ہیں جس کے ساتھ کلام قائم ہو اور کلام کی دو قسمیں ایک کلام نفسی اور دوسرا کلام حسی، کلام حسی کا اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہونا ممتنع ہے۔ تو کلام نفسی اس کے لیے متعین ہو گیا ہے۔ ابو المظفرؒ لکھتے ہیں:

"وان تعلم ان کلام اللہ قدیم وکلام واحد أمر و نهی وخبر واستخبار علیٰ معنی التقدیر وکل ماورد فی الکتب من اللہ تعالیٰ باللغات المختلفة العبریة والعربیة والسریانیة کلھا عبارات تدل علیٰ معانی کتاب اللہ"(۳)

اس سے آگے لکھا ہے

"وان تعلم ان کلام اللہ تعالیٰ لیس بحرف و لا صوت"(٤)

ہم صرف نمونہ پیش کرنا چاہتے تھے، استقصاء ادھر مقصود نہیں ہے۔ ان عبارات سے ایک بات تو یہ ثابت ہو گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا "کلام" صرف اور صرف مضمون ہے۔ لفظی کلام ان لوگوں کے بقول ان کی ذات سے متعلق نہیں ہو سکتا ہے۔ لہٰذا ان کا کلام حرف وصوت قطعاً نہیں ہے۔ دوسری بات یہ معلوم ہو گئی ہے کہ مضمون اور کلام الٰہی ہے تو ایک ہی، مگر زبانوں کے اختلاف نے اسے مختلف نام دلوائے ہیں۔ عربی میں قرآن ہے۔ سریانی میں انجیل ہے اور عبرانی میں تورات ہے۔ حالانکہ یہ دونوں باتیں بالبداہت غلط اور قرآن وسنت کے نصوص کے مخالف ہیں۔ اگر کلام نفس مضمون ہو، الفاظ صرف دلالت کے لیے ہوں، تو پھر گونگا آدمی بھی متکلم ہو گا، کیونکہ مضمون تو ان کے دل میں موجود ہے۔ صرف الفاظ کو ادا کرنے سے وہ قاصر ہے۔ امام ابونصر سجزیؒ لکھتے ہیں کہ

"ولو کان حقیقة الکلام ما یتعلق بالفوأد دون النطق لکان کل ذی فؤاد

(۱) حاشیہ الامیر، ص۸۴۔ (۲) ایضاً۔

(۳) التبصیر، ص۳۹۴۔ (۴) ایضاً۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com


متکلما فی حال سکوته ووجود الافة به کالاخرس والطفل والنائم "(۱)
مگر یہ بات تو کسی نے نہیں لکھی ہے، کہ گونگا، نائم اور بچہ بھی متکلم ہے۔ پھر اگر '' کلام '' نفس مضمون ہے۔ تو پھر دل میں بات کرنے والا شخص، کہ فلاں کی ماں زانیہ ہے اور فلاں شخص زانی ہے۔ اس پر بھی قذف کا جرم عائد ہونا چاہیے۔ اسی طرح جو آدمی اپنے دل میں بیوی کو طلاق دے، مگر زبان سے اس پر تکلم نہ کرے، تو ان کی بیوی کو مطلقہ ہونا چاہیے، مگر کسی نے اس '' کلام '' پر طلاق کا حکم لازم نہیں کیا ہے۔ شرع نے تمام احکام اس '' کلام '' سے متعلق قرار دیئے ہیں۔ جو حرف اور صوت ہے، کلام نفسی سے احکام کو متعلق نہیں قرار دیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ کلام وہ ہے جو حرف وصوت سے مرکب ہو،

"فلما وجدنا احکام الشریعة المتعلقة بالکلام منوطة بالنطق الذی هو حرف وصوت دون مافی النفس علمنا ان حقیقة الکلام هی الحرف و الصوت"(۲)

اس بات کا حاصل یہ ہوا کہ نفس مضمون کو بلا قرینہ کلام قرار دینا، بلکہ اسے اصل اور حقیقتاً کلام قرار دینا محض ایک افسانہ ہے۔ قرآن وسنت نے جہاں بھی مضمون کو '' کلام '' قرار دیا ہے۔ تو اس کے ساتھ ''نفس'' کا لفظ ساتھ لگا دیا ہے۔ '' ویقولون فی انفسهم لولا یعذ بنا الله بما نقول''(۳) اور واذکر ربک فی نفسک تضرعا وخفیة ودون الجهر من القول(۴) اور مسلم شریف کی حدیث میں آتا ہے۔ اقرء بها فی نفسک(۵) سیدنا عمر بن الخطابؓ نے بھی زورت فی نفسی کلاما(٦) میں ''نفس'' کا لفظ ساتھ لگا دیا ہے۔ یہ اس بات کا صریح قرینہ ہے کہ اصل کلام وہ لفظی ہے۔ جس پر بلا قرینہ اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ جس میں مضمون بھی ساتھ شامل ہو اور اگر صرف الفاظ ہوں تب اس کے ساتھ بھی قرینہ لگ جاتا ہے۔ یوسنویؒ طحاویہ کی شرح میں لکھتے ہیں:

"نعلم ان هذا هو الکلام فی اللغة اذالشارع انما خاطب بلغة العرب فلفظ القول والکلام وما یتصرف منهما من ماض ومضارع انما یعرف فی القرآن والسنة وسائر کلام العرب اذاکان لفظا ومعنی "(۷)

ایک اور جگہ بھی لکھا ہے:

---

(۱) رسالة، ص۹۰۔ (۲) رسالة السجزی، ص۹۱۔
(۳) المجادلة: ۸۔ (۴) الاعراف: ۲۰۵۔
(۵) مسلم۔ (٦) مسند احمد۔
(۷) نور الیقین، ص۱۳۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"والقول والكلام ما يتناول اللفظ والمعنىٰ جميعا كما يتناول لفظ الانسان الروح والبدن جميعا"(۱)

یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ بوسنویؒ ماتریدیت کے رکن رکین ہے، جادو وہ ہے جو سر چڑھ کر بولے۔ اس بات کی مثال پیش خدمت ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔ وان احد من المشرکین استجارک فاجرہ حتی یسمع کلام اللہ ثم ابلغ مامنہ"(۲) اور یریدون ان یبدلوا کلام اللہ (۳) اور فرمایا کہ یسمعون کلام اللہ ثم یحرفونہ من بعد ما عقلوہ وھم یعلمون (۴) حدیث میں آتا ہے ھل رجل تحملنی الی قومہ فان قد یشا قد منعونی ان ابلغ کلام ربی (احمد) اور جب صرف الفاظ مراد ہو، تو اس کی مثال یہ ہے۔ یقولون بافواھھم مالیس فی قلوبھم () اس مبحث سے یہ بات روز روشن کی طرح نمایاں ہوگئی کہ "کلام" نہ مضمون کا حقیقی اور اصل نام ہے اور نہ ہی اس پر بلاقرینہ کلام کا اطلاق ہوتا ہے۔ الحمدللہ رب العالمین

اسی بات کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اگر کلام نفس مضمون ہو، تو پھر حروف و اصوات مخلوق ہوں گے جیسا کہ ان لوگوں نے اس بات کا التزام کیا ہے کہ قرآن کے الفاظ مخلوق ہیں۔ ابو منصورؒ لکھتے ہیں:

"اختلف فيه قال بعضهم خلق الله كلاما وصوتا والقى ذلك فى مسامعه وقال اخرون كتب له كتابا فكلمه بذالك فذالك معنى قوله "وكلم الله موسىٰ تكليما" لاان كلمه بكلامه ولا ندرى كيف كان سوى انا نعلم انه احدث صوتا لم يكن فاسمع موسىٰ ذلك كيف شاء وما شاء وممن شاء لان كلامه الذى هو موصوف به فى الازل لا يوصف بالحروف ولا بالهجاء ولا بالصّوت ولا بشىء ممايوصف به كلام الخلق بحال وما يقال هذا كلام الله انما يقال علىٰ الموافقة والمجاز"(۵)

اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام سے اس کلام کے ذریعے تکلم نہیں کیا، جس سے وہ متکلم ہے کیونکہ وہ حروف و اصوات نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے ایک آواز کو پیدا کیا، جو پہلے موجود نہیں تھی، پھر وہ موسیٰ علیہ السلام کو سنایا، یعنی موسیٰ علیہ السلام نے مخلوق کو سنا اب موسیٰ کلیم اللہ کیسے بنے؟ اس کا جواب وہ یہ دیتے ہیں کہ

"والكلام خصوصية لموسىٰ علیہ السلام اذكلمه من غير ان كان ثمة سفير

---

(۱) ایضا، ص ۱۴۰۔ (۲) التوبۃ: ۶۔

(۳) الفتح: ۱۵۔ (۴) البقرۃ: ۷۵۔

(۵) تاویلات اھل السنۃ، ص ۴۴۰، ج ۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

ورسول "(۱) ایک دوسرے متعصب جہمی لکھتے ہیں:

"الوارد فی الکتاب انه تعالیٰ کلم موسیٰ۔ بدون ذکر الصوت اصلا والتکلم لا یستلزم الصوت قال تعالیٰ "وما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب اویرسل رسولا(۲) اذلا صوت فی الوحی الی القلب والصوت فی الثالث صوت الرسول دون المکلم فلیکن الکلام من وراء حجاب کذالك وهو الذی حصل لموسیٰ "(۳)

اس احمق سے کوئی پوچھ لے، کہ جناب عالی جب صوت کا ذکر ہوگا، آپ اس وقت کلام کو صوت غیر پر مشتمل سمجھیں گے؟ اگر جواب ہاں میں ہے تو پھر اہل لغت کے اقوال بطور دلیل پیش کرے، تمام اہل لغت اس بات پر متفق ہیں کہ "کلام" میں صوت شامل ہے۔ جناب جہمی پتہ نہیں کس پہاڑ سے اترے ہیں جو کہتے ہیں کہ "کلام" صوت کو مستلزم نہیں ہے۔ صرف دو روایتیں ملاحظہ فرمالیں۔ نبی علیہ السلام فرماتے ہیں:

"ان الله تجاوز لامتی عما حدثت به انفسها مالم تتکلم او تعمل "(٤) ایک دوسری حدیث میں فرماتے ہیں کہ

"ان صلاتنا لا یصلح فیها شیء من کلام الناس "(٥)

بوسنویؒ نے طحاوی کی عبارت "واتقنوا انه کلام الله حقیقتاً" کی تشریح میں لکھا ہے کہ

"فیه رد علیٰ المعتزلة وعلیٰ من قال انه معنی واحد قائم بذات الله لم یسمع منه وانما هو الکلام النفسی لانه لا یقال لمن قام به الکلام النفسی ولم یتکلم به انه کلام حقیقتاً بل مجازا و ان لا یلزم ان یکون الاخرس متکلما ولقوله علیہ السلام ان الله تجاوز...... وقوله ان صلاتنا ...... فقد اخبرانه تعالیٰ عفا عن حدیث النفس وفرق بین الکلام وبین الحدیث النفسی واخبر انه لا یؤاخذ به حتیٰ یتکلم والمراد حتی ینطق باللسان باتفاق العلماء "(٦)

اس عبارت سے دو باتیں واضح ہوگئیں۔ ایک یہ کہ کلام نفسی کو مجازاً کلام کہا جائے۔ حقیقتاً نہیں۔ ورنہ

---

(۱) ایضاً۔ (۲) الشوریٰ: ۵۱۔

(۳) العقیدۃ والکلام، ص ۲۶۰۔ (۴) بخاری و مسلم۔

(۵) مسلم۔ (۶) نور الیقین، ص ۱۴۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



پھر اخرس یعنی گونگا شخص بھی ''متکلم'' قرار پائے گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ ان دو حدیثوں میں ''کلام'' سے باتفاق علماء نطق لسانی مراد ہے تو کیا نطق لسانی صوت نہیں ہے۔ ایک بات یہ بھی معلوم ہوگئی کہ ''کلام نفسی'' کے قیام سے کوئی شخص متکلم نہیں بن سکتا۔ اس آخری بات سے اشاعرہ کا وہ محل ڈھ گیا جو کلام نفسی کی بنیاد پر قائم تھا۔ یہ بات تو بہرحال اشاعرہ کے ہاں بھی ''مسلم'' ہے۔ کہ خالق کلام ''متکلم'' نہیں ہوتا ہے۔ امام الحرمین لکھتے ہیں:

''فان معنی قولهم هذه العبارات كلام الله انها خلقه ونحن لا ننكر انها خلق الله ولكن نمتنع من تسمية خالق الكلام متكلما به فقد اطبقنا علی المعنیٰ وتنازعنا بعد الاتفاق في تسميته''(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ معتزلہ اور اشاعرہ (جس میں ماتریدیہ شامل ہیں) اس بات پر متفق ہیں۔ کہ ''کلام لفظی'' حادث ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کا مخلوق ہے۔ اختلاف ان کا ''کلام'' نفسی میں ہے، اشاعرہ اسے ثابت کرتے ہیں، اور معتزلہ نہیں مانتے۔ ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں:

''ثم تحقيق الخلاف بيننا وبين المعتزلة يرجع الی اثبات الكلام النفسی ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسی''(۲)

ملا علی قاریؒ نے پھر اپنے مزعوم اور مذموم مقصود کو ثابت کرنے کے لیے ''اجماع'' کا دعویٰ کیا ہے۔ جیسا کہ جہمی حضرات ایسا کرتے رہتے ہیں۔

''ودليلنا مامر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه متكلم ولا معنیٰ له سوی انه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظ الحادث بذاته الكريم فتعين النفسی القديم''(۳)

مگر یہ بات دو وجوہ سے غلط ہے۔ پہلی بات تو بوسنوی نے لکھی ہے کہ کلام نفسی کے قیام سے کوئی متکلم نہیں بنتا ہے۔ جو شخص اس بات کا مدعی ہو، وہ اہل لغت کے عبارات سے اپنی بات کو مبرہن کریں، تاکہ پتہ چلے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اجماع کلام لفظی پر ہوا ہے۔ کلام نفسی پر نہیں، یہ بات اساطین اشاعرہ نے تسلیم کی ہے۔ جناب رازیؒ لکھتے ہیں:

(۱) الارشاد ص ۱۱۶، ۱۱۷۔ (۲) شرح الفقہ الاکبر ص ۲۹۔
(۳) ایضاً۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



"رابعها اجماع المسلمین علیٰ کونه متکلما وهو ضعیف لما بینا ان الاجماع لیس الا علیٰ اللفظ اما المعنی الذی یقول اصحابنا فهو غیر مجمع علیه بل لم یقل به احدالا اصحابنا "(۱)

یہ بحث بلا وجہ طویل ہوگئی ہے۔ہم دراصل یہ کہنا چاہ رہے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ کا کلام ''حرف و صوت'' نہیں ہے،تو پھر موسیٰ علیہ السلام نے اسے کیسے سنا؟اور کیا بغیر''حرف وصوت'' کے''کلام'' کو سنا جا سکتا ہے ؟ایسے کلام کا سننا نہ عقلا ثابت ہے،نہ نقلا اور نہ عرفاً،

نورالدین صابونیؒ لکھتے ہیں:

"وقال الشیخ ابو منصور الماتریدی رحمه الله نفس الکلام لیس بمسموع اذ یستحیل سماع مالیس من جنس الحروف والاصوات اذا لسماع یدور مع الصوت فی الشاهد وجودا و عدما بخلاف الرؤیة فالقول بجواز سماع مالیس بصوت خروج عن المعقول والمشاهدة "(۲)

یعنی شیخ ابو منصورؒ کا کہنا ہے کہ نفس کلام مسموع نہیں ہوتا ہے۔کیونکہ جو حرف وصوت کے جنس سے نہ ہو اس کا سننا مستحیل ہے۔سننا آواز کے ساتھ محسوسات میں دائر ہے،وجوداً بھی اور عدماً بھی۔مگر رویئت میں ایسا نہیں ہے۔تو یہ قول کرنا کہ سماع کلام بغیر آواز کے بھی جائز ہے تو یہ بات عقل کے بھی خلاف ہے اور مشاہدہ کے بھی خلاف ہے۔

یہ بات میمون نسفیؒ نے بھی لکھی ہے:

"ومنهم من قال ان کلام الله لا یسمع بوجه من الوجوه اذ یستحیل سماع مالیس من جنس الحروف والاصوات اذا السماع فی الشاهد یتعلق بالصوت و یدور معه وجودا وعدما ویستحیل اضافة کونه مسموعا الی غیر الصوت فکان القول بجواز سماع ما لیس بصوت خروجا عن المعقول وهو مذهب الشیخ ابی منصور الماتریدی"(۳)

مگر اس کے باوجود جھمیہ کے''امام العصر جرکسی'' لکھتے ہیں:

"والوارد فی الکتاب انه تعالیٰ کلم موسیٰ۔بدون ذکر الصوت۔والتکلم

(۱) محصل ص ۱۷۴۔ (۲) الکفایة ص ۱۳۲۔

(۳) تبصرة الادلة ص ۳۸۹،ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



لا یستلزم الصوت"(۱)

جب ان کے ''امام العصر جرکسی'' کے علم وعقل کا یہ حال ہے۔ دوسروں کے علم و دانش کا بندہ کیا کہہ سکتا ہے؟ ان جہمیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا کلام حرف وصوت نہیں ہے۔ مگر اس کے باوجود اللہ تعالیٰ موسیٰ علیہ السلام کو فاستمع لما یوحی (۲) سے مخاطب کرتے ہیں، اب اگر انہوں نے ''کلام نفسی'' کو سنا ہے، تو وہ اللہ تعالیٰ کے ''نفس'' میں ہے اور اللہ تعالیٰ کے ''نفس'' میں جو ہے۔ اس سے کوئی خبردار نہیں ہوسکتا ہے۔ سیدنا عیسیٰ علیہ السلام نے فرمایا تھا تعلم ما فی نفسی ولا اعلم ما فی نفسک (۳) اور اگر مخلوق کلام کو سنا ہے، جیسا کہ اشاعرہ کا کہنا ہے تو پھر وہ ''کلیم اللہ'' کیسے ہوئے؟ جبکہ انہوں نے اللہ کا ''کلام'' سنا ہی نہیں ہے اور پھر موسیٰ علیہ السلام کی قوم کو ان پر فضیلت حاصل ہوگئی ہے کہ قوم نے موسیٰ علیہ السلام سے کلام کو سنا، اور موسیٰ علیہ السلام نے کسی اور سے اور موسیٰ علیہ السلام تو ان سے بہرحال افضل و برتر ہے۔ فضل اللہ تورپشتیؒ لکھتے ہیں:

"ایشان می گویند که حق تعالیٰ کلام را در درخت بیا فرید پس موسیٰ علیہ السلام از درخت بشنید وجهودان از موسیٰ علیہ السلام شنید ندو لا بد شنیدن از موسیٰ صلوات الله وسلامه علیه فاضل تراست از انکه از درخت"(٤)

یعنی موسیٰ علیہ السلام کی قوم کو ان پر فضیلت حاصل ہوگئی، العیاذ باللہ، جہمی حضرات کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے درخت میں ''کلام لفظی'' کو پیدا کیا ہے۔ ملا جی لکھتے ہیں:

"لانه سبحانه یظهر هذا علیٰ طریق خرق العادة کما خلق الکلام فی الشجرة"(٥)

ابو منصورؒ ماتریدی نے بھی لکھا ہے:

"فان قال قائل هل اسمع الله کلامه موسیٰ حیث قال "وکلم الله موسیٰ تکلیما(٦) قیل اسمعه بلسان موسیٰ و بحروف خلقها وصوت انشاه فهو اسمعه مالیس بمخلوق "(٧)

اب جب اللہ تعالیٰ کا کلام ''حرف وصوت'' نہیں ہے اور ''قرآن'' تو ''حرف وصوت'' کا مجموعہ ہے۔

---

(۱) العقیدہ، ص ۲۶۰۔ (۲) طٰہٰ: ۱۳۔
(۳) المائدہ ۱۱۶۔ (۴) المعتمد فی المعتقد، ص ۳۲۔
(۵) شرح الفقہ الاکبر، ص ۱۶۸۔ (۶) النساء: ۱۶۴۔
(۷) کتاب التوحید، ص ۱۲۲۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کیا یہ ''کلام الٰہی'' ہے؟۔ بزدویؒ اس کا جواب دیتے ہیں۔

"فنقول کلام اللہ تعالیٰ قائم بذاتہ وکذا کلام کل متکلم وھذہ السورۃ التی لھانھایۃ وبداء ۃ وعدد وابعاض لیست بکلام اللہ تعالیٰ علیٰ الحقیقۃ بل ھو منظوم نظمہ اللہ "(۱) اس عبارت کا حاصل یہی ہوا کہ موجودہ قرآن درحقیقت قرآن نہیں ہے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون

بدء امالی کے شارح لکھتے ہیں:

"ولذا ان من سأل عن ھذا ھل ھو کلام اللہ تعالیٰ ؟لا یجاب علیٰ الاطلاق بل یقال لہ معنی ھذا ان عنیت بالقرآن الحروف المنظومۃ المکتوبۃ فی المصاحف فلیس ھذا کلام اللہ وانہ حادث وان عنیت بہ مایصیر مفھوما بذکر ھذا فھو کلام اللہ تعالیٰ"(۲) یعنی اگر کسی نے پوچھا کہ یہ موجود قرآن ہے تو ہم مطلقاً جواب نہیں دیں گے کہ ہاں قرآن ہے۔ بلکہ اس سے تفصیل پوچھیں اگر وہ معنی ومفہوم کا قصد کرے، تب ہم کہیں گے کہ قرآن ہے۔ الفاظ وحروف قرآن نہیں ہے۔

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

"وعند اھل السنۃ والجماعۃ ھذا مخلوق ایضا ولیس کلام اللہ تعالیٰ بل دلالات علیٰ کلامہ وکلامہ معنی قائم بذاتہ لان کلامہ صفتہ وصفتہ لایزال عن الموصوف وصفتہ لیست کصفۃ المخلوقین وانما اطلق علیٰ ھذا القرآن اسم الکلام بطریق المجاز لابطریق الحقیقۃ بیان الحقیقۃ"(۳) یہاں تو صراحت کر دی ہے کہ موجودہ قرآن فی الحقیقت قرآن نہیں ہے۔ اس بات کی ہم آگے تحقیق کریں گے کہ صفت موصوف سے زائل ہوتی ہے یا نہیں؟ اس شبھہ کے حل کا انتظار کرلیں۔

اسی اعتقاد کا نتیجہ ہے کہ امام ابن حزم ظاہریؒ نے لکھا ہے کہ جب ایک اشعری آدمی نے قرآن کو ٹھوکر ماردی، تو علی بن حمزہ نے اس پر احتجاج کیا، تو اس نے جواب میں کہا کہ یہ ''قرآن'' قطعاً نہیں ہے۔ اس میں تو صرف کوئلہ اور سیاہی ہے۔ الفاظ یہ ہیں:

(۱) اصول الدین ص ۶۸۔ (۲) ضوابط الاعتقاد ص ۱۷۲۔

(۳) ایضا ص ۱۷۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"ولقد اخبرنی علی بن حمزة المرادی الصقلی الصوفی انه بعض الاشعرية يبطح المصحف برجله قال فاكبرت ذلك وقلت له ويحك هكذا تصنع بالمصحف وفيه كلام الله تعالىٰ ؟فقال لی ويلك مافيه الا استحام والسواد واما كلام الله فلا "(۱) احباب اس اعتقاد کے نتائج دیکھ لیں۔

اس قول سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آپ کے اکابر کے ہاں ''قرآن موجود'' فی الحقیقت اللہ تعالیٰ کا ''کلام'' نہیں ہے۔ اناللہ وانا الیہ راجعون۔ جولوگ ''قرآن'' کو اللہ تعالیٰ کا کلام تک نہیں مانتے ہیں۔ وہ بھی ہم پر معترض ہیں۔ ہم یہاں تفصیلا بحث کرنے سے معذور ہیں۔ صرف اشارات پر اکتفاء کریں گے جو لوگ یعنی جہمی حضرات اس بات کے قائل ہیں۔ کہ اللہ تعالیٰ نے شجرہ میں ''کلام'' پیدا کیا، تو پھر اللہ اس سے متکلم کیسے ہوا؟ جبکہ ''تخلیق کلام'' سے کوئی بھی متکلم نہیں بنتا۔ بزدویؒ لکھتے ہیں:

"لاجائز ان يكون متكلما بكلام خلقه فی غيره وهو قائم به لانه يستحيل علىٰ الله تعالىٰ ان يصير موصوفا بصفة قائمة بغيره بل كل صفة قامت بذات يكون ذلك الذات موصوفا بها دون غيره فان الله تعالىٰ اذا خلق الحركة فی ذات يصير ذلك الذات موصوفا بالحركة دون الله تعالىٰ "(۲)

اور جب درخت ''متکلم'' بن گیا۔ تو اب ''مخلوق درخت نے'' سیدنا موسیٰ سے کہہ دیا ہے کہ میں ہی اللہ ہوں میرے سوا کوئی معبود نہیں، لہٰذا تم میری عبادت کرلو، معاذ اللہ۔ اسی بات کو بعض اشعری شعراء نے یوں منظوم کیا

درآدروادی ایمن که ناگاه　　درختے گویدت انی انا الله

نعوذبالله من الكفر

ابوبکر بیہقیؒ لکھتے ہیں:

"ويجب عليهم اذا زعموان كلام الله لموسىٰ خلقه فی شجرة ان يكون من سمع كلام الله من ملك او من نبی آتاه به من عندالله افضل مرتبة فی سماع الكلام من موسیٰ علیہ السلام لانهم سمعوه من نبی ولم يسمعه موسیٰ علیہ السلام من الله وانما سمعه من شجرة وان يزعموا ان اليهود اذ سمعت كلام الله من موسیٰ نبی الله افضل مرتبة فی هذا المعنیٰ من موسیٰ بن

(۱) الفصل، ص ۲۳۱، ج ۳　(۲) اصول الدین، ص ۶۶

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

عمران ﷺ وعلیٰ نبینا علیہ السلام لان الیھود سمعتہ من نبی من الانبیاء وموسیٰ صلی اللہ علیہ وعلیٰ نبینا وسلم سمعہ مخلوقا فی شجرۃ ولوکان مخلوقا فی شجرۃ لم یکن اللہ عزوجل مکلما موسیٰ من وراء حجاب ولان کلام اللہ عزوجل لموسیٰ علیہ السلام لوکان مخلوقا کما زعموا لزمھم ان تکون الشجرۃ بذالك الکلام متکلمۃ ووجب علیھم ان مخلوقا من المخلوقین کلم موسیٰ وقال لہ "اننی انا اللہ لا الہ الا انا فاعبدنی" وھذا ظاھر الفساد"(۱)

خلاصہ یہ ہوا کہ اگر اللہ تعالیٰ نے کلام کو درخت میں پیدا کیا ہے، تو پھر یہود کا موسیٰ علیہ السلام سے افضل ہونا لازم آتا ہے اور درخت کا دعویٰ خدائی لازم آتا ہے، اب فیصلہ شیخ الحدیث کے میدان میں ہے، ہم نے صرف اشارات پر اکتفاء کیا ہے۔ ''کلام'' کی جلد میں ہم اس موضوع پر کماینبغی بحث کریں گے۔ ان شاء اللہ

شیخ الاسلام نے بھی اس مسئلہ پر جگہ جگہ لکھا ہے اور تفصیل سے لکھا ہے۔ ایک جگہ میمون نسفیؒ وغیرہ کے اعتراض پر بحث کے دوران لکھا ہے۔

"وقالوا ان اللہ لما کلم موسیٰ خلق صوتا فی الشجرۃ فکان ذلك الصوت المخلوق من الشجرۃ ھو کلامہ وھذا مماکفر بہ ائمۃ السنۃ من قال بھذا وقال ھو یتضمن ان الشجرۃ ھی التی قالت"انا اللہ لاالہ الا انا فاعبدنی "(۲) لان الکلام کلام من قام بہ الکلام ھذا ھو المعقول فی فطر جمیع الخلق لاسیما وقد قام الدلیل علیٰ ان اللہ انطق کل ناطق کما انطق الجلود یوم القیامۃ وقالوا"انطقنا اللہ الذی انطق کل شیء "(۳) فیکون کل کلام فی الوجود مخلوقا لہ فی محل"(٤)

احباب ادھر آئی بات جان لیں کہ جن لوگوں کا یہ فاسد مذہب ہو، وہ بھی اہل حدیث کو طعنے دیتے ہیں کہ تمہارا مذہب نہ عقلا ثابت ہے، نہ نقلا۔ اور نہ ہی عرفا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

## کلام نفسی کی حقیقت:

''کلام نفسی'' کیا ہے؟ اس پر رازیؒ وغزالی وغیرہ نے مباحث کیے ہیں۔ مگر اس کی حقیقت واضح نہیں

(۱) الاعتقاد ص ۸۷۔
(۲) طہ:۱۴۔
(۳) فصلت:۲۱۔
(۴) مجموع الفتاوی ص ۱۹۰، ج ٦۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کر سکتے ہیں۔اس لیے ہمارے اکابر نے لکھا ہے کہ نزاع دراصل اھل الحدیث اور معتزلہ کے درمیان ہے۔ اھل الحدیث اس موجود قرآن کو جو کلام اللہ ہے قدیم مانتے ہیں اور معتزلہ اسی کو حادث اور مخلوق کہتے ہیں۔

"انما النزاع فی ان اللہ تعالیٰ تکلم بحرف و صوت ام لا ء مذھب اھل السنة اتباع ما ورد فی الکتاب والسنة وقد بینا بالادلة القاطعة ان ھذا القرآن الذی ھو عندنا ھو کلام اللہ وانه مسموع مقرؤ متلو محفوظ مکتوب "(۱)

یہی ابن قدامہؒ ایک جگہ اشاعرہ پر تنقید کے سلسلے میں لکھتے ہیں:

"فمن قال بخلافه فقد قال بخلق القرآن ووافق المعتزلة وخالف اھل الحق ومن زعم انه لیس بقرآن فقد کذب اللہ تعالیٰ ورسوله وخرق الاجماع......ومن العجب ان ھذا الکتاب سماہ اللہ تعالیٰ وسماہ رسوله قرآنا بقوله "واوحی الی ھذا القرآن(۲) وقال الرسول ان قومی اتخذوا ھذا القرآن مھجورا "(۳) وسمته الجن قرآن "فقالوا اناسمعنا قرآن عجبا"(٤) واتفق المسلمون من الصحابة ومن بعدھم علیٰ تسمیة قرآنا فخالفوا ھولاء رب العالمین والخلق اجمعین وقالوا ما ھذا قرآنا لیردوا علیٰ المعتزلة قولھم القرآن مخلوق ثم عادوافوافقوھم فی خلقه فلیتھم صرحوا بان القرآن مخلوق وکفوا مؤنة بدعتھم التی خالفوا بھا ربھم ونبیھم وخرقوا اجماع المسلمین "(۵)

خلاصہ یہ ہے کہ فی الحقیقت یہ لوگ معتزلہ سے موافق ہیں کہ قرآن مخلوق ہے۔مگر ان لوگوں نے نام کمانے کے لیے معتزلہ پر رد کرنے کی بات کی ہے اور کلام نفسی کا شوشہ چھوڑا ہے،موجودہ قرآن کو جس کو اللہ تعالیٰ،اس کے رسول علیہ السلام اور جن وانس نے قرآن قرار دیا ہے،قرآن نہیں مانتے اور خالق ومخلوق دونوں سے اختلاف کرتے ہیں۔یہ لوگ فی الحقیقت اھل بدعت ہیں۔شیخ الاسلام ابن تیمیہ اشاعرہ اور ماتریدیہ کے "کلام نفسی" کے بارے میں لکھتے ہیں:

www.kitabosunnat.com

(۱) الصراط المستقیم،ص۵۰۔ (۲) الانعام:۱۹۔
(۳) الفرقان:۳۰۔ (۴) الجن:۱۔
(۵) ایضاً،ص۳۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"فالکلام القدیم النفسانی الذی اثبتموہ لم تثبتوا ماھو؟ بل ولا تصور تموہ واثبات الشیء فرع تصورہ فمن لم یتصور مایثبتہ کیف یجوز ان یثبتہ ؟ ولھذا کان ابو سعید بن کلاب رأس ھذہ الطائفة وامامھا فی ھذہ المسئلة لایذکر فی بیانھا شیء یعقل بل یقول ھو معنی یناقض السکوت والخرس"(۱)

جب اس کی حقیقت ہی معلوم نہیں ہے تو اس کا اثبات کیسے ہوگا؟ کیونکہ اثبات شی تو اس کے تصور کا فرع ہے۔ اس بنا پر بعض محققین نے لکھا ہے کہ کلام نفسی سے یا تو "علم" مراد ہے۔ یا پھر تصور، اگر "علم" مراد ہے، تو تم معتزلہ ہو۔ تم نے کلام کی بالکلیہ نفی کی ہے، البتہ لوگوں کو دھوکہ دینے کے لیے تم نے "علم" کو کلام کا نام دیا ہے اور اگر اس سے مراد تصور ہے۔ تو تصور تو مشاھدات میں کسی شے کی صورت کا عقل میں حاصل ہونا ہے اور یہ تو اجسام میں موجود ہو سکتا ہے؟ اور اگر تم مشاھدات کے خلاف اسکو مانتے ہو، جو اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق ہے۔ تو پھر اتنے پاپڑ بیلنے کی کیا ضرورت ہے۔ صرف کلام کو کمایلیق بشانہ ثابت مان لو، جو محسوسات کے خلاف ہو، سلیمان طوفی لکھتے ہیں:

"ان الکلام النفسی الذی اثبتموہ لایخرج فی الحقیقة عن ان یکون علما او تصورا علیٰ ما سبق تقریرہ عن ائمتکم فان کان علما فقدرجعتم معتزلة ونفیتم الکلام بالکلیة وموھتم علیٰ الناس بتسمیتکم العلم کلاما وان کان تصورا فالتصور فی الشاھد حصول صورة الشیء فی العقل وانما یعقل فی الاجسام وان عنیتم تصورا مخالفا للتصور فی الشاھد لائقا بجلال اللہ سبحانہ وتعالیٰ فاثبتوا کلاما ھو عبارة علیٰ خلاف الشاھد لائقة بجلال سبحانہ و تعالیٰ"(۲) یہاں اتنے اشارات کافی ہو جائیں گے۔

## اعتراض سفیان کی توضیح:

احباب ایک بار پھر ذہن میں یہ بات تازہ کر لیں کہ جناب شیخ الحدیث نے تین اعتراضات وارد کیے ہیں (۱) ایک یہ کہ اھل حدیث اللہ تعالیٰ کے کلام کو "حادث" مانتے ہیں۔ اس کے ثبوت میں وحید الزمان کیرانوی صان اللہ قدرہ کی عبارت پیش کی ہے، پھر اعتراض کیا کہ یہ لوگ اسے حادث بھی قرار دیتے ہیں اور غیر مخلوق بھی مان رہے ہیں۔ یہ صریح تضاد ہے، پھر محدث احمد حسن کی بات پیش کی ہے کہ وہ کلام کو "قدیم

(۱) مجموع الفتاویٰ ص ۱۷۹، ج ۶۔ (۲) شرح مختصر الروضة ص ۴۰۰، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"قرار دیتے ہیں۔ یہ بھی گویا دونوں علماء کے اقوال میں تضاد کی طرف اشارہ ہے۔ ہم بالترتیب جواب عرض کرنے کی کوشش کریں گے۔ ہماری شکایت یہ ہے کہ یہ لوگ ہمارے علماء کی ایک ہی عبارت سے مطلب ثابت کرتے ہیں حالانکہ اہل علم کا طریقہ یہ ہے کہ وہ متکلم کے مجموعہ کلام کو پیش نظر رکھ کر پھر رائے قائم کرتے ہیں۔ ایسا نہیں ہونا چاہیے۔ جیسا کہ یہ لوگ کرتے ہیں۔

(۱) پہلی بات اس مبحث میں یہ ہے کہ ہمارے اکابر کا مسلک یہ ہے کہ صفات کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک صفات ذاتیہ، جن سے اللہ تعالیٰ کی ذات کبھی خالی نہیں ہوسکتی ہے۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک ذاتی عقلی، جیسے حیات، علم، قدرت وغیرہ (۲) دوسری ذاتی خبری جیسے "ید" عین، وجہ وغیرہ۔ (۲) دوسری قسم کی صفات فعلیہ ہیں جو اللہ تعالیٰ کی مشیت سے متعلق ہوتے ہیں۔ ہمارے نزدیک پہلی قسم کی صفات قدیم ہیں۔ دوسری قسم کی نوع قدم ہیں افراد حادث ہیں۔ شیخ ابن عثیمینؒ فرماتے ہیں:

"فالصفات الذاتية هى التى لم يزل ولا يزال متصفابها وهى نوعان معنوية وخبرية مثل الحياة والعلم والقدرة والحكمة واما اشبه ذلك و هذا علىٰ سبيل التمثيل لا الحصر والخبرية مثل اليدين والوجه والعينين وما اشبه ذلك مما مسماه ونظيره ابعاض لنا واجزاء لنا ...... والصفات الفعليه هى الصفات المتعلقة بمشيته وهى نوعان صفات لها سبب معلوم مثل الرضى ...... وصفات ليس لها سبب معلوم مثل النزول"(۱)

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

"صفات ذاتیہ قدیم ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان سے ازلا وابدا متصف ہیں۔ اور صفات فعلیہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ ان کے آحاد حادث ہیں۔ مگر اس کی نوع قدیم ہیں۔

"الصفات الذاتية هى صفات المعانى الثابتة لله ازلا وابدا ...... ولكن هذا القسم من صفات الله آحاده حادثة تحدث شيئا فشيئا واما جنس الفعل فانه ازلى ابدى"(۲)

اور شیخ عبدالرحمٰن سعدیؒ نے بھی اس پر تفصیل سے لکھا ہے۔ ایک جگہ فرمایا ہے:

"فصفات الافعال نوعها قديم لم يزل ولا يزال وافرادها وجزئياتها لاتزال تتجددكل وقت بحسب ارادته وحكمته التى يحمد عليها اما

(۱) شرح الواسطیہ، ص ۱۱۔ (۲) شرح سفارینی، ص ۵۶۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



الصفات الذاتیة فھی التی لم تزل ولا تزال ولکن لیس لھا مفعولات تتجدد وتحدث عنھا وذلك کالحیاة والسمع والبصر "(۱)

محقق خلیل ھراسؒ لکھتے ہیں:

"والقسم الثانی صفات فعلیة تتعلق بھا مشیته وقدرته کل وقت وتحدث بمشیته وقدرته آحاد تلك الصفات من الافعال وانکان ھو لم یزل موصوفا بھا بمعنی ان نوعھا قدیم وافرادھا حادثة فھو سبحانه لم یزل فعالا لمایرید ولم یزل ولا یزال یقول ویتکلم ویخلق ویدبر الامور وافعاله شیئاتبعالحکمته وارادته "(۲)

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"القول الثانی وھو قول جمھور اھل الحدیث وائمة السنة ......فھولاء یقولون ثم قسم ثالث لیس بمخلوق منفصل عن الله ولیس بقدیم العین وانکان نوعه قدیما"(۳)

جب یہ بات واضح ہوگئی کہ صفات فعلیہ واختیاریہ کی نوع قدیم ہے،اور احاد حادث ہیں۔تو ہم کہتے ہیں کہ اس باب میں ہمارے دوعلماء کوغلطی لگی ہے۔ایک مولانا محمد صادق سیالکوٹی کو،کہ انہوں نے صفات فعلی کو"قدیم" قرار دیا ہے۔اس بات کی وضاحت نہیں کی ہے کہ ان کی "نوع" قدیم ہے اورافراد حادث ہیں۔ لکھا ہے

''یہ بات اچھی طرح یاد رکھیں کہ جس طرح خدا کی ذاتی صفات قدیم اور ازلی ہیں اسی طرح اس کی فعلی صفات بھی ازلی ہیں اور قدیم ہیں۔ہاں فعلی صفات کا ظہور تخلیق عالم کے بعد ہوا ہے اور تمام فعلی صفات اس کی ذاتی صفات کے نشان اور آثار ہیں''(۴)

مولانا سیالکوٹی پر شاید ملاعلی قاریؒ کی اس عبارت کا اثر پڑا ہے:

"الصفات الفعلیة وھی التی یتوقف ظھورھا علیٰ وجود الخلق"(۵)

دوسری غلطی مولانا وحید الزمان کیرانویؒ کو لگی ہے کہ انہوں نے صفات فعلیہ کو اشاعرہ کی طرح مطلقا

(۱) الاجوبة السعدیة ،ص۱۲۹۔ (۲) جامع الدروس العقدیة ،ص ۲۷۱۔
(۳) الصفدیة ،ص ۳۷۱۔ (۴) انوار التوحید،ص ۴۶۔
(۵) شرح الفقه الاکبر،ص ۳۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



حادث قرار دیا ہے اس بات کی وضاحت نہیں کی ہے کہ اس کا ''نوع'' قدیم ہے۔ لکھتے ہیں:

''اللہ تعالیٰ کی صفات فعلیہ میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے ان کو بھی قدیم کہا ہے اور اشاعرہ و محققین اہل حدیث کہتے ہیں کہ صفات فعلیہ جیسے کلام نزول استواء تکوین وغیرہ یہ سب حادث ہیں اور ان کے حدوث سے پروردگار کا حادث (ہونا) لازم نہیں آتا اور یہ قاعدہ فلاسفہ کا باندھا ہوا (ہے) کہ حوادث کا محل بھی حادث ہوتا ہے۔ محض غلط اور لغو ہے۔''(۱)

حالانکہ اشعریہ فرقہ اور اھل الحدیث میں اس حوالے سے فرق ہے کہ اشعریہ صفات فعلیہ کے نوع اور آحاد دونوں کو حادث قرار دیتے ہیں۔ شیخ الاسلامؒ کلام کی بحث میں ایک جگہ فرماتے ہیں:

"وذلك لان القول فی ذلك كالقول فی مشتیه وارادته فانه وانكان مذهب اهل السنة وسائر الصفاتية انها قديمة فليست مراد هم انه قديمة وكذالك صفة الخلق والتكوين "(۲)

آگے پھر امام اہل سنت احمد بن حنبلؒ کے قول سے اس بات پر استدلال کرتے ہیں۔

"ولهذا قال الامام احمد فی رواية حنبل فی "كتاب المحنة " لم يزل الله عالما متكلما غفورا۔ فبين اتصافه بالعلم وهو صفة ذاتية محضة وبالمغفرة وهی من الصفات الفعلية والكلام الذی يشبه هذا وهذا "(۳)

یعنی امام احمدؒ نے اللہ تعالیٰ کو ازل سے ''عالم'' قرار دیا ہے۔ جو صفت ذاتی ہے اور ''غفور'' ہونے سے بھی ازل سے موصوف قرار دیا ہے۔ جو صفت فعلی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس کا ''نوع'' قدیم ہے اور کلام من وجہ صفت فعلی ہے اور من وجہ صفت ذاتی ہے۔ آگے بحث آ رہی ہے۔ خلاصہ اس بات کا یہ ہوا کہ مولانا کیرانویؒ کو اس مسئلہ میں شبھہ پڑا ہے جیسا کہ شیخ الاسلامؒ کی عبارت سے صاف معلوم ہو جاتا ہے۔ اب صفت کلام کو دیکھتے ہیں کہ وہ صفت فعلی ہے یا صفت ذاتی؟ تو ہمارے اکابر کے نزدیک اس میں ''ذاتیت'' بھی ہے اور ''فعلیت'' بھی ہے۔ باعتبار اصل صفت ذاتی ہے اور باعتبار آحاد صفت فعلی ہے۔ شیخ الاسلامؒ فرماتے ہیں:

"فان الاقسام ثلاثة احدها ما توصف به الذات مع عدم تعلق القدرة والمشية به كالحياة والثانی مايكون مخلوقا بائنا عن الله فهذه هی

(۱) تیسیر الباری، ص ۷۵۴، ج ۶۔ (۲) مجموع الفتاوی ص ۲۳۴، ج ۶۔

(۳) ایضاً۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

المفعولات ......... والثالث مایقوم بذات الرب مع کونه بقدرته ومشیته فهذا فی الصفات الذاتیة لقیامه بالذات وهو من الفعلیة لتعلقه بالمشیة والقدرة والکلام عندالصنف الثالث من هذا الضرب "(۱)

ایسی ہی بات شیخ ابن عثیمینؒ نے بھی لکھی ہے۔ پیش خدمت ہے۔

"ومن الصفات ماهو صفة ذاتیة وفعلیة باعتبارین فالکلام صفة فعلیة باعتبار احاده لکن باعتبار اصله صفة ذاتیة لان الله لم یزل ولا یزال متکلما یتکلم بما شاء متیٰ شاء "(۲)

خلاصہ اس مبحث کا یہ ہوا کہ مولانا کیرانوی علیہ الرحمۃ کو اس مبحث میں شبہ پڑا ہے، اہل حدیث کا وہ مسلک نہیں ہے جس کو انہوں نے بیان کیا ہے۔ اس لیے اس پر بنا رکھتے ہوئے اہل حدیث پر طعن و تشنیع کرنا کسی طرح درست نہیں ہے۔ ان کا مذہب صفات فعلیہ کے بارے میں ہم نے مستند حوالوں سے پیش کیا ہے۔

۲۔ دوسری بات یہ ہے کہ محدث احمد حسن دہلویؒ نے ''کلام الٰہی'' پر بحث کی ہے جس کا شیخ الحدیث صاحب نے حوالہ دیا ہے مگر وہاں ان کا مقصود اہل بدعت پر تنقید ہے۔ اس مسئلے کا مالہ وماعلیہ بیان کرنا نہیں تھا۔ جب مخالفین پر رد متصور ہو، وہاں آحاد کے حدوث اور نوع کے قدیم ہونے کی بیان کی کیا ضرورت ہے؟ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اپنے مسلک کی بھرپور توضیح نہیں کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''اس آیت سے فرقہ معتزلہ نے یہ مطلب جو نکالا ہے کہ قرآن شریف مخلوقات کے کلام کی طرح ایک نو پیدا چیز ہے۔ اور مطلب ان کا اس سے یہ ہیں۔ خود اللہ تعالیٰ میں بولنے کی صفت نہیں ہے بلکہ اس نے پیڑ میں کلام پیدا کر دیا جس سے حضرت موسیٰ نے سن لیا، اور لوح محفوظ میں کلام پیدا کر دیا، جس کو حضرت جبریل علیہ السلام نے انبیاء کو پہنچا دیا۔ یہ مطلب ان کا بالکل غلط ہے۔ کیونکہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کے کلام اور مخلوقات کے کلام میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا۔ کس واسطے؟ کہ آخر بندوں میں قوت کلام کا اللہ ہی نے پیدا کی ہے۔ پھر انسان میں اس قوت کا پیدا کرنا برابر ہے۔ حالانکہ مشرکین مکہ کو اللہ تعالیٰ نے قرآن شریف میں جگہ جگہ اس سبب کا فر فرمایا ہے کہ وہ لوگ قرآن کو بشر کا کلام کہتے تھے، بلکہ اہل سنت اور تمام سلف کا مذہب قرآن شریف کے بارے میں یہ ہے کہ قرآن شریف اور خاص اللہ تعالیٰ کا کلام ہے۔ اللہ تعالیٰ سے یہی الفاظ حضرت جبریل علیہ السلام نے سنے اور اللہ کے حکم سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو وہی الفاظ جبریل علیہ السلام کی معرفت پہنچے اور آن حضرت کی

(۱) الصفدیہ، ص۲۷۴۔ (۲) شرح الواسطیہ، ص۶۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



معرفت امت کے لوگوں کو پہنچے ، اب جو لوگ قرآن شریف پڑھتے ہیں۔ تو یہ آواز تو البتہ لوگوں کی ہے مگر کلام اللہ کا ہے۔ جس طرح کوئی چوبدار لفظ بلفظ کسی بادشاہ کا کوئی حکم لوگوں کو سنائے ، تو آواز چوبدار کی کہلائے گی اور حکم بادشاہ کا کہلاوے گا''(۱)

یہ ساری تنقید ماتریدیوں پر ہے۔ جو جھمیت کا چربہ ہے کیونکہ وہ پہلے اللہ کے لیے ''کلام لفظی'' کے قائل نہیں ہیں پھر اگر بالفرض قایل بھی ہوں ، تو پھر کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام پر ''اختیار'' نہیں ہے۔ وہ نہ اختیار سے بول سکتے ہیں اور نہ چپ ہو سکتے ہیں۔ ازل سے اس نے کیسٹ کو بھر دیا ہے جب کوئی پیدا ہو جاتا ہے ، تو اسے سنا دیتے ہیں۔ ان صاحبان کو کون سمجھائے کہ جب اس طرح کسی کو'' کلام'' سنایا جاتا ہے ، تو کیا وہ اس کے ساتھ کلام ہوتا ہے؟ اگر ایسا ہے تو پھر دنیا کے بڑے لوگوں نے ہم سے اور ہم نے ان سے کلام کیا ہے۔ مبارک ہو ، اگر یہ مذہب بھی ضلالت اور گمراہی نہیں ہے تو دنیا میں کہیں بھی گمراہی نہیں ہے۔ یہ بحث ''کلام'' کی جلد میں تفصیل سے کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ ایک اور عبارت محدث ممدوح کا ملاحظہ ہو لکھتے ہیں :

''اہل سنت کا یہ اعتقاد ہے کہ جس طرح بلا شبہ اور بغیر تفصیل کیفیت کے معلوم کر لینے کے اللہ تعالیٰ کی اور صفتیں ہیں۔ اسی طرح کی اس کی صفت کلام الٰہی بھی ہے۔ جس کا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے ارادے کے مطابق جس وقت جو چاہتا ہے وہ وقت کے مناسبت پر ارشاد فرماتا ہے۔ مثلاً جب آدم اور حوا نے شیطان کے بہکانے سے گیہوں کے دانے کھائے ، تو اللہ نے پکار کر یہ دونوں سے ارشاد فرمایا کہ کیوں میں نے اس پیڑ کا پھل کھانے سے تم کو منع نہیں کیا تھا ، فرقہ جھمیہ کے لوگ اس اعتقاد میں اہل سنت کے مخالف ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے کلام یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ ہوا یا کسی پیڑ میں ایک آواز پیدا کر دیتا ہے اور جس کو وہ آواز سنانی منظور ہو ، تو وہ اسے آواز سنا دیتا ہے۔ سب آسمانی کتابیں ان لوگوں کے اعتقاد میں اسی طرح کی ہیں۔ پھر فرقہ معتزلہ ، امامیہ اور خارجیہ (اشاعرہ ، ماتریدیہ) میں بھی رفتہ رفتہ یہ بات پھیل گئی۔ یہ لوگ صفات الٰہی کی آیتوں اور حدیثوں میں اس طرح کی باتیں نکالتے ہیں۔ جو صفات الٰہی کے انکار کے برابر اور سلف کے اعتقاد کے بالکل مخالف ہیں۔ اہل سنت اور ان فرقوں کے مباحث سنہ تین سو ہجری سے چلا آتا ہے۔''(۲)

ان عبارات میں اپنے مذہب کا بیان اگرچہ بطور اجمال ہوا ہے۔ مگر بہت ساری باتیں کام کی باتیں ان میں موجود ہیں۔ اس لیے ہم نے تفصیلا اسے نقل کیا ، تاکہ احباب ان سے محروم نہ ہو ، خلاصہ یہ ہوا کہ محدث

(۱) احسن التفاسیر ، ص۱۲ ، ج۵۔ (۲) ایضا ، ص۲۳۱ ، ج۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

ممدوح کی اس عبارت میں اور مولانا وحید الزمان کیرانویؒ کی عبارت میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ ایک نے آحاد کے حدوث کو بیان کیا ہے۔ یہ ہمارا خیال ہے اور دوسرے نے ذات کے اعتبار سے اس کے قدامت کو بیان کیا ہے۔ ہر ایک نے ایک جانب سے سکوت کیا ہے۔ واللہ اعلم۔ مولانا وحید الزمان کیرانویؒ کے بارے میں یہ خیال ہمیں ''شیخ الحدیث'' کے منقولہ عبارت کے اس فقرے سے ہوا، جس کو انہوں نقل نہیں کیا ملاحظہ ہو

''اس حدیث اور آیت سے امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ ثابت کیا کہ اللہ کا کلام اور حکم حادث ہوتا ہے کیونکہ فرشتوں کو وقتاً فوقتاً ارشادات اور احکام صادر ہوتے رہتے ہیں اور رد ہوا ان لوگوں کا جو اللہ کا کلام قدیم اور ازلی جانتے ہیں۔''(۱)

ھذا ما عندی والعلم عند اللہ، فان اصبت فمن اللہ وان اخطمت فمنی ومن الشیطان واللہ غفور الرحیم۔

تیسری بات اس حوالے سے یہ ہے کہ شیخ الحدیث نے ''حدوث اور خلق'' کے فرق پر تنقید کی ہے اور لکھا ہے کہ

''ذرا کوئی ان صاحبان سے پوچھے کہ غیر مخلوق حادث کے ساتھ کیسے جمع ہو رہا ہے؟ مخلوق اور حدوث، غیر مخلوق اور قدیم کا تعلق چولی دامن کا ساتھ ہے۔''(۲)

ہم کہتے ہیں کہ جناب عالی ذرا اپنے بزرگوں سے سن لے کہ وہ کیا کہتے ہیں؟ اشاعرہ کے ''حجت الاسلام'' ابو حامد غزالیؒ سے ''روح'' کے بارے میں سوال کیا گیا کہ

"انتوهم ان الروح ليس مخلوقا وانكان كذالك فهو قديم ؟تو انہوں نے جواب دیا کہ قد توهم هذا جماعة وهو جهل بل نقول ان الروح غير مخلوق بمعنى غير مقدر بكمية ولا مساحة فانه لا ينقسم ولا يتحيز ونقول انه مخلوق لكنه بمعنى انه حادث وليس بقديم"(۳)

یعنی ہم کہتے ہیں کہ ''روح'' غیر مخلوق ہے یعنی وہ کمیت اور مساحت سے مقدر نہیں ہے۔ وہ منقسم اور متحیز بھی نہیں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ ''روح'' مخلوق بھی ہے۔ مگر حادث کے معنی میں یعنی قدیم نہیں ہے۔

اب فرمائیے کہ غیر مخلوق حادث کے ساتھ جمع ہوتا ہے یا نہیں؟ اگر ہوتا ہے تو کیسے ہوتا ہے۔ جبکہ مخلوق اور حدوث میں چولی دامن کا ساتھ ہے؟ سب سے پہلے قرآن وسنت کے اصطلاحات کو سمجھنے کی ضرورت ہے۔ لوگ عموماً متکلمین کے اصطلاحات کو قرآن وسنت پر منطبق کرتے ہیں اور سمجھ لیتے ہیں کہ انہوں نے

(۱) تیسیر الباری، ص ۵۶۷، ج ۶۔ (۲) صفات متشابھات، ص ۳۱۔

(۳) الاجوبۃ الغزالیۃ، ص ۱۲۳۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



مونٹ ایورسٹ کو سر کرلیا ہے۔ یہاں دیکھ لیں کہ جناب شیخ الحدیث مخلوق اور حدوث اور غیر مخلوق اور قدیم کے تعلق کو چولی دامن کے طرح قرار دے رہے ہیں۔کوئی بندہ ان سے سوال کریں، کہ جناب شیخ الحدیث صاحب درج ذیل آیات میں ''قدیم'' کو بمعنی ''غیر مخلوق'' ثابت کر کے دکھا دیں۔ کیونکہ ان کے درمیان چولی دامن کا سا تعلق ہے۔ حتیٰ عاد کالعرجون القدیم (۱) اور آیت قالوا تاللہ انک لفی ضلالک القدیم (۲) اور آیت واذلم یھتدوا بہ فسیقولون ھذا افک قدیم (۳) اور اگر نہیں ثابت کر سکتے ،تو پھر ''چولی دامن'' کی بات بھی ترک کردیں۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے کیا خوب فرمایا ہے۔

"ومن هنا نشأ الاضطراب بين الناس فى مسألة كلام الله ومسألة افعال الله فصاروا يحملون مايسمعونه من الكلام علىٰ عرفهم ، فغلط كثير منهم فى فهم كلام السلف والائمة بل وفى فهم كلام الله ورسوله والواجب علىٰ من آراد ان يعرف مرادالمتكلم ان يرجع الى لغته وعادته التى يخاطب بها لا نفسر مراده بما اعتاده هو من الخطاب فما اكثر ما دخل من الغلط فى ذلك علىٰ من لا يكون خبيرا بمقصود المتكلم ولغته"(٤)

ایسی تحقیقات دیکھ کر بندہ کو سید طلحہ رحمہ اللہ کی اس بات پر یقین کامل ہو جاتا ہے کہ

''متاخرین میں سے اگر کسی نے پرانے اسلام کی طرف دعوت دی ہے۔تو وہ یہ دونوں بزرگ (شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اور حافظ ابن القیمؒ) ہیں۔'' (۵)

عام طور پر ''علماء'' پرانے نام سے نیا اسلام پیش کرتے ہیں ،جن کا فہم سلف سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے۔اسی لیے ہمارے بزرگوں نے ''علیٰ فہم السلف'' کی بات نصوص کے سمجھنے میں کی ہے۔کیا ہر حادث ومحدث مخلوق ہے ، اور ہر مخلوق حادث ومحدث ہے؟ شیخ الحدیث کی بات سے تو یہی لگ رہا ہے۔مگر شیخ الاسلامؒ فرماتے ہیں:

"فان الناس متفقون علىٰ ان كل مخلوق حادث و محدث وانه يسمىٰ فى

(۱) یٰسین:۳۹۔ (۲) یونس:۹۵۔

(۳) الاحقاف:۱۱۔ (۴) الصفدیۃ ،ص۲۶۸۔

(۵) میری محسن کتابیں ،ص۶۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اللغة حادث و محدث ومتنازعون فی ان کل حادث و محدث هل یکون مخلوقا؟ولم اعلم انهم نقلوا انه یجب ان یسمیٰ فی اللغة مخلوقا وانما النزاع بینهم فی ذلک نزاع عقلی"(۱)

یعنی ہر مخلوق کے حادث ہونے پر تو اتفاق ہے مگر ہر حادث کے ''مخلوق'' ہونے میں اہل اللغۃ کے درمیان نزاع ہے۔ لیکن جناب شیخ الحدیث نے تو چولی دامن کی طرح ان کے تعلق کو ثابت کیا۔ آگے پھر قدیم و محدث پر بطور اختصار شیخ الاسلامؒ لکھتے ہیں:

"واما اللغة التی نزل بها القرآن فالقدیم فیها خلاف المحدث وهما من الامور النسبیة فالشی المتقدم علیٰ غیره قدیم بالنسبة الی ذلک المحدث والمتاخر محدث بالنسبة الی ذلک القدیم وان کانا کلاهما محدثین بالنسبة الی من تقدمهما وقدیمین بالنسبة الی من تقدماه ولم یوجد فی لغة القرآن لفظ "القدیم" مستعملا الا فیما یقدم علیٰ غیره وانکان موجودا بعد عدمه لکن مالم یزل موجودا هواحق بالقدم"(۲)

''قدیم'' متکلمین کی اصطلاح میں مالا اول لوجودہ اور مالم یسبقہ عدم کا نام ہے جو بھی عدم کے بعد ہوتا ہے۔ وہ ان کے نزدیک محدث ہوتا ہے اور جس کی بھی ابتداء ہوتی ہے۔ وہ ان کے نزدیک محدث ہے۔ حالانکہ قرآن سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ جس کا نزول دوسرے پر مقدم ہو، تو وہ قدیم ہوتا ہے اور بعد والا محدث ہے مثلاً قرآن مجید میں ہے۔ مایأتیھم من ذکر ربھم محدث (۳) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ''الذکر'' میں کچھ محدث ہے اور کچھ محدث نہیں ہے۔ جو لوگ مسبوق بالعدم کو محدث و مخلوق قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک کل قرآن مخلوق اور محدث ہیں۔ مگر ہمارے اکابر محدث اور مخلوق میں فرق کرتے ہیں۔ شیخ الاسلامؒ فرماتے ہیں:

" اذا قالوا نحن نسمی کل حادث مخلوقا فهذا محل نزاع فالسلف وائمة اهل الحدیث وکثیر من طوائف اهل الکلام کالهشامیة والکرامیة وابی معاذ التومنی وغیرهم لایقولون کل حادث مخلوق یقولون الحوادث تنقسم الی ما یقوم بذاته تعالیٰ بقدرته وبمشیته ومنه خلقه للمخلوقات والی ما یقوم باینا منه وهذا هو المخلوق لان المخلوق لابدله من خلق

(۱) الصفدیۃ، ۳۶۸۔ (۲) ایضاً۔

(۳) الانبیاء:۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



والخلق القائم بذاته لا يفتقر الى خلق بل حصل بمجرد مشيته "(۱)

اور دوسرے مقام پر لکھتے ہیں:

"الفرق بين المخلوق والمحدث هو اصطلاح ائمة اهل الحديث وهو موافق للغة التى نزل بها القرآن ومنهم من يفرق بين حدث ومحدث كما حكى القولين الاشعرى قال البخارى فى صحيحه فى كتاب الرد علىٰ الجهمية فى اثناء ابواب القرآن "باب ما جاء فى تخليق السموات والارض وغير ها من الخلائق وهو فعل الرب وامره فالرب بصفاته وفعله وكلامه هو الخالق المكون غير مخلوق وما كان بفعله وامره وتخليقه وتكوينه فهو مفعول مخلوق مكون "(۲)

اب امید ہے کہ شبہ نہیں پڑے گا ابوالحسن اشعریؒ نے زہیر اثری کے بارے میں لکھا ہے

"ويزعم ان كلام الله محدث غير مخلوق"(۳)

دیوبند کے شیخ اکبر محمد انور شاہ نے پہلے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ سے حادث ومخلوق کا یہ فرق نقل کیا ہے کہ

"واما علىٰ مشرب الحافظ ابن تيميه رضى الله عنه فالصفات الحادثة قائمة بالبارى وليست بمخلوقة فانه لا يرىٰ بقيام الحوادث بالقديم بأسا ويدعى ان ذلك هو مذهب السلف وينكر استحالة قيام الحوادث بالقديم وفرق بين الحادث والمخلوق بان المخلوق يطلق علىٰ المنفصل فسائر العالم حادث ومخلوق بخلاف الصفات فانها حادثة وليست بمخلوقة لقيامها بالبارى تعالىٰ "(٤)

پھر اس بات کی یوں تائید فرمائی ہے کہ

"قلت وتساعده اللغة فانه يقال ان زيدا متصف بالقيام ولا يقال انه خالق له فكذالك يقال ان الله تعالىٰ متصف بالنزول ولا يقال انه خالق له واليه جنح البخارى رضى الله عنه وصرح ان الله تعالىٰ متصف بصفات

---

(۱) مجموع الفتاویٰ، ص ۳۲۰، ج ۶۔ (۲) الفتاویٰ الکبریٰ، ص ۳۲۳، ج ۶۔

(۳) مقالات، ص ۱۷۵۔ (۴) فیض الباری، ص ۴۱۹، ج ۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حادثة غير ان الشارحين اولوا كلامه "(۱)

اس بحث سے احباب اندازہ کر لیں کہ حافظ ابن حجرؒ کی بات ''اذلا فرق بین مخلوق وحادث لاعقلا ولا نقلا ولا عرفا'' کی کیا حیثیت ہے؟

اس عبارت کا ترجمہ پہلے کہیں گزر چکا ہے۔ مولانا انور شاہ کاشمیریؒ نے شیخ الاسلامؒ کے حوالے سے یہ بات اگرچہ غلط طریقے سے نقل کی ہے۔ مگر پھر لکھا ہے:

"ففرق بين الحدوث والخلق واليه مال المصنف فجعل الافعال حادثة قائمة بالبارى تعالىٰ علىٰ مايليق بشانه غير مخلوقة"(۲)

ہم نے شیخ الاسلامؒ کی یہ بات پہلے نقل کی تھی کہ ہشامیہ، کرامیہ اور ابو معاذ التومنی حدوث اور خلق میں فرق کرتے ہیں۔ بعض لوگ اس نقل میں محمد انور شاہؒ کی عبارت کی بنا پر شک کرتے ہیں۔ ہم تفصیل سے تو بحث نہیں کر سکتے ہیں۔ صرف اشارات پر اکتفاء کریں گے۔ کرامیہ کے بارے میں پیش خدمت ہے۔

شہرستانیؒ لکھتے ہیں:

"ومن اصلهم ان ما يحدث فى ذاته من الامر فمنقسم الى (۱)امر التكوين وهو فعل يقع تحته مفعول (۲)والى ما ليس امر التكوين وذالك اما خبر واما امر التكليف ونهى التكليف وهى افعال من حيث دلت على القدرة ولا تقع تحتها مفعولات هذا هو تفصيل مذاهبهم فى محل الحوادث "(۳)

اور ابو المظفرؒ نے لکھا ہے کہ

"وقولهم ان كلام الله قديم وقوله حادث وليس بمحدث "(۴)

اور ابو معاذ التومنیؒ کے بارے میں ابو الحسن اشعریؒ لکھتے ہیں:

"واما ابو معاذ التومنى فانه يوافق زهيرا فى اكثر اقواله ويخالفه فى القرآن ويزعم ان كلام الله حادث غير محدث ولا مخلوق"(۵)

عبد القاہر کرامیہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

---

(۱) ایضاً۔ (۲) فیض الباری، ص۵۳۲، ج۴۔

(۳) الملل، ص۹۰۔ (۴) التبصیر، ص۳۱۶۔

(۵) مقالات الاسلامیین، ص۱۷۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"فقول اللہ تعالیٰ عندھم حادث فیہ وکلام اللہ قدیم "(۱) ان اقوال سے بندہ اس بات پر یقین کر سکتا ہے کہ شیخ الاسلام کا قول کالنقش فی الحجر ہوتا ہے۔ اور زہیر اثریؒ کا قول ہم پیچھے پیش کر چکے ہیں۔

باقی جو بات "شیخ الحدیث" نے حافظ ابن حجرؒ سے نقل کی ہے

"اذلا فرق بین مخلوق وحادث لا عقلا ولا نقلا ولا عرفا"

کہ مخلوق و حادث میں عقلا، نقلا اور عرفا کوئی فرق نہیں ہے۔ تو یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ بخاری نے خود اس فرق کا لحاظ رکھا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ داودیؒ کے کلام سے یہ مراد ہو سکتا ہے کہ وہ حدوث اور مخلوق کا فرق کرتے ہوں جیسا کہ بلخی اور ان کے اتباع نے یہ بات کی ہے اور کلام امام بخاریؒ کا ظاہر بھی یہی ہے۔

"واستدلالہ یرد علیہ فانہ اذا کان لم یزل بجمیع صفاتہ وھو قدیم فکیف تکون محدثۃ وھو لم یزل بھا الا ان یرید ان المحدث غیر المخلوق کمایقول البلخی ومن تبعہ وھو ظاھر کلام البخاری حیث قال وان حدثہ لایشبہ حدث المخلوقین فاثبت انہ محدث"(۲)

اس سے پہلے امام بخاریؒ نے ایک باب قائم کیا ہے۔ باب قول اللہ تعالیٰ وما کنتم تستترون ان یشھد علیکم سمعکم ولا ابصارکم الخ حافظ ابن حجرؒ نے مقصود بخاری کی وضاحت یوں کی،

"والذی اقول ان غرضہ فی ھذا الباب اثبات ما ذھب الیہ ان اللہ یتکلم من شاء "(۳)

شیخ الحدیث صاحب نے ہم پر تو تنقید کی ہے، مگر ذرا اپنا افسانہ بھی تو سن لے۔ ہم نے اگرچہ وعدہ کیا ہے کہ کلام کی جلد میں اس پر تفصیلی بحث کریں گے، مگر یہاں تعرض کی ضرورت پڑی۔ کسی نے کہا تھا

سن تو سہی جہاں میں ہے تیرا افسانہ کیا کہتی ہے خلق خدا تجھ کو غائبانہ کیا

اشاعرہ کلام کو ازلی قرار دیتے ہیں۔ صیغے ماضی کے قرآن میں وارد ہے۔ اس سے لازم آتا ہے کہ سب جھوٹ ہے کیونکہ سیدنا نوح تھا نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا، انا ارسلنا نوحا(۴) سیدنا موسیٰ پیدا نہیں ہوا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا تھا واذ قال موسیٰ لقومہ(۵) سیدنا عیسیٰ اور حوارین کا نام ونشان نہیں تھا، لیکن اللہ تعالیٰ نے فرمایا

(۱) الفرق بین الفرق، ص۱۵۴۔ (۲) فتح الباری، ص۹۰۹، ج۱۳۔

(۳) ایضا، ص۶۰۶، ج۱۳۔ (۴) نوح:۱۔ (۵) البقرۃ:۵۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



تھا۔ کما قال عیسیٰ ابن مریم للحواریین [۱] ایسے ہی سینکڑوں آیات ہیں جو انبیاء کے وجود سے پہلے اللہ تعالیٰ نے ازل میں بقول اشاعرہ فرمائے تھے۔ پھر اس پر بھی بس نہیں ہے۔ بلکہ انبیاء کرام نے اپنے دور نبوت میں اللہ تعالیٰ سے سوال کیے، اس کا جواب بھی ازل میں ملا ہے، مثلاً ربنا ھب لنا من ازواجنا۔ رب ھب لی من لدنک ذریۃ طیبۃ، رب انی بما انزلت الی من خیر فقیر، واجنبی وبنی ان نعبد الاصنام وغیرہ جیسے دعائیں، ان کے جواب میں غالباً اللہ تعالیٰ کا وہ ٹیپ شدہ کلام سنایا گیا ہوگا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے کلام کرنے سے وہ محل حوادث بنیں گے، جس سے کفر لازم آتا ہے، سوال یہ ہے کہ ایسے اللہ تعالیٰ کو کوئی عامی مسلمان بھی تصور نہیں کرسکتا، جو اشاعرہ ہمیں سمجھاتے ہیں۔ جو نہ اپنے اختیار سے کوئی کام کرسکتا ہے، اور نہ ہی کوئی کلام کرسکتا ہے؟ پھر اللہ تعالیٰ کا کلام ازل میں امر، نہی، خبر، استخبار، وعدہ، وعید، نداء ہونا لازم ہے۔ جبکہ نہ کوئی مامور ہے، نہ منھی، نہ مخبر، نہ مستخبر، نہ موعود، نہ متواعد اور نہ ہی منادیٰ، حالانکہ ایسا کرنا محال ہے اور حکمت کے منافی ہے۔ بعض پاگلوں نے اس کو وصیت ٹیپ کرنے اور لکھنے سے تشبیہ دی ہے۔ بھائی اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ آدمی اگلی نسلوں کے موجودگی تک زندہ نہیں رہ سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی کیا مجبوری ہے؟ کوئی مجبوری نہیں ہے۔ اشاعرہ کی جھمیت اصل وجہ ہے۔ آمدیؒ نے بھی لکھا ہے:

"انه يفضى الى الكذب فى الخبر فى قوله تعالىٰ "انا ارسلنا نوحا [۲] وقوله سبحانه وتعالىٰ "واذقال موسىٰ لقومه [۳] و"كما قال عيسىٰ ابن مريم للحواريين" [۴] ونحو ذلك من حيث انه خبر قديم والمخبر عنه حادث الثالث انه يلزم منه ان يكون امراونهيا وخبرا واستخبارا او وعدا ووعيدا ونداء ولا مامور ولا منهي ولا مخبر ولا مستخبر عنه ولا موعود ولامتواعد ولامنادي وذلك كله محال لما فيه من منافاة الحكمة ولزوم السفه " [۵] ادھر اتنے ہی اشارات کافی ہیں۔ باقی پھر سہی۔

اگر ہم حافظ ابن حجرؒ کی اس بات کو ویسے ہی تسلیم کرلیں تب بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ یہ ایک عالم کی بات کی ہے۔ ایسے بہت سارے علماء ہوتے ہیں۔ جو مذاہب کے بعض مسائل میں اس طرح کے اقوال کر لیتے ہیں۔ دیکھئے عزالدینؒ ابن عبدالسلام سے کسی نے پوچھا۔

---

(۱) الصف:۱۴۔ (۲) نوح:۱۔

(۳) البقرۃ:۵۴۔ (۴) الصف:۱۴۔

(۵) ابکار الافکار، ص ۲۹۸، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"وكان بعض الفقهاء وقد قال للفقيه ابى محمد عبدالسلام فى مسئلة القرآن كيف يعقل شي واحد وهو أمر ونهى وخبر واستخبار فقال له ابو محمد ما هذا باول اشكال ورد على مذهب الاشعرى"(۱)

اس طرح ابوالحسن اشعریؒ کے کسب کا مسئلہ بھی ہے جس کو محققین نے جگہ جگہ نامعقول قرار دے کر اس پر بھرپور تنقید کی ہے۔ مگر یہاں گنجائش تفصیل نہیں۔ خلاصہ یہ ہوا کہ حدوث اور خلق میں اہل سنت والجماعت اور ابو معاذ تومنی زھیر اثری، کرامیہ، بلخی امام بخاری اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ وغیرہ فرق کرتے ہیں اور کاشمیری صاحب کے بقول لغت بھی ان کا مؤید ہے۔ الحمدللہ

شہ پارہ سفیان عطا:

شیخ الحدیث صاحب آگے تحریر فرماتے ہیں:

"باقی کلام اللہ کا حروف و اصوات سے مرکب ہونے کا حوالہ گزر چکا ہے کہ یہ معتزلہ کا مذہب ہے۔ اہل سنت کا نہیں۔ امام قرطبیؒ فینادیھم بصوت کے تحت فرماتے ہیں:

"استدل به من قال بالحرف والصوت وان الله يتكلم بذلك تعالىٰ الله عما يقوله المجسمون والحاجدون علوا كبيرا"(۲)

ہم عرض کریں گے کہ جس حافظ ابن حجرؒ کا شیخ الحدیث نے حوالہ پیچھے دیا ہے۔ اسی نے لکھا ہے

"واختلف اهل الكلام فى ان كلام الله هل بحرف وصوت او لا؟ فقالت المعتزلة لايكون الكلام الا بحرف و صوت والكلام المنسوب الى الله قائم بالشجرة وقالت الاشاعرة كلام الله ليس بحرف و لا صوت واثبتت الكلام النفسى ......واثبتت الحنابلة ان الله متكلم بحرف و صوت للتصريح بها فى ظاهر القرآن واما الصوت......وقد قال عبدالله بن احمد بن حنبل فى كتاب السنة سألت ابى عن قوم يقولون لما كلم الله موسىٰ لم يتكلم بصوت فقال لى بل تكلم بصوت هذه الاحاديث تروى كماجاءت"(۳)

اھل کلام نے "کلام اللہ" میں اختلاف کیا ہے، کہ وہ حرف اور آواز کے ساتھ ہے یا نہیں؟ معتزلہ کا کہنا

(۱) الفتاویٰ الکبریٰ، ص ۲۲۷، ج ۶۔ (۲) صفات متشابھات، ص ۳۴۔

(۳) فتح الباری، ص ۴۶۳ ....

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com


ہے کہ کلام بغیر حرف وصوت کے نہیں ہوتا ہے مگر اللہ تعالیٰ کی طرف جو کلام منسوب ہے وہ شجرہ کے ساتھ قائم ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ کلام حرف وصوت نہیں ہے۔ انہوں نے ''کلام نفسی'' کا اثبات کیا ہے ........حنابلہ کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ حرف وصوت کے ساتھ متکلم ہے۔ حروف کے تو وہ قرآن کے ظاہر کی تصریح کی بنا پر قائل ہیں۔ باقی رہی آواز.....تو امام عبداللہ نے اپنے والد سے روایت کی ہے کتاب السنہ میں ،کہ میں نے اپنے والد سے پوچھا کہ ایک گروہ کا کہنا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام سے کلام کیا تو آواز کے ساتھ کلام نہیں کیا ،تو میرے والد امام احمد بن حنبلؒ نے فرمایا کہ نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ نے آواز کے ساتھ تکلم کیا، یہ احادیث جیسے آئی ہیں ایسی ہی روایت کی جائیں گی۔

اب بتایئے کیا یہ معتزلہ کا مسلک ہے۔ درحقیقت معتزلہ اور اشاعرہ کا ایک ہی مسلک ہے کہ موجودہ قرآن مخلوق ہے۔ اللہ تعالیٰ کا کلام نہیں ہے۔ صرف لوگوں کے آنکھوں میں خاک ڈالنے کے لیے'' کلام نفسی '' کا شوشہ چھوڑ دیا ہے تا کہ انہیں اعتزال وجھمیت کے الزام سے متھم نہ کیا جائے ،شیخ الاسلامؒ فرماتے ہیں کہ درحقیقت اشاعرہ اور معتزلہ کے اقوال میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہی جمہور کا قول ہے۔

''وهذا القول يوافق قول المعتزلة ونحوهم في اثبات خلق القرآن العربي ......لكن جمهور الناس يقولون ان اصحاب هذا القول عندا لتحقيق لم يثبتوا له كلاما حقيقتاً غير المخلوق''(۱)

مگر ان لوگوں کی گستاخی دیکھ لیں ، کہ اہل سنت کے مذہب کو اعتزال سے ماخوذ بتاتے ہیں۔

اب خدا حافظ متاع دین ودانش کا حفیظ ۔۔۔ واعظ کج فہم بھی تقدیر فرمانے اٹھے

بلکہ اگر زیادہ دقت نظر سے کام لیا جائے ،تو معتزلہ ان سے بہتر نظر آئیں گے۔ وہ کم از کم اس قرآن کو جو ان کے بقول مخلوق ہے، اللہ تعالیٰ کا کلام تو مانتے ہیں۔ یہ ظالم تو اسے اللہ تعالیٰ کا کلام بھی تسلیم نہیں کرتے ہیں، اس کو اصل قرآن سے حکایت یا بطور مجاز اس پر قرآن کا اطلاق کرتے ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ آگے اسی مسئلے میں دوبارہ امام احمدؒ کے بارے میں لکھتے ہیں:

''والخامس انه كلام غير مخلوق انه لم يزل يتكلم اذا شاء نص علىٰ ذلك احمد في كتاب الرد علىٰ الجهمية''(۲)

اس سے پہلے ہم نے اسی حافظ ابن حجرؒ سے امام بخاری کا یہی قول نقل کیا ہے۔ جب امام اہل سنت احمدؒ بن حنبل اور سید الفقہاء والمحدثین محمد بن اسماعیلؒ کا وہ مذہب ہو، جو اہل حدیث کا ہے، تو پھر چاہے تمام

(۱) مجموع الفتاویٰ ص۶۹ ،ج۱۲۔ (۲) فتح الباری ص۴۰۳ ،ج۱۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



اشاعرہ، ماتریدیہ، کلابیہ، جھمیہ ایک طرف ہوں ہمیں کوئی پروانہیں۔ یہ بات ہم نے حافظ ابن حجرؒ ہی کی عبارات سے ثابت کی ہے۔ الحمدللہ۔

امام احمدؒ کے اس قول میں ان کے اھل مذھب نے اختلاف کیا ہے۔لیکن اکثر کی وہی رائے ہے جو ہم نے نقل کی ہے۔ حافظؒ رقمطراز ہے:

"وافترق اصحابه فرقتين منهم من قال هو لازم لذاته والحروف والاصوات مقترنة لا متعاقبة وسمع كلام من شاء واكثرهم قالوا انه متكلم بما شاء متى شاء وانه نادىٰ موسىٰ علیہ السلام حين كلمه ولم يكن ناداه من قبل "(۱)

## قرطبی کی عبارت کا جائزہ:

اس مختصر مبحث سے امید ہے کہ شیخ الحدیث کی غلط فہمی دور ہوگئی ہوگی۔ اب ہم ذرا "قرطبی" صاحب کی بات کا جائزہ لیتے ہیں۔ پہلی بات تو یہ ثابت ہوگئی کہ صوت اور حرف کا اثبات امام احمدؒ نے بقول حافظ ابن حجرؒ کیا ہے، جیسا کہ ابھی اس کی عبارت گزر گئی ہے۔ مگر وہ تو بالاتفاق "مجسم" نہیں ہے۔ ایک عبارت اور ملاحظہ ہو، ابراہیم بن اسحاق الحربیؒ لکھتے ہیں:

"فقال احمدؒ بن حنبل يتوجه العبد بالقرآن الى الله لخمسة أوجه غير مخلوقة حفظ بقلب وتلاوة بلسان وسمع باذان ونظر ببصر وخط بيد فالقلب مخلوق والمحفوظ غير مخلوق والتلاوة مخلوقة والمتلو غير مخلوق و النظر مخلوق والمنظور اليه غير مخلوق"(۲)

یہ تو سب جانتے ہیں کہ وہ امام احمدؒ کے عظیم شاگرد ہیں۔ تفصیل دوسری جگہ کریں گے، یہاں اتنی ہی بات کافی ہے کہ یہی روایت ابن البناء حنبلیؒ نے بھی نقل کی ہے۔

"قال ابوحمدالاسدى دخلت علىٰ ابى عبدالله احمد بن حنبل رضى الله عنه رسألته لفظى بالقرآن مخلوق او غير مخلوق وقال توجه ان القرآن علىٰ خمس جهات"(۳)

چونکہ "شیخ الحدیث" نے "امام قرطبی" کے الفاظ سے استدلال کیا ہے، تو ہم اس کے مقابل ایک حنفی

(۱) ایضاً۔ (۲) القرآن غیر مخلوق، ص۳۲۔

(۳) الرد علی المبتدعۃ، ص۱۲۶۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com



محقق کے اقوال رکھتے ہیں۔ محمود آلوسیؒ نے اپنی تفسیر میں جگہ جگہ اس موضوع پر کلام کیا ہے۔ حق یہ ہے کہ بعض مقامات بہت خوب لکھے ہیں۔ مگر اس کے باوجود اس نے یہ بات تسلیم کی ہے، کہ موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کے کلام کو حرف اور صوت کے ساتھ سنا، اور لکھا کہ یہی ائمہ کرام، ابو الحسن اشعریؒ اور ابو منصور ماتریدیؒ وغیرھما کا مذہب ہے۔ اور ہاں یہ بھی لکھا ہے کہ ''نداء'' کی تعبیر بمقتضی لغت و احادیث صوت یعنی آواز ہی ہے۔ ملاحظہ ہو،

"فاقول الذی انتھی الیہ کلام ائمۃ الدین کالماتریدی والاشعری وغیرھما من المحققین ان موسیٰ علیہ السلام سمع کلام اللہ تعالیٰ بصوت وحرف کما تدل علیہ النصوص التی بلغت فی الکثرۃ مبلغا لا ینبغی معہ تاویل ولا یناسب فی مقابلتہ قال وقیل فقد قال اللہ تعالیٰ " ونادینا ہ من جانب الطور الایمن(۱) واذنادی ربك موسیٰ(۲) نودی من شاطیٔ الوادی الأیمن(۳) اذناداہ ربہ بالواد المقدس طوی(٤) نودی ان بورك من فی النار ومن حولھا(٥) واللائق بمقتضی اللغۃ والاحادیث ان یفسر النداء بالصوت بل قدورد اثبات الصوت للہ تعالیٰ شانہ فی احادیث لا تحصی واخبار لا تستقصی "(٦)

اس عبارت سے یہ بات بھی بصراحت معلوم ہوئی کہ نصوص اس باب میں اتنی کثرت سے وارد ہیں کہ ان میں تاویل اور قال و قیل کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اب امید ہے کہ ''شیخ الحدیث'' کی تسلی ہو گئی ہو گی کیونکہ قرطبیؒ نے صرف ایک روایت سے استدلال کی بات کی تھی، یہاں آلوسی نے پانچ آیات پیش کی ہیں اور احادیث میں ''صوت'' کے اثبات کی بات بھی کی ہے اور یہ تو سب کو پتہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے رسول اور صحابہ کرام ''مجسم'' قطعاً نہیں تھے۔ ہم اس مسئلے پر آگے ان شاء اللہ العزیز تفصیل سے لکھیں گے، یہاں اس کی گنجائش نہیں ہے۔

## شہ پارہ سفیان عطاء:

شیخ الحدیث صاحب آگے بطور خلاصہ اہل حدیث کا مذہب یوں نقل کرتے ہیں

---

(۱) مریم: ۵۲۔ (۲) الشعراء: ۱۰۔

(۳) القصص: ۳۰۔ (۴) النازعات: ۱۶۔

(۵) النمل: ۸۔ (۶) روح المعانی ص ۱۸، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"صفات کے بارے میں جو عقیدہ ان حضرات کا ہے اسی کا خلاصہ ہم مولانا وحید الزمان کی کتاب "نزل الابرار" سے نقل کرتے ہیں جو کہ عربی زبان میں دو حصوں پر مشتمل ہیں۔ یاد رہے کہ مولانا موصوف حضرات اہل حدیث کے اکابر میں سے ہیں۔ مولانا لکھتے ہیں

"وهو مرء لا كالناس وهو في جهة الفوق ومكانه العرش وله صورة هي احسن الصور وله تعالىٰ وجه وعين و يد وكف وقبضة واصابع وساعد وذراع وجنب وقدم ورجل وساق وكتف يتكلم متى شاء بصوت و حرف"

یعنی اللہ ایک مرد ہے۔ لیکن لوگوں کی طرح نہیں اور اوپر ہے۔ اس کی جگہ عرش ہے اس کی صورت سب سے خوبصورت ہے۔ اس کا چہرہ، آنکھ، ہاتھ، ہتھیلی، مٹھی، انگلیاں، بازو، پہلو، پاؤں، پیر، پنڈلی اور کندھا ہے۔ وہ جب چاہے آواز و حروف سے گفتگو کرتا ہے۔"(۱)

یہ تو نواب وحید الزمان رحمہ اللہ کی ایک مجمل عبارت ہے۔ ہم ان کی دوسری عبارتیں صرف اس لیے نقل کرتے ہیں کہ ان کی مسلک کی توضیح ہو جائے کہ ان کا مقصود کیا ہے۔ لوگ کیا بناتے ہیں؟ وہ ایک جگہ صاحب نھایۃ پر تنقید کے سلسلے میں لکھتے ہیں:

"مترجم کہتا ہے کہ یہ حدیث احادیث صفات میں سے ہے اور محققین اہل حدیث ایسی تاویلوں سے جو صاحب نھایہ نے کیں راضی نہیں ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ان احادیث کو اپنے ظاہری معنیٰ پر چلاؤ، او رجو مراد ہے اس کو اللہ کے لیے تفویض کرو۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ وہ مخلوقات کی مشابہت سے پاک ہے، مگر جیسی اس کی ذات مقدس بے چون اور بے چگون ہے۔ ویسے ہی اس کے ہاتھ اور پاؤں اور وجہ و عین بھی ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کا اور تمام ائمہ قدماء اہل سنت کا یہی مذہب تھا۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ فقہ اکبر میں فرماتے ہیں کہ "ید کی تاویل قدرت سے نہیں کریں گے، جیسے قدریہ اور معتزلہ کا قول ہے۔ اب صاحب نھایہ کا یہ کہنا کہ وہ اللہ شانہ جسمیت سے پاک ہے۔ یہ بھی ایک بے دلیل بات ہے۔ قرآن و حدیث میں کہیں یہ مذکور نہیں ہے کہ وہ جسمیت سے پاک ہے، نہ یہ مذکور ہے کہ وہ جسم ہے۔ البتہ اس قدر صحیح ہے کہ پروردگا مخلوقات کے اجسام سے مشابہ نہیں ہے جیسے محمد بن کرام کا قول ہے۔ کہ وہ تعالیٰ شانہ جسم رکھتا ہے۔ ہمارے جسم کی طرح جو گوشت اور خون سے مرکب ہے۔ معاذ اللہ علمائے اہل حدیث افراط و تفریط میں مبتلا ہونے کی بجائے مسلک اعتدال پر قائم رہے۔ نہ

(۱) صفات متشابہات ...

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com


کرامیہ اور مشبھہ کی طرح اس کو مخلوقات سے تشبیہ دیتے ہیں اور نہ معتزلہ وقدریہ کی طرح صفات کی تاویل اور نفی کرتے ہیں۔ یہی طریقہ انسب ہے۔''(۱)

اس عبارت سے تین باتیں صاف صاف معلوم ہو گئیں۔ ۱۔ایک یہ کہ محققین اہل حدیث احادیث اور قرآن کے نصوص کو ظاہر معنیٰ پر چلاتے ہیں۔ ۲۔دوسری بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ید، وجہ وعین وغیرہ تو ثابت ہے مگر جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات مخلوقات کی مشابھت سے منزہ ہے، ویسے ہی ان کی صفات بھی مخلوقات کی مشابھت سے پاک اور منزہ ہے۔ ۳۔تیسری بات یہ معلوم ہوئی کہ جن لفظوں کا نفیا وثبوتا اللہ تعالیٰ پر اطلاق نہیں ہوا ہے۔ ہم نہ اس کی نفی کرتے ہیں اور نہ ہی اثبات کرتے ہیں۔ ہم نہ کرامیہ ومشبھہ کی روش کو اپناتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو جسم قرار دیں اور نہ معتزلہ وقدریہ کی پیروی کرتے ہیں، کہ صفات کی نفی و تاویل کریں۔ اب مولانا وحید الزمان کیرانویؒ کی ایک دوسری عبارت پیش خدمت ہے۔ فرماتے ہیں:

''یہ حدیث (ساق) احادیث صفات میں سے ہے اور اہل حدیث ایسی حدیثوں کے ظاہری معنی پر ایمان رکھ کر اس کی حقیقت اور کیفیت کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔ یعنی اس بات کا اعتقاد رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا منہ ہے، ہاتھ ہے اور آنکھیں ہیں۔ پنڈلی ہے۔ مگر یہ چیزیں مخلوقات کے منہ اور ہاتھ اور آنکھ اور پنڈلی سے مشابھت نہیں رکھتے۔ جیسے اس کی ذات مقدس مخلوق سے مشابھت نہیں رکھتی اور جھمیہ اور اہل کلام ان حدیثوں کی تاویل کرتے ہیں۔ کہتے ہیں ہاتھ سے قدرت اور آنکھ سے بصر اور وجہ سے ذات اور پنڈلی سے نور مراد ہے۔ بعضوں نے کہا کہ ''ساق'' سے فرشتوں کی جماعت مراد ہے۔ مترجم کہتے ہے کہ ہم کیوں تاویل اور تحریف کریں۔ اللہ تعالیٰ جیسے اپنی ذات مقدس اور اپنے صفات کو جانتا ہے۔ اسی طرح جیسے پیغمبر صاحب اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کو جانتے ہیں۔ دوسرے کوئی نہیں جان سکتے۔ پھر جن صفات یا الفاظ کا اطلاق اللہ تعالیٰ نے اپنے اوپر کیا ہے یا اس کے رسول نے۔ ہم بلا تکلف و بلا تکییف ان کا اطلاق اس پر کرتے ہیں۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ اس کی ذات اور اس کے کسی صفت کو مخلوقات سے مشابھت نہیں دیتے۔ یعنی یوں نہیں کہتے کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ہمارے ہاتھ کی طرح ہے یا اس کی آنکھ ہماری آنکھ کی سی ہے اور یہی طریق اسلم ہے اور سلف صالحین سب اسی اعتقاد پر گزرے ہیں۔ ہم بھی انھی کے ساتھ رہنا چاہتے ہیں۔ نہ پچھلے اہل کلام اور جھمیہ کے ساتھ۔''(۲)

اس عبارت سے بھی وہی مفہوم ثابت ہے جو گزشتہ عبارت سے ثابت تھی۔ البتہ وہاں ''مراد'' کے لفظ کو

---

(۱) لغات الحدیث ص ۱۴۳، ج ۲، مادہ ص۔ (۲) لغات الحدیث ~~ص~~ ۲۱۰، ج ۲، مادہ س۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



رکھا تھا۔ جس سے شبہ پیدا ہوسکتا تھا۔ اس عبارت میں ''حقیقت اور کیفیت'' کے الفاظ کو رکھا ہے۔ جن سے اس لفظ کی وضاحت ہوگئی کہ ''مراد'' سے ان کی مراد ''حقیقت اور کنہ'' ہے، یعنی ہم ان صفات کی ''کنہ اور کیفیت'' کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔ ایک اور بات اس عبارت سے یہ معلوم ہوگئی کہ جن صفات کا اطلاق اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ پر کیا ہے یا ان کے رسول نے ان پر کیا ہے تو ہم بلا تکییف اور بلا تکلف اس کا اطلاق اللہ پر کرتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کی صفات نہ تو عقل سے معلوم ہوسکتی ہیں اور نہ ہی قیاس سے ان کو معلوم کیا جاسکتا ہے، ان میں صرف اور صرف خبر پر اعتماد کیا جاسکتا ہے۔ شیخ صالحؒ فرماتے ہیں:

''فاذا کل المدر کات فی الانسان مجلوبة له من واقع ما رأی ومن واقع ما سمع ومن واقع ما قارن والشی الذی لم یره ولم یسمعه ولیس ثم ما قارن فکیف تحصل له معرفته ؟ولذالك تجد ان الانسان لا یمکن ان یتصور شیئا ما رآه او رأی مثیلا له اورآی مایقاس علیه ما یجتمع هو وایاه فی اشیاء ''(۱)

جب صورت حال یہ ہو تو پھر صرف اور صرف ''مخبر'' پر اعتماد کیا جائے گا جیسا کہ ہم نے اللہ تعالیٰ کے بارے میں ان پر اور ان کے نمائندے محمد مصطفیٰ ﷺ پر کلی اعتماد کیا ہے جب یہ بات واضح ہوگئی تو ہم کہتے ہیں کہ ان مذکورہ صفات میں تو چند صفات قطعاً و یقیناً رسول اللہ علیہ السلام سے اللہ کے بارے میں ثابت ہیں۔ مگر یہ تمام صفات ثابت نہیں ہیں۔ ''المرء، الساعد، ذراع، جنب، رجل، کنف (اصل لفظ کتف نہیں ہے بلکہ کنف ہے) وغیرہ بسند صحیح ان سے ثابت نہیں ہیں۔ مولانا کو جو بھی روایات ملی ہیں ان کو جمع کیا ہے۔ اس باب میں غالباً انہوں نے القاضی ابویعلیٰ کی کتاب کو سامنے رکھا ہے۔ باقی رہے وجہ، عین، یدین وغیرہ تو ہم ان کا اثبات اللہ تعالیٰ کے لیے کرتے ہیں۔ اس اثبات پر نہ ہم شرماتے ہیں اور نہ ہی کسی سے خوف کھاتے ہیں۔ الحمد للہ۔ چونکہ مولانا کیرانویؒ نے اللہ و رسول کے اطلاق کی بات کی ہے۔ اس لیے ہم اسی اصول کے مطابق کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا صفات کا اطلاق اللہ تعالیٰ کے رسول ﷺ نے اپنے خالق و مالک پر نہیں کیا ہے۔

**تنبیہ:**

ہماری رائے تو اوپر درج ہوگئی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کے باب میں اصل چیز ''خبر'' ہے۔ قیاس اور رؤیت نہیں ہے کیونکہ نہ اللہ تعالیٰ حیطہ دید میں ہے اور نہ ہی اس کا کوئی مثل ہے کہ اس پر قیاس کیا جاسکے۔ مگر بعض اکابر اشاعرہ کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو قائم بنفسہ عالم، قادر، متکلم، حی بنایا تا کہ وہ ان صفات

(۱) جامع شروح العقیدہ ص ۲۳۱، ج ۱۔

''محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ''

www.KitaboSunnat.com


کی بنا پر پھر اللہ تعالیٰ کو پہچان سکے، یعنی ان کے صفات کو اپنی صفات پر قیاس کر لیں۔ ابو حامد غزالیؒ لکھتے ہیں:

"ولیس للله تعالیٰ مثل کماقال "لیس کمثله شیء" ولکن له مثال وقول النبی ﷺ "ان الله تعالیٰ خلق آدم علیٰ صورته" اشارة الی هذا المثال فانه لما کان تعالیٰ وتقدس موجودا قائما بنفسه حیا سمیعا عالما قادرا متکلما فالانسان کذالك ولو لم یکن الانسان بهذه الاوصاف موصوفا لم یعرف الله تعالیٰ ولذالك قال النبی ﷺ من عرف نفسه فقد عرف ربه "(۱)

ہم کہتے ہیں کہ جب انسان کی معرفت صفات اس بات پر موقوف ہے کہ وہ خود اس سے موصوف ہو جائے تو پھر صفات خبریہ میں بھی یہی مسئلہ ہے۔ پتہ نہیں حضرات کیا کہتے ہیں؟ یہ تو اس صاحب کا قول ہے بعض دیگر لوگ تو اس "مثال" کے ہونے میں مسجود ہونے کو بھی گردانتے ہیں۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ امام ابن حزمؒ فرماتے ہیں:

"وقد رأیت لابن فورك وغیره من الاشعریة فی الکلام فی هذا الحدیث انهم قالوا فی معنی قوله ﷺ "ان الله خلق آدم علیٰ صورته" انما هو علیٰ صفة الرحمن من الحیاة والعلم والاقتدار واجتماع صفات الکمال فیه واسجد له ملئکته کما اسجدهم لنفسه وجعل له الأمر والنهی علیٰ ذریته کماکان لله کل ذلك "(۲)

اب احباب اندازہ کریں کہ جن کے اکابر کا یہ قول ہو، وہ مولانا کیرانویؒ کے قول وله صورة هی احسن الصور وغیرہ پر طعن کرتے پھریں، تو یہ بہت تعجب خیز ہے۔ حافظ ابن حزمؒ نے اس قول پر جو تبصرہ فرمایا ہے، وہ بھی احباب دیکھ لیں۔

"هذا نص کلام ابی جعفر السمنانی عن شیوخه حرفا حرفا وهذا کفر مجرد لامریة فیه لانه سوی بین الله عزوجل وآدم فی الحیاة والعلم والاقتدار واجتماع صفات الکمال فیهما والله یقول "لیس کمثله شیء" ثم لم یقنعوا بها حتی جعلوا سجودا الملائکة لآدم کسجودهم لله عزوجل "(۳)

(۱) المضنون بہ، ص۹۳۔ (۲) الفصل، ص۱۰، ج۲۔

(۳) ایضاً۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کیا یہ قول تشبیہ و تجسیم کی طرف مفضی نہیں ہے؟ اگر نہیں تو ذرا عوام میں اس بات کا تجربہ کر لیں، اندازہ ہو جائے گا۔ اس قول کی ضلالت نہ ہونے کی وجہ شاید یہ ہو کہ اس کا صدور ''اکابر اشاعرہ'' سے ہوا ہے۔ پھر اس بات سے اور بندہ حیران ہو جاتا ہے کہ ''اساطین'' کا تو یہ قول ہے اور شیخ مذہب ابوالحسن اشعریؒ کا کہنا ہے کہ

"وبذالك نحتج علىٰ من قال ان الله تعالىٰ وتقدس يشبه المخلوقات وهو جسم بان نقول له لو كان يشبه شيئا من الاشياء ولكان لايخلو من ان يكون يشبهه من كل جهاته اويشبهه من بعض جهاته فانكان يشبهه من كل جهاته وجب ان يكون محدثا من كل جهاته وانكان يشبهه من بعض جهاته وجب ان يكون محدثا مثله من حيث اشبه لان كل مشبهتين حكمها واحد فيما اشتبها له"(١)

ہم نے اس عقدہ کو پیچھے حل کیا ہے یہاں احباب صرف یہ اندازہ کر لیں کہ یہ ایک ہی مکتب فکر کے اکابر ہیں۔ شاعر نے فرمایا

کس کا یقین کیجیے کس کا یقین نہ کیجیے — لائے ہیں بزم ناز سے یار خبر الگ الگ

## رجوع بمقصود اصلی:

ہمارا مقصود اس وقت یہ ہے کہ جس طرح صفات کے نافیوں میں غالی اور معتدل قسم کے لوگ ہوتے ہیں۔ ایسے ہی صفات کے مثبتین میں بھی دو طرح کے لوگ ہوتے ہیں، معتدل قسم کے لوگ بھی ہوتے ہیں، غالی لوگ بھی ہوتے ہیں۔ پھر ''غلو'' کی بھی مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔ مثلا بعض لوگ جب اثبات صفات کرتے ہیں۔ تو وہ اسے انسانوں کی صفات کی طرح قرار دیتے ہیں۔ الحمدللہ کہ حنابلہ اور اھل حدیث میں اس قسم کے ''غالی'' قطعا موجود نہیں ہے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک وہ لوگ جو اللہ تعالیٰ کی صفات کو انسانوں کی صفات کی طرح قرار دیتے ہیں۔ ''کافر'' ہیں۔ شیخ صالح فرماتے ہیں۔

"فالمرتبة الاولىٰ التشبيه الكامل هو ان يقول يده كيدي كقول المجسمة والعياذ بالله وصورته كصورتي والعياذبالله واشباه هذا فهذا التشبيه كامل يعني شبه الله تعالىٰ بالمخلوق من جهة الصفة في الكيفية وفي المعنىٰ وهذا كفر بالله تعالىٰ "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير"

(١) استحسان الخوض، ص ٨۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

والمشبه يعبد صنما والممثل يعبد صنما فهو تخيل فی نفسه صورة الرب تعالیٰ فجعلها عليه"(۱)

لہٰذا اھل حدیث اور حنابلہ میں اگر ہوتے ہیں تو وہ ''غالی'' لوگ ہوتے ہیں۔ جو اثبات میں ضعیف بلکہ موضوع احادیث پر بھی اعتماد کرتے ہیں۔ اس بات کا اعتراف ہم کرتے ہیں۔ اور ہمارے اکابر نے بھی کیا ہے۔ شیخ الاسلامؒ ابن تیمیہ فرماتے ہیں۔

"وفی الحنبلية ايضا مبتدعة وانكانت البدعة فی غيرهم اكثروبدعتهم غالبا فی زيادة الاثبات فی حق الله وفی زيادة الانكار علیٰ مخالفهيم بالتكفير وغيره "(۲)

دوسری جگہ اس بات کی مزید وضاحت کرتے ہیں کہ

"وهذا يتناول كثيرا من غالية المثبتة الذين يروون احاديث موضوعة فی الصفات مثل "حديث" عرق الخيل "ونزول عشية عرفة علیٰ الجمل الاورق حتیٰ يصافح المشاة ويعانق الركبان" و"تجليه لنبيه فی الارض"او"رويتة له علیٰ كرسی بين السماء والارض" او رؤيته اياه فی الطواف "او" فی بعض سكللك المدينة " الی غير ذللك من الاحاديث الموضوعة"(۳)

ہمارے نزدیک مولانا کیرانویؒ سے بھی اس قسم کے ''غلو'' کا اظہار ہوا ہے۔ وہ الحمدللہ نہ مجسم ہے، اور نہ ہی مشبہ، وہ اگر ضعیف روایات پر اعتماد کرتے ہیں، تو اسے بھی کما یلیق بشانہ قرار دیتے ہیں۔ انسانوں کی طرح نہیں سمجھتے ہیں۔ ان صفات کی حقیقت ہم آگے جا کر ان شاءاللہ تعالیٰ واضح کرنے کی کوشش کریں گے۔ یہاں بحث طویل ہو جائے گی۔ احباب اگر پڑھنا چاہتے ہیں تو قاضی ابو یعلیٰ کی ابطال التاویلات کو دیکھ لیں۔ دوسری گزارش اس مورد میں یہ ہے کہ ''نزل الابرار'' کتاب درحقیقت ''ھدیہ المھدی'' کا خلاصہ ہے۔ جیسا کہ مولانا کیرانویؒ نے خود اس کی تصریح کی ہے اور ''ھدیہ المھدی'' پر اھل حدیث کے اصاغر و اکابر ان سے ناراض ہو گئے تھے۔ اس بات کا تذکرہ بھی خود مولانا کیرانویؒ نے ہی کیا ہے۔ ایسی صورت حال میں انصاف کا تقاضا یہ تھا کہ ان کی اس کتاب کو اھل حدیث کا ترجمان قرار نہ دیا جاتا، بلکہ خود ان پر تنقید کی جاتی

---

(۱) جامع شروح العقیدۃ، ص ۴۲۱، ج ا۔ (۲) مجموع الفتاوی، ص ۱۰۳، ج ۲۰۔

(۳) مجموع الفتاویٰ، ص ۸۹، ج ۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



جیسا کہ ابن الجوزیؒ نے ابن حامدؒ، قاضی ابویعلیٰؒ، اور ابوالحسن زاغونیؒ پر تنقید کی ہے۔ مگر اسے حنبلی مذہب کا قول نہیں قرار دیا ہے، حالانکہ وہ اھل مذہب ہی کا قول ہے۔ جیسا کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے تصریح کی ہے کہ

"وبكل حال فالمشهور عنداصحاب الامام أحمد انهم لا يتاولون الصفات التى من جنس الحركة كالمجئ والاتيان والنزول والهبوط والتدلى كمالايتاؤلون غيرها متابعة للسلف الصالح وكلام السلف فى هذا الباب يدل علىٰ اثبات المعنىٰ المتنازع فيه "(۱)

یعنی اصحاب امام احمد کے ہاں مشہور قول یہی ہے کہ وہ ان صفات کی تاویل نہیں کرتے ہیں جو حرکت کی جنس سے ہے جیسے مجیء، نزول، اتیان وغیرھا جیسا کہ دیگر صفات کی بھی وہ سلف کی اتباع میں تاویل نہیں کرتے ہیں اور سلف کا مذہب تو اس باب میں واضح ہے کہ وہ اثبات معنی کرتے ہیں۔ مگر ابن الجوزیؒ نے لکھا کہ

"ورأيت من اصحابنا من تكلم فى الاصول بما لا يصلح وانتدب للتضيف ثلاثة ابوعبدالله بن حامد وصاحبه القاضى ابو يعلىٰ وابن الزاغونى فصنفوا كتبا شانوبها المذهب "(۲)

حالانکہ یہ معمولی درجے کے لوگ نہیں تھے۔ اگر انہیں مذہب کے ترجمان قرار دیا جائے، تو غلط نہیں ہو گا۔ مگر ابن الجوزیؒ نے انصاف سے کام لیا ہے کہ مذہب کو الگ کیا ہے، جزاہ اللہ خیرا۔ اب مولانا کیرانویؒ کی عبارت ملاحظہ ہو، لکھتے ہیں:

''میرے ایک دوست نے مجھ کو لکھا کہ فلاں کتاب (ھدیۃ المھدی) کی تالیف کیوجہ سے لوگوں کا اعتقاد آپ کے ساتھ جاتا رہا حتیٰ کہ اھل حدیث لوگ بھی آپ کو برا سمجھنے لگے۔ میں نے جواب میں لکھا کہ بہت عمدہ اور بہتر اور خوشی کا موجب ہوا۔ اب یہ لوگ مجھ کو ہرگز بزرگ نہ سمجھیں۔ نہ میرے ساتھ کوئی اعتقاد رکھیں، نہ میرے ہاتھ پاؤں چومیں، نہ میری ضیافت کریں۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے مجھ کو ایسا غنی اور بے پرواہ بنایا ہے۔ کہ مجھ کو کسی کے اعتقاد اور تعظیم و تکریم کی احتیاج نہیں ہے۔ نہ ان کی بے اعتقادی اور بددلی کی رتی برابر مجھ کو پرواہ ہے۔''(۳)

دوسری جگہ رقم طراز ہے:

''مجھ کو میرے ایک دوست نے لکھا کہ جب تم نے کتاب (ھدیۃ المھدی) تالیف کی ہے۔ تو اھل

(۱) الاستقامۃ، ص۷۴۔ (۲) دفع شبہ التشبیہ، ص۲۔

(۳) لغات الحدیث، ص۱۱، ج۲، مادہ ش۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حدیث کا ایک بڑا گروہ جیسے مولوی شمس الحق مرحوم عظیم آبادی، مولوی محمد حسین صاحب لاہوری اور مولوی عبداللہ صاحب غازیپوری اور مولوی فقیر اللہ صاحب پنجابی اور مولوی ثناء اللہ امرتسری وغیرھم تم سے بدل ہو گئے ہیں۔ اور عامہ اھل حدیث کا اعتقاد تم سے جاتا رہا میں نے ان کو جواب دیا۔ الحمدللہ کوئی مجھ سے اعتقاد نہ رکھے، نہ میرا مرید ہو نہ مجھ کو پیشوا اور مقتدی جانے نہ میرا ہاتھ چومے، نہ میری تعظیم و تکریم کریں۔ میں مولویت اور مشائخیت کی روٹی نہیں کھاتا کہ مجھ کو ان کی بے اعتقادی کا ڈر ہو۔''(۱)

یہ درست ہے کہ وہ اھل حدیث تھے۔ یعنی قرآن و سنت کے نصوص کا اتباع کرتے تھے، ابتدائے جوانی و طالبعلمی میں مقلد تھے، مگر بعد میں اس سے رجوع کیا، ایک جگہ لکھتے ہیں:

''ہمارے زمانے کے مولویوں میں یہ بلا عام ہوگئی ہے جو بات اس کے منہ یا قلم سے نکلی بس اس کی پچ کیے جاتے ہیں۔ گو ان کو معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ بات ناحق تھی۔ مگر اس سے رجوع کرنے اور اپنی خطا کا اقرار کرنے میں شرماتے ہیں اور خواہش نفس کی پیروی کیے جاتے ہیں۔ ان کا نفس یہ کہتا ہے کہ اگر رجوع کرو گے اور اپنی خطا کا اقرار کرو گے۔ تو عوام تم کو کم علم سمجھیں گے۔ تم سے بے اعتقاد ہو جائیں گے۔ ان بے وقوفوں کو اتنی عقل نہیں ہے کہ یہ شیطان کا وسوسہ ہے وہ تم کو تباہ کرنا چاہتا ہے۔ رجوع کرنے میں کوئی توہین نہیں ہے۔ کمال علم اور تقویٰ کی دلیل ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ وغیرہ بڑے بڑے اماموں اور مجتہدین کے ایک ایک مسئلہ میں کئی کئی قول ہیں۔ جدھر حق معلوم ہوا۔ ادھر ہی رجوع کر جاتے تھے۔ میں نے وجوب تقلید مذہب میں جو ابتدائے طالب علمی میں لکھا تھا۔ اس سے بعد کو رجوع کیا۔ اسی طرح صفات اللہ میں متکلمین کی تاویلات اور تسویلات سے جن میں عنفوان شباب میں گرفتار تھا اور اب بھی اللہ تعالیٰ شانہ خوب جانتا ہے کہ مجھ کو دین کے مسائل میں کوئی نفسانیت یا تعصب نہیں اور نہ اپنے قول سے اگر وہ غلط نکلے رجوع کرنے ہیں کوئی شرم نہیں۔''(۲)

ایک اور جگہ اھل تقلید کے بارے میں لکھتے ہیں:

''تم بھی تمہارے اگلوں کی پیروی کرو گے (ان کی چال اختیار کرو گے یعنی یہودیوں کی) انہوں نے اپنے مولویوں اور عالموں کو گویا خدا بنا رکھا تھا۔ ہر بات میں ان کی مان لیتے ہیں گو وہ کتاب الٰہی اور حدیث نبوی کے خلاف ہوتی ہیں اور کہتے کیا تھے، وہ ہم سے بڑھ کر اللہ کی کتاب اور حدیث رسول کا

(۱) لغات الحدیث، ص ۵۰، ج ۲، مادہ ش۔ (۲) لغات الحدیث، ص ۷۹، ج ۲، مادہ ش۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



علم رکھتے ہیں۔ مسلمانوں نے بھی انہیں نہ ... ۴۰۰ھ سے بعد اسیر ... یا، ابوحنیفہ اور شافعی کو ... پیغمبر کی طرح معصوم سمجھ لیا، بس انہوں نے جو کہہ دیا۔ اس کو آنکھ بند کر کے وحی سمجھتے ہیں اور اللہ اور رسول ؐ کے کلام کو طاق نسیان پر رکھ دیا..... سچے مسلمان وہ ہیں جو قرآن کو سمجھ کر اس کے معانی اور مطالب میں غور کرتے ہیں اور اس کے اوامر اور نواہی پر عمل کرتے ہیں۔ اسی طرح صحیح بخاری اور دوسری حدیث کی تمام کتابوں کو سمجھ کر پڑھتے ہیں۔ ان پر عمل کرتے ہیں اور حدیث یا آیت کے موجود ہوتے ہوئے اس کے خلاف کسی کا قول نہیں مانتے، ابوحنیفہؒ ہوں یا شافعی یا ان سے بھی کوئی بڑے غوث ہوں یا قطب، سب آنحضرت کے ایک ادنیٰ غلام کفش بردار ہیں۔ اور سب نے بالاتفاق یہ وصیت کی ہے کہ قرآن وحدیث پر چلو اور ہماری پیروی ہرگز نہ کرنا، جو قول ہمارا قرآن وحدیث کے خلاف پاؤ اس کو دیوار پر پھینک مارو۔"(۱)

خلاصہ یہ ہوا کہ مولانا کیرانویؒ اہل حدیث ہیں۔ ہمارے مقتدا اور راہنما ہیں۔ مگر صفات کے باب میں ان سے "غلو" کا اظہار ہوا ہے کہ انہوں نے بہت ساری ضعاف بلکہ موضوعات پر اعتماد کیا ہے۔ اس لیے جن صفات کی بنا صحیح نصوص پر ہیں ان کے تو ہم قائل ہیں اور ان کو ظاہر پر محمول کرتے ہیں، ہم اس میں کوئی جھجک محسوس نہیں کرتے ہیں۔ مولانا کیرانویؒ کی مثال ہمارے نزدیک شیخ ابوالفرج المقدسیؒ کی طرح ہے جن کے بارے میں شیخ الاسلامؒ نے لکھا ہے

"ان منهم من عمدالى كتاب صنفه الشيخ ابو الفرج المقدسى فيما يمتحن به السنى من البدعى فجعل ذلك الكتاب مما اوحاه الله نبيه ليلة المعراج وأمره ان يمتحن به الناس فمن اقربه فهو سنى ومن لم يقر به فهو بدعى وزادوافيه علىٰ الشيخ ابى الفرج اشياء لم يقلها هوو لاعاقل "(۲)

مولانا کیرانویؒ کو بھی بعض مقامات پر لوگوں نے بدنام کیا ہے، ان کے بارے میں بے سروپا باتیں لکھی ہیں اور بعض جگہ خود ان کو شبہات پڑے ہیں۔ جن سے اپنے بعض احباب بھی غلط فہمی میں پڑ گئے ہیں اور بعض متعصبین کو بھی ان سے فائدہ پہنچا ہے کہ وہ ہمیں بدنام کریں۔

**شہ پارۂ سفیان عطا**

www.kitabosunnat.com

جناب شیخ الحدیث صاحب نے آگے مسلک اہل حدیث کی دلائل پر بات کی ہے، اور لکھا ہے کہ "حضرات اہل حدیث کی مذکورہ مسلک پر دو قسم کی دلیلیں ہیں (۱) قرآن وحدیث کی وہ نصوص جو

(۱) لغات الحدیث، ص ۱۸۴، ج ۲، مادہ س۔ (۲) مجموع الفتاویٰ، ص ۸۹، ج ۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

صفات متشابہات پر مشتمل ہیں۔ (۲) سلف و صالحین کا کلام جسے یہ حضرات اپنی دلیل میں پیش کرتے ہیں۔"(۱)

پھر بہت ساری آیات و احادیث کا تذکرہ کیا ہے۔ آگے لکھا ہے

"ان آیات و احادیث میں اللہ جل شانہ کی طرف ان اعضاء و افعال کی نسبت کی گئی ہے جو مخلوق میں بھی پائے جاتے ہیں۔ حضرات اھل حدیث کے ہاں ان نصوص کے ظاہری معانی مراد ہیں۔ چنانچہ ان کے ہاں اللہ کے ہاتھ، پاؤں وغیرھا ہیں اور اللہ چلتے، آتے، اترتے ہیں۔ ان کے ہاں ظاہری معانی مراد نہ لینا یا ان کی تاویل کرنا یا ان کے معانی کا علم اللہ کے سپرد کرنا سب تعطیل، گمراہی، ضلالت اور سلف کے مذہب سے انحراف ہے۔ پیش نظر رہے کہ محدثین کے ہاں ان نصوص کے ظاہری معنی تشبیہ پر مشتمل ہیں۔"(۲)

ہم اس عبارت کے حوالے سے چند باتیں اپنے احباب کے سامنے رکھتے ہیں تاکہ وہ غلط فہمی میں نہ پڑے۔ پہلی بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ شیخ الحدیث صاحب نے لکھا ہے کہ

"چنانچہ ان کے ہاں اللہ کے ہاتھ، پاؤں وغیرھا ہیں اور اللہ تعالیٰ چلتے، آتے، اترتے ہیں"

ہاتھ اور پاؤں کی بات درست ہے کہ ہم اسے مانتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بارے میں اس کی خبر دی ہے۔ چنانچہ قرآن مجید اس بات پر گواہ ہے۔ اسی طرح مجیت یعنی "آنے" کی بات صحیح ہے۔ قرآن میں اس کا ذکر ہے مگر وہ صرف قیامت تک محدود ہے۔ نزول یعنی "اترنے" کی بات بھی متواتر احادیث میں نبی علیہ السلام سے منقول ہے۔ ان پر بھی ہم ایمان رکھتے ہیں۔ مگر "چلنے" یعنی "ماشی" کی بات ہمارے اکابر میں سے کسی نے نہیں کی ہے۔ ہم نے بھی صحیح السند روایات میں اس کا ذکر نہیں پایا ہے۔ پتہ نہیں جناب شیخ الحدیث یہ بات کہاں سے لیکر آئے ہیں؟ ہمارے اکابر ثابت شدہ صفات کے بارے میں بھی ایسی احتیاط کرتے ہیں کہ شاید اس کی نظیر کہیں اور نہ ملے۔ صفت "مجیت" کے بارے میں ابوالحسن زاغونیؒ لکھتے ہیں:

" ولا يحتاج في مجيئه الى انتقال وزوال لان دواعي ذلك وموجبه لا يوجد في حقه فاثبتنا المجيء صفة له ومنعنا مايتوهم في حقه مما يلزم في حق المخلوقين لانهم في حاجة الى ذلك "(۳)

اسی طرح صفت نزول کے بارے میں رقمطراز ہیں

(۱) صفات متشابہات، ص۳۳۔ (۲) صفات متشابہات، ص۳۴۔

(۳) الایضاح، ص۲۹۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"فنحن نثبت وصفه بالنزول الی سماء الدنیا بالحدیث ولا نتاوله بما ذکروه ولا نلحقه بنزول الادمیین الذی ھو زوال وانتقال من علو الی سفل بل نسلم للنقل کما ورد وندفع التشبیه لعدم موجبه ونمنع من التاویل لارتفاع سببه وهذه الروایة هی المشهورة والمعمول علیها عند عامة المشائخ من اصحابنا وتعلقوا فی هذا بان ماذکروه من الحرکة والانتقال والزوال هو کیفیة فی المجیٔ یعود الی اثبات نقص فی حق ذاته"(۱)

جب ہم ثابت شدہ "مجیئت اور نزول" جیسے صفات میں انتقال و زوال کی بات نہیں کرتے ہیں۔ تو غیر ثابت شدہ صفات اللہ تعالیٰ کے لیے کیسے ثابت کر سکتے ہیں؟ جب کہ ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کی صفات توقیفی ہیں۔ شیخ ابن عثیمینؒ لکھتے ہیں:

"صفات الله توقفیة لا مجال للعقل فیها فلانثبت لله تعالی من الصفات الا ما دل الکتاب والسنة علی ثبوته قال الامام احمدؒ رحمه الله تعالیٰ "لایوصف الا بما وصف به نفسه او وصفه به رسوله لایتجاوز القرآن والحدیث"(۲)

تو ہم اللہ تعالیٰ کے لیے "چلنے" یعنی ماشی ہونے کو ثابت نہیں کر سکتے ہیں۔ کیونکہ اس کو اللہ و رسول نے ثابت نہیں کیا ہے اور اگر شیخ الحدیث صاحب الکرسی موضع القدمین سے اس بات کا اثبات کرنا چاہتے ہیں۔ تو ہم عرض کریں گے کہ ہمارے اکثر بزرگ کرسی کو موضع القدمین قرار دیتے ہیں جیسا کہ ہم نے پیچھے اس پر لکھا ہے۔ مگر کچھ محققین اس بات کے قائل نہیں ہیں۔ امام ابن بازؒ لکھتے ہیں

"لکن هذا قد یقال فیه انه مما لایقال بالرأی فله حکم المرفوع وقد یقال ان هذا مما تتلقاه عن بنی اسرائیل من کتبهم فان القول بانه موضع القدمین یحتاج الی نص صریح ثابت عن النبی ﷺ لا یحتمل واما هذا الاثر فمحتمل قد یکون من اخبار بنی اسرائیل ولیس من کلام النبی ﷺ ولیس مما سمعه ابن عباس"(۳)

(۱) ایضاً۔ (۲) شرح القواعد ص ۱۹۸۔

(۳) التعلیقات البازیة ص ۲۰۵، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com


خلاصہ اس بات کا یہ ہوا کہ یہ روایت محتمل ہے، ممکن ہے۔ انہوں نے نبی علیہ السلام کے بجائے بنی اسرائیل سے روایت لی ہو، ہمیں اگرچہ یہ رائے پسند نہیں ہے۔ ہم اکثر کے قول کو اختیار کرتے ہیں، یہاں مقصود یہ تھا کہ اگر اس قول پر شیخ الحدیث نے بنا رکھی ہے، تو اس میں اھل حدیث کا اپنے درمیان اختلاف ہے اور اگر بخاری کی حدیث فیضع رب العزۃ قدمہ فیھا، سے استدلال کرتے ہیں، تو اس کو ہم تسلیم کرتے ہیں۔ مگر "مشی" اور چلنے کی بات ہم نہیں کرتے ہیں۔ کیونکہ "مشی" باعتراف ماتریدیہ من وجہ کمال ہے۔ کمال مطلق نہیں ہے۔ شیخ محی الدین نے سمع وبصر کے اثبات پر اعتراض کے جواب میں لکھا ہے کہ

"فان اورد النقض بمثل الماشی (یجاب )بان امثالہ لیس کمالا مطلقا وان کان کمالا من وجہ فیجب براء ۃ الباری عن امثال ھذا"(۱)

اس لیے ہمارے بزرگوں نے لکھا، کہ ہر وہ صفت جو مخلوق کے ساتھ مختص ہو، تو وہ نقائص میں سے ہے۔ جس سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ واجب ہے۔

"فالنقائص جنسھا منفی عن اللہ تعالیٰ وکل ما اختص بہ المخلوق فھو من النقائص التی یجب تنزیہ الرب عنھا بخلاف ما یوصف بہ الرب ویوصف العبد بمایلیق بہ مثل العلم والقدرۃ والرحمۃ ونحو ذلك فان ھذہ لیست نقائص بل ما ثبت للہ من ھذہ المعانی فانہ یثبت للہ علیٰ وجہ لا یقاربہ فیہ احد من المخلوقات فضلا عن ان یماثلہ فیہ "(۲)

یہ بھی ممکن ہے کہ انہوں نے یہ بات ویسے ہی بلا تحقیق اھل حدیث کے کھاتے میں ڈال دی ہو کہ نامعلوم جرائم سارے "بدنام" آدمی کے سر ہوتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ ہم صفات خبریہ کا "ظاہر" معنی لیتے ہیں۔ اور تاویل وتفویض کو باطل سمجھتے ہیں۔ اسی طرح ان کی نسبت سلف طیب کی طرف کرنے کو بھی کذب محض سمجھتے ہیں۔ یہ بات ہمارے بہت سارے بزرگوں نے لکھی ہے کہ صفات الٰہیہ کو ظاہر پر محمول کیا جائے گا۔ اسد السنۃ اصفہانیؒ لکھتے ہیں:

"الکلام فی صفات اللہ عزوجل ماجاء منھا فی کتاب اللہ او روی بالاسانید الصحیحۃ عن رسول اللہ ﷺ فمذھب السلف رحمۃ اللہ علیھم اجمعین اثباتھا واجراء ھا علیٰ ظاھرھا ونفی الکیفیۃ عنھا وقد نفاھا قوم فابطلوا ما اثبتہ اللہ وذھب قوم من المثبتین الی البحث عن

(۱) القول الفصل، ص ۲۰۱۔ (۲) مجموع الفتاوی، ص ۱۷۸، ج ۱۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



التكييف والطريقة المحمودة هى الطريقة المتوسطة بين الامرين وهذا لان الكلام فى الصفات فرع علىٰ الكلام فى الذات واثبات الذات اثبات وجود لااثبات كيفية فكذالك اثبات الصفات وانما اثبتناها لان التوقيف ورد بها وعلىٰ هذا مضي السلف قال محكول والزهرى "امروا هذه الاحاديث كماجاءت"(۱)

احباب دیکھ رہے ہیں کہ کہ اسد السنۃ مذہب سلف اجراء علی الظاھر کو قرار دے رہے ہیں۔ نفی الکیفیۃ کے ساتھ، اور فرمایا کہ صفات میں کلام ذات میں کلام کرنے کا فرع ہے۔ جس طرح اثبات ذات اثبات وجود ہے۔ اثبات کیفیۃ نہیں ہے۔ اسی طرح اثبات صفات بھی بلا کیفیۃ ہے۔ اسی پر سلف طیب گزرے ہیں جیسا کہ مکحول اور زھری نے فرمایا کہ احادیث کو اس طرح چلاؤ جیسے کہ وہ آئی ہیں۔

ایسی ہی بات ابو سلیمان خطابیؒ نے بھی لکھی ہے:

"فاما ما سألت عنه من الكلام فى الصفات وماجاء منها فى الكتاب وفى السنن الصحيحة فان مذهب السلف اثباتها واجراء ها علىٰ ظاهرها ونفى الكيفية والتشبيه عنها"(۲)

اس قول میں بھی احباب دیکھ رہے ہیں کہ خطابیؒ نے سلف طیب کا مذہب "اجراء علی الظاھر" بیان کیا ہے۔ اگر "ظاہر تشبیہ و تجسیم" کا مقتضی ہے۔ تب تو نصوص کو ظاہر پر جاری کرنا اور چلانا کفر کو مستلزم ہوگا، اس صورت میں "ظاہر" کی نفی سب سے ضروری بات ہوگی۔ مگر جناب کا قول ہے کہ "کہ محدثین کے ہاں نصوص کے ظاہری معنیٰ تشبیہ پر مشتمل ہیں" ایسی صورت حال میں پھر محدثین کا فرض اولین یہ بنتا تھا کہ "ظاہری معنیٰ" کی نفی کریں۔ مگر انہوں نے ایسا نہیں کیا ہے۔ بلکہ اس کے خلاف اجراء علی الظاھر کی بات کی ہے۔ جس سے اس افسانے کا صفایا ہو جاتا ہے۔ الحمدللہ

رہی تفویض و تاویل کی بات، تو اس پر ہم نے تفصیل سے لکھا ہے، آگے بھی اس پر بحث آ رہی ہے۔ سردست اسے نظر انداز کرتے ہیں۔

## شہ پارۂ سفیان عطاء:

اسی سلسلہ کو دراز کرتے ہوئے، جناب شیخ الحدیث نے لکھا ہے کہ

"پیش نظر رہے کہ محدثین کے نزدیک ان نصوص کے ظاہری معنیٰ تشبیہ پر مشتمل ہے۔ ایک حوالہ

(۱) الحجۃ ص ۸۶، ج ۱ (۲) العلو ص ۲۹۴ ج ۲

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ملاحظہ ہو، حافظ عراقیؒ خطیب سے نقل کرتے ہیں،

ویجتنب فی امالیه روایة مالاتحتمله عقول العوام ......وان یشبهوا اللّٰه تعالیٰ بخلقه ویلحقوا به مایستحیل فی وصفه وذلك نحو احادیث الصفات التی ظاهرها یقتضی التشبیه والتجسیم واثبات الجوارح والاعضاء للازلی القدیم ......الا ان من حقها ان لا تروی الا لاهلها خوفا من ان یتصل بها من جهل معانیها فیحملها علیٰ الظاهرها"(۱)

عبارت سے معلوم ہوا کہ ان احادیث کے ظاہری معانی تشبیہ وتجسیم والے ہیں اور ظاہری معانی پر محمول کرنا گمراہی ہے۔"(۲)

ہم کہتے ہیں کہ اس عبارت میں یہ بات موجود نہیں ہے کہ یہ محدثین کا مذہب ہے۔ شیخ الحدیث نے ویسے حوالہ دیا ہے۔ بلکہ یہ خطیب کا اپنا قول ہے۔ حافظ عراقی نے "فتح المغیث" ص۲۹۲ میں اسے نقل کیا ہے۔ مگر ماخذ کا پتہ نہیں دیا ہے۔ ہم نے تحقیق کی تو یہ بات خطیبؒ نے "الجامع" میں لکھی ہے۔ ملاحظہ ہو(۳) پوری عبارت یہ ہے:

"ویجتنب المحدث فی امالیه روایة مالا تحتمله عقول العوام لما لا یؤمن علیهم فیه من دخول الخطاء والاوهام وان یشبهوا اللّٰه تعالیٰ بخلقه ویلحقوا به ما یستحیل فی وصفه وذلك نحو احادیث الصفات التی ظاهرها یقتضی التشبیه والتجسم واثبات الجوارح والاعضاء للازلی القدیم وانکانت الاحادیث صحاحا ولها فی التاویل طرق ووجوه الامن حقها ان لا تروی الا لاهلها خوفا من ان یتصل بها من جهل معانیها فیحملها علیٰ ظاهرها او یستنکرها فیروها ویکذب رواتها ونقلتها"(٤)

وہاں خطیبؒ نے اس بات کی نسبت کسی شخص کی طرف نہیں کی ہے اور نہ ہی کسی گروہ کا نام لیا ہے۔ اس کے بعد پانچ روایتیں نقل کی ہیں۔ ان میں اس مفہوم کی کوئی بات نہیں ہے جس سے خطیبؒ کے اس مدعیٰ کی

(۱) فتح المغیث۔
(۲) صفات متشابہات، ص۳۴۔
(۳) الجامع ص۱۶۷، ج۲۔
(۴) الجامع ص۱۶۷، ج۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



تائید ہو سکے۔

ہماری اس بات کی دلیل یہ ہے کہ حافظ ابو عمر اندلسیؒ نے وہی پانچ روایتیں نقل کی ہیں۔ مگر وہ بات نہیں لکھی ہے۔ دیکھئے (۱) آگے جا کر انہوں نے لکھا ہے کہ "قال ابو عمر لیس فی الاعتقاد فی صفات اللہ واسماء ہ الا ما جاء منصوصا فی کتاب اللہ اوصح عن رسول اللہ ﷺ اواجمعت علیہ الامۃ وماجاء من اخبارالا حاد فی ذلک کلہ اونحوہ یسلم لہ ولا یناظر فیہ "(۲) پھر ذرا وضاحت کر کے لکھا ہے

"ماجاء عن النبی ﷺ من نقل الثقات وجاء عن الصحابۃ وصح عنھم فھو علم یدان بہ وما احدث بعدھم ولم یکن لہ اصل فیما جاء عنھم فبدعۃ وضلالۃ "(۳)

آخر میں سلف طیب کی ترجمانی کرتے ہوئے فرمایا

"قال ابو عمر رواھا السلف وسکتوا عنھا وھم کانوا اعمق الناس علما واوسعھم فھما واقلھم تکلفا ولم یکن سکوتھم عن عی فمن لم یسعہم ما وسعھم فقد خاب وخسر "(٤)

جب حافظ مغربؒ یہ لکھتے ہیں۔ اور حافظ مشرق وہ لکھتے ہیں۔ آپ کے نزدیک وہ کیونکر راجح ہے جو حافظ مشرق لکھتے ہیں؟ جب کہ حافظ مشرقؒ کے بارے میں آپ جھمیہ کے "امام العصر جرکسی" وہ کچھ لکھتے ہیں کہ الامان والحفیظ۔

لہٰذا شیخ الحدیث کی درج شدہ بات محض ایک دعویٰ ہے۔ جس کا حقیقت سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ ہماری اس بات کو ذہن نشین کرنے کے لیے دو باتیں اور بھی خیال میں رہیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ حافظ مشرق یعنی خطیب بغدادیؒ اشاعرہ کی طرف مائل تھے۔ اس بات کی دلیل ابن الجوزیؒ کی یہ عبارت ہے کہ

"وکان ابو بکر الخطیب قدیما علیٰ مذھب احمد بن حنبل فمال علیہ اصحابنا لما راؤ من میلہ الی المبتدعۃ وآذوہ فانتقل الی مذھب الشافعی رضی اللہ عنہ وتعصب فی تصانیفہ علیھم فرمز الی ذمھم وصرح بقدر مامکنہ "(۵)

(۱) جامع بیان العلم، ص ۴۳۹، ص ۲۔　(۲) جامع بیان العلم، ص ۱۳۱، ج ۲۔
(۳) ایضاً، ص ۱۳۳، ج ۲۔　(۴) ایضاً۔　(۵) المنتظم، ص ۲۹۴، ج ۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com


اس عبارت میں ''المبتدعة'' سے اشاعرہ مراد ہیں۔ باقی جو ابن الجوزیؒ نے انکی تعصب کی بات کی ہے تو اس پر ہمیں اطمینان نہیں ہوا، ممکن ہے یہ بات بھی ان میں موجود ہو، کیونکہ وہ بھی انسان تھے، کمزوریاں ان میں ہوسکتی ہیں۔ مگر جو قرائن و دلائل ابن الجوزیؒ نے اس بات کے لیے فراہم کیے ہیں وہ اطمینان بخش نہیں ہیں۔ جب بات ایسی ہے تو پھر خطیبؒ نے اوپر درج عبارات میں ''اشاعرہ'' کی ترجمانی کی ہے۔ یہ محدثین کا مذہب قطعاً نہیں ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر ہم مان لیں کہ خطیبؒ کی اپنی یہ رائے پہلی تھی۔ تو پھر ہم کہتے ہیں کہ بعد میں انہوں نے اس سے رجوع کیا ہے۔ اس بات کی دلیل وہ ہے جو امام ذہبیؒ نے لکھی ہے۔

"اخبرنا ابو علی بن الخلال انا جعفر انا بوطاهر الحافظ نا محمد بن مرزوق الزعفرانی انا الحافظ ابوبکر الخطیب قال اما الکلام فی الصفات فان ما روی منها فی السنن الصحاح مذهب السلف اثباتها واجراء ها علیٰ ظواهرها ونفی الکیفیة والتشبیه عنها وقد نفاها قوم فابطلوا ما اثبته الله وحققها قوم من المثبتین فخرجوا فی ذلك الی ضرب من التشبیه والتکییف والفصل انما هو سلوك الطریقة المتوسطة بین الامرین ودین الله بین الغالی فیه والمقصر عنه والاصل فی هذا ان الکلام فی الصفات فرع الکلام فی الذات ویحتذی فی ذلك حذوه ومثاله واذا کان معلوم ان اثبات رب العالمین انما هو اثبات وجود لااثبات کیفیة فکذالك اثبات صفاته انما هو اثبات وجود لا اثبات تحدید وتکییف فاذا قلنا لله ید و سمع و بصر فانما هی صفات اثبتها الله تعالیٰ لنفسه ولا نقول ان معنی الیدالقدرة ولا ان معنی السمع والبصر العلم ولا نقول انها جوارح ولا نشبهها بالایدی والاسماع والابصار التی هی جوارح وادوات للفعل ونقول انماوجب اثباتها لان التوقیف وردبها ووجب نفی التشبیه عنها لقوله تعالیٰ "لیس کمثله شیء " ولم یکن له کفوا احد"(۱)

امام ذہبیؒ نے سند کے ذکر کے بعد فرمایا کہ خطیبؒ فرماتے ہیں کہ صفات میں کلام یوں ہے کہ وہ اخبار جو سنن صحاح میں مروی ہیں۔ ان کے بارے میں سلف طیب کا مذہب یہ ہے کہ ان کو ثابت مانا جائے اور ان کا

(۱) تذکرۃ الحفاظ، ص ۲۲۵، ج ۳، تاریخ الاسلام، ص ۵۷، ج ۳۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



اجراء ظاہر پر کیا جائے اور ان سے کیفیت اور تشبیہ کی نفی کی جائے۔ ایک گروہ نے ان صفات کی نفی کی۔ تو جو صفات اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے ثابت کیے تھے۔ ان کو باطل قرار دیا اور ایک قوم نے ان صفات کو محقق قرار دیا ، جو اہل اثبات میں سے تھے ، تو اس تحقق میں وہ تشبیہ و تکییف کی طرف نکل گئے ، قول فیصل اس باب یہ ہے کہ دونوں جانب کے درمیان طریقہ متوسط پر سلوک کو رکھا جائے ، اللہ تعالیٰ کا دین غالی اور مقصر کے درمیان میں ہے۔ ضابطہ اور قانون اس باب میں یہ ہے کہ صفات میں کلام کرنا ذات میں کلام کرنے کا فرع ہے۔ ان میں اس کے مثال اور نمونہ کے مطابق روش کو اختیار کیا جائے گا۔ تو جب یہ معلوم ہے کہ اثبات رب العالمین صرف وجود کا اثبات ہے۔ کیفیت کی اثبات نہیں ہے۔ تو اسی طرح ان کی صفات کا اثبات بھی وجود کا اثبات ہے۔ کیفیت و تحدید کا اثبات نہیں ہے۔ پس جب ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ہاتھ ہے ، سمع ہے ، بصر ہے ، تو یہ صفات ہیں جو اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے ثابت کی ہیں ہم یہ نہیں کہتے ہیں کہ ''ید'' یعنی ہاتھ کا معنیٰ ''قوت'' ہے اور نہ یہ کہتے ہیں کہ سمع و بصر کا معنیٰ ''علم'' ہے اور ہم یہ بھی نہیں کہتے کہ وہ جوارح اور ادوات ہیں اور نہ ان کو ان دیگر ہاتھوں اور اسماع و ابصار سے مشابہ قرار دیتے ہیں۔ جو جوارح اور آلات فعل ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ ان صفات کا اثبات واجب ہے کیونکہ شرع اس کے بارے میں وارد ہے اور ان سے تشبیہ کی نفی کرنا بھی لازم ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ان کے مانند کوئی شے نہیں ہے اور کوئی ان کا ہمتا و ہمسر نہیں ہے۔

اب کوئی بندہ اس عبارت کو ملاحظہ فرمالیں۔ سب سے پہلے خطیبؒ نے بھی ابو سلیمان خطابیؒ اور ابو القاسم اصفہانیؒ کی طرح سلف طیب کا مذہب یہ بیان کیا ہے کہ وہ ان نصوص کو ''ظاھر'' پر جاری کرتے ہیں۔ شیخ الحدیث کی منقول عبارت میں ''ظواھر'' پر محمول کرنے سے ڈرایا ہے کہ۔ خوفا من ان یتصل بھا من جھل معانیھا فیحملھا علیٰ الظاھرھا۔ اور یہاں مذھب السلف اثباتھا واجراءھا علیٰ ظواھرھا کی بات کرتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو نصوص کے ظاہری معنیٰ کو تشبیہ پر مشتمل سمجھتے ہیں۔ وہ پھر ان کا اجراء علیٰ الظواھر نہیں کرتے ہیں۔

ہم نے یہاں صرف نمونے کے طور پر تین عبارتیں پیش کیے ، اسد السنۃ ، ابو سلیمان خطابیؒ اور خطیب بغدادی کی ، اس سے آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ سلف طیب کا مذہب اجراء علیٰ الظاھر ہے مگر اس کے باوجود بعض معاصر جھمیوں نے لکھا ہے

"اما ترك هذه النصوص علىٰ ظاهرها دون اى تاويل لها سواء كان اجماليا ام تفصيليا فهو غير جائز وهو شيء لم يجنح اليه سلف ولا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

خلف ، كيف ولو فعلت ذلك لحملت عقلك معاني متناقضة في شان كثير من هذه الصفات "(۱)

احباب اس بارے میں خود فیصلہ کر سکتے ہیں کہ وہ خطیبؒ واصفہانیؒ اور خطابیؒ کو اعتبار دیتے ہیں۔ یا ایک معاصر جہمی کو۔

اب یا تو ''ظاہر'' ان نصوص کا مقتضی تجسیم وتشبیہ اور مثبت اعضاء وجوارح ہیں جیسا کہ ان جہمیوں کا قول ہے، جس کو شیخ الحدیث نے نقل ہے۔

"نحو احاديث الصفات التي ظاهرها يقتضي التشبيه والتجسيم واثبات الجوارح والاعضاء للازلي القديم "(۲)

اگر ایسا ہے تو پھر مطلب یہ ہوا کہ سلف طیب کا مذہب اللہ تعالیٰ کے لیے ''جسم'' کو تسلیم کرتا ہے اور ان کے لیے اعضاء وجوارح کو ثابت کرتا ہے۔ معاذ اللہ یا پھر یہ مطلب ہے کہ ''ظاہر'' قرآن وسنت تشبیہ وتجسیم نہیں ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کے لیے اعضاء وجوارح کا اثبات نہیں کرتے ہیں، حضرت شیخ الحدیث جو راستہ بھی منتخب کرتا ہے، ہمیں منظور ہے۔ ادھر اس بات کو بھی ذہن میں رکھنا چاہیے کہ شیخ الحدیث کے نقل کردہ عبارت میں نہ خطیبؒ نے مذہب سلف کا نام لیا ہے۔ اور نہ ہی مذہب محدثین کا۔ یہاں اس قول میں جو ہم نے نقل کیا ہے انہوں نے ''مذہب سلف'' کی تصریح کی ہے اور اس قول میں خطیب نے ''تاویل'' کی بھی نفی کی ہے کہ ہم سمع وبصر سے ''علم'' اور ''ید'' سے قدرت مراد نہیں لیتے، اور نہ ہی ان کو مخلوق کے اعضاء وجوارح سے ان کو مشابہ قرار دیتے ہیں۔ یہ بات جو خطیبؒ نے کی ہے امام ذھبیؒ نے نقل کی ہے وہ اس کے رسالۂ صفات میں ہے موجود۔ جس کا خطی نسخہ مکتبہ ظاھریہ کے مخطوطات میں موجود ہے۔

امام البانیؒ فرماتے ہیں:

"ذكره المصنف باختصار وهو بتمامه في رسالة "الصفات" للخطيب البغدادي رحمه الله المحفوظة في دار الكتب الظاهرية حرسها الله "(۳)

خلاصہ اس بات کا یہ ہوا کہ خطیبؒ زندگی کی ابتدائی ایام میں اشاعرہ کی طرف مائل تھے۔ زندگی کے آخری ایام میں انہوں نے مذہب سلف طیب کو اختیار کیا تھا، اس مسئلہ پر انہوں نے پھر ایک مستقل رسالہ لکھا ہے جس میں یہ اوپر درج شدہ بات بعینہٖ موجود ہے۔ اس میں احادیث صفات کے حوالے سے بھی بہترین

(۱) مقدمۃ اللمع، ص ۲۷۔ (۲) صفات متشابھات، ص ۳۴۔

(۳) مختصر العلو، ص ۲۷۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



تحقیق موجود ہے۔ ذرا اس کو بھی اپنے احباب ملاحظہ فرمالیں۔ لکھتے ہیں کہ

"وتنقسم الاحادیث المرویة فی الصفات ثلاثة اقسام (۱)منها اخبار ثابتة اجمع ائمة النقل علیٰ صحتها لاستفاضتها وعدالة ناقلیها فیجب قبولها والایمان بها مع حفظ القلب ان یسبق الیه اعتقاد مایقتضی تشبیها لله بخلقه ووصفه بما لا یلیق به من الجوارح والادوات والتغیر والحرکات(۲)القسم الثانی اخبار ساقطة باسانید واهیة والفاظ شنیعة اجمع اهل العلم بالنقل علیٰ بطولها فهذه لایجوز الاشتغال بها ولا التصریح علیها(۳)والقسم الثالث اخبار اختلف اهل العلم فی احوال نقلتها فقبلهم البعض دون الکل فهذه یجب الاجتهاد والنظر فیها لتلحق باهل القبول اوتجعل فی حیز الفساد والبطول "(۱)

اس عبارت میں احباب دیکھ رہے ہیں کہ خطیبؒ نے بات بدل دی ہے اور لکھا ہے کہ وہ اپنے دل کو محفوظ رکھے، اس اعتقاد سے جو مخلوق کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی تشبیہ کو مستلزم ہو، یا اللہ تعالیٰ کی اس طرح توصیف کرے، جو ان کے لائق نہ ہو اور ان کے لیے اعضاء و جوارح کا اثبات کرتے ہوں۔ خلاصہ اس بحث کا یہ ہوا کہ خطیب بغدادی نے جو بات ''الجامع'' میں لکھی ہے۔ وہ محدثین کا مذہب نہیں ہے، بلکہ اس نے اشاعرہ کے اتباع میں لکھی ہے۔ جن کی طرف وہ ابتداء سے مائل تھے۔ اگر یہ محدثین کا مذہب ہوتا تو وہ ان کی تصریح کرتے، جبکہ انہوں نے نہیں کی ہے۔ اچھا اگر انہوں نے ایسی بات نہیں لکھی تو ان کے عصر کے اسی جیسے محدث حافظ ابو عمر اندلسیؒ نے کیوں وہ بات نہیں لکھی ہے؟ بلکہ انہوں نے اصل مذہب اہل حدیث کا نقل کیا ہے۔ اور پھر اس بات سے خطیبؒ نے رجوع بھی کیا ہے اور لکھا ہے کہ سلف طیب کا مذہب نصوص کو ''ظاہر'' پر جاری کرنا ہے۔ یہی بات ابو سلیمان خطابیؒ اور ابو القاسم اصفہانیؒ نے بھی لکھی ہے۔ اس مبحث سے جناب شیخ الحدیث کا یہ دعویٰ ہوا میں تحلیل ہوگیا۔ الحمد للہ

## شہ پارۂ سفیان عطاء:

جناب شیخ الحدیث نے آگے وہ اقوال نقل کیے ہیں جو ہمارے اکابر کے مستدل ہیں۔ پھر ایک عنوان ''حضرات اہل حدیث کے مسلک و دلائل پر تبصرہ و تجزیہ'' قائم کیا ہے۔ اس کے تحت پھر شق وار دس (۱۰) باتیں لکھی ہیں۔ ہم شق نمبر (۱) کی بات نقل کرتے ہیں۔ جناب شیخ الحدیث علم و حکمت کی نمائش

(۱) مختصر العلو ص ۲۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com


کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اگرچہ حضرات اہل حدیث نے اپنے مسلک کی بنیاد ظاھری طور قرآن و حدیث پر رکھی ہے۔ لیکن اہل علم پر مخفی نہیں ہے کہ کسی مسلک کی حقانیت کا یہ معیار نہیں کہ وہ صرف ظاھری طور قرآن و حدیث کے موافق ہو، معتزلہ اور خوارج کا مذہب مرتکب کبیرہ کے بارے میں ظاہر قرآن و سنت کے محکمات پر قائم ہے۔ لیکن اس کے باوجود ان کا یہ مذہب مردود قرار پا گیا ہے۔''(۱)

ہم جناب شیخ الحدیث کی اس زرین عبارت کے حوالے سے گزارش پیش کرتے ہیں۔

پہلی گزارش اس سلسلے میں یہ ہے کہ دنیا میں شاید پہلا مذہب سلفی ہے کہ جو نصوص قرآن و سنت کے ساتھ ساتھ فہم سلف طیب کا بھی اعتبار کرتے ہیں۔ یعنی ہم قرآن و سنت کو فہم سلف کی روشنی میں لیتے ہیں۔ اپنی عقل کی روشنی میں اس کو نہیں لیتے ہیں۔ جب فہم سلف کا بھی اعتبار کرتے ہیں تو پھر ہمارے بارے میں کیسے کوئی افاک یہ بات کر سکتا ہے کہ ان کا مذہب صرف بظاہر قرآن و سنت کے مطابق ہے؟ بطور اختصار چند عبارتیں پیش خدمت ہیں تاکہ اس تہمت کا ازالہ ہو سکے۔ شیخ محمد امان جامیؒ فرماتے ہیں:

"ولقد كان اللاحق منهم يحرص علىٰ فهم هذا المنهج من السابق منهم ويأخذ بتفسيره ولا يخالفه ويأخذ الاوائل قدوة لان الوحى كان ينزل بين اظهرهم فكانوا اعلم بتفسيره ممن بعدهم ويروى لنافى هذا المعنى شيخ الاسلام ابن تيميةؒ ماكان يقوله الامام مالك بن انس نقلا عن عمر بن عبدالعزيز رضى الله عنه جميعا حيث يقول عمرؓ "سن رسول الله ﷺ وولاة الا مربعده سننا الاخذ بها تصديق لكتاب الله واستكمال الطاعة لله وقوة علىٰ دين الله وليس لاحد من خلق الله تغييرها ولا النظر فى شىء خالفها من اهتدىٰ بها فهو مهتد ومن استنصر بها فهو منصور ومن خالفها واتبع غير سبيل المؤمنين ولاه الله ما تولىٰ واصلاه جهنم وساء ت مصيرا" وهو كلام يلقى ضوء اواضحا علىٰ اما اشرنا اليه آنفا ان اللاحق منهم يقتدى بالسابق "(۲)

شیخ صالح السندی کی بات ہم پہلی جلد میں نقل کر چکے ہیں۔ انہوں نے پانچواں قاعدہ یہ لکھا ہے ''کہ نصوص قرآن و سنت کو سلف صالحین یعنی القرون المشہو دلہا بالخیر کے فہم کے مطابق لینا، خود سے

(۱) صفات متشابھات، ص ۳۶۔ (۲) الصفات الالٰھیہ، ص ۶۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



الگ راستے نہ نکالنا۔ اس پر بھی قرآن گواہ ہے۔"(۱)

ڈاکٹر سعد غامدی کی رائے ہم پہلے پیش کر چکے ہیں۔ اب ان کی ایک اور عبارت ملاحظہ ہو۔

"وأما الاخذ باقوال الصحابة رضی الله عنهم وتقديمها علىٰ اقوال من بعدهم فان ذلك لما فضلوا به من مشاهدة التنزيل ومعاصرة الوحی الالٰهی وصفاء اذهانهم مما جد بعد من البدع الضالة الىٰ ما يتمتعون به من الفهم اللغوی للنصوص الشرعية "(۲)

بہت سارے علماء نے اس اصول کی توضیح کی ہے مگر ہم صرف شیخ ابن عثیمینؒ کا قول نقل کرتے ہیں:

"ولا ريب ان السلف وعلىٰ راسهم الصحابة رضی الله عنهم اقرب الی فهمهما والی تصديقها والعمل بها ولا احديعارض فی ذلك الا مكابر ولما ذاهم اقرب؟لانها جاء ت بلغتهم وفی عصرهم يعرفون الاسباب والملابسات والاحوال التی تعين علىٰ الفهم وفی أمر لوزدناه لكان أحسن ولانهم اقوى الناس ايمانا بلا شك فهم جاء ت بلغتهم قبل ان تتغير اللغات وجاء ت فی عصرهم يعلمون الاحوال والملابسات التی توجب فهم الايات والثالث عندهم من الايمان والانقياد التام ماليس عند غيرهم ولهذاالاشك ان يكون مذهبهم هو الصواب "(۳)

مگر کمال یہ ہے کہ جو لوگ زندگی بھر سلف طیب کے خلاف چلتے رہے ہیں اور "خلف" کی تحقیقات پر سر دھنتے رہے ہیں۔ وہ آج دین کے پاسبان بنے ہیں۔ ہمیں طعنے دیتے ہیں کہ آپ کا مذہب صرف "ظاہر" قرآن وسنت کے مطابق ہے۔ فی الحقیقت اس کے مطابق نہیں جبکہ ہم قرآن وسنت کو سلف کے فہم کے مطابق لیتے ہیں۔ ہمارا جرم یہ ہے کہ ہم خلف کی وہ تحقیقات پرکاہ کے برابر نہیں سمجھتے ہیں۔ جو گمراہ فلاسفہ اور باطنیوں ،قرمطیوں سے ماخوذ ہوں۔ ہمارے مخالف خلف کی تحقیقات کو ہی درخور اعتنا ء سمجھتے ہیں۔ وہ مزین اور مزخرف الفاظ واقوال سے سلف طیب کی تجہیل کرتے ہیں اور کہتے ہیں "طریقۃ السلف اسلم وطریقۃ الخلف اعلم واحکم یہ بات بغدادیؒ ،غزالیؒ اور جوھرۃ التوحید کے شارحین نے لکھی ہے۔

شیخ الاسلامؒ فرماتے ہیں:

(۱) تذکرۃ التوحید،ص ۶۔ (۲) شرح الاصول الاعتقاد،ص ۷۷،ج ۱۔

(۳) الدرۃ العثیمیۃ ،ص ۱۵۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

”ولا یجوز ایضا ان یکون الخالفون اعلم من السالفین کمایقوله بعض الاغبیاء ممن لم یقدر قدر السلف بل ولا عرف الله ورسوله والمؤمنین به حقیقة المعرفة المامور بها من أن طریقة السلف اسلم وطریقة الخلف اعلم واحکم “ فان هولاء المبتدعة الذین یفضلون طریقة الخلف علیٰ طریقة السلف انما اوتوا من حیث ان طریقة السلف هی مجرد الایمان بالفاظ القرآن والحدیث من غیر فقه لذلك ..........فهذا الظن الفاسد اوجب تلك المقالة التی مضمونها نبذالاسلام وراء الظهر“(۱)

یہی سبب ہے۔ کہ یہ لوگ سلف کے اقوال پیش نہیں کرتے ہیں بلکہ متاخرین کے اقوال سے استفادہ کرتے رہتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ وہ سلف کو قرآن وسنت کے دقیق معانی سے بے خبر جانتے ہیں، اسی لیے تو طریقہ خلف کو اعلم واحکم قرار دیتے ہیں۔ شیخ ابن عثیمین ؒ فرماتے ہیں:

”لکن طریقة الخلف اعلم واحکم مشکلة لان معناها ان طریقة السلف فیها جهل وفی سلف جهل ضد العلم وسفه ضد الحکمة “(۲)

حاصل یہ ہے کہ مذہب سلفی ظاہر وباطن کے لحاظ سے قرآن وسنت کے مطابق ہے۔ ان جہمی لوگوں کا مذہب باطن میں قرآن وسنت کے مخالف ہے جو فہم سلف طیب کو کوئی اعتبار نہیں دیتے۔

## مذہب خوارج اور محکمات:

دوسری گزارش اس مبحث میں یہ ہے کہ جناب شیخ الحدیث نے حد کر دی ہے کہ معتزلہ اور خوارج کے مذہب کو ”ظاہر“ قرآن وسنت اور آیات محکمات پر قائم قرار دیا ہے، عبارت ملاحظہ ہو

”معتزلہ اور خوارج کا مذہب مرتکب کبیرہ کے بارے میں ”ظاہر“ قرآن وسنت کے محکمات پر قائم ہے لیکن اس کے باوجود ان کا یہ مذہب مردود قرار دیا گیا ہے۔“(۳)

ہم حیران ہے کہ یہ بات کوئی ایسا بندہ لکھتا ہے جس کے ساتھ ”شیخ الحدیث“ کا فذلکہ بھی لگا ہوا ہے۔ اگر ان کا مذہب ”ظاہر“ قرآن وسنت اور محکمات قرآن پر مبنی ہے۔ تو پھر اس کی تردید کی کیا وجہ ہے؟ اور کیا پھر اہل سنت کا مذہب مرتکب کبیرہ کے بارے میں متشابہات پر قائم ہے؟ اور کیا قرآن وسنت کا ”ظاہر“ یہ ہے کہ

---

(۱) الحمویة، ص۱۸۶۔ (۲) الدرة، ص۱۵۷۔

(۳) صفات متشابہات، ص۳۶۔

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com



گناہ کبیرہ کا مرتکب دین اسلام سے خارج ہے؟ اگر ان سوالات کا جواب ہاں میں ہے۔ تو خدارا شیخ الحدیث اس بات کے دلائل فراہم کریں تاکہ ہم لوگ اس سے استفادہ کریں۔ یہاں ایک عبارت تفتازانیؒ کی ملاحظہ ہو

"ذھب الجمھور منھم الی ان الکبیرۃ الواحدۃ تحبط ثواب جمیع العبارات وفسادہ ظاھر اما سمعا فلنصوص الدالۃ علیٰ ان اللہ تعالیٰ لایضیع اجر من أحسن عملا واما عقلا فللقطع بانہ لا یحسن من الحکیم الکریم ابطال ثواب ایمان العبد ومواظبتہ علیٰ الطاعات طول العمر بتناول لقمۃ من الربوٰ اوجرعۃ من الخمر"(۱)

اگر ان کا استدلال محکم آیات سے ہوتا تو کیا وہ ایسی باتیں کرتے یہی وجہ ہے کہ عام اھل علم نے ان کے استدلالات کو شبھات کا نام دیا ہے؟ بلکہ اگر پورے طور پر غور و تامل سے کام لیا جائے تو ان کو یہ شبھات دراصل اس وجہ سے پڑے کہ انہوں نے جھمیوں کی طرح ''فھم سلف'' کا اعتبار نہیں کیا۔ مثلاً خوارج اس آیت سے استدلال کرتے ہیں۔

"ومن یعص اللہ ورسولہ ویتعد حدودہ یدخلہ نارا خلدا فیھا "(۲)

اب اگر ''عضیان'' سے مطلق ''عصیان'' مراد لیا جائے، تو پھر اس کے زد میں انبیاء کرام بھی آئیں گے جیسا کہ قرآن میں ہے۔ وعصی آدم ربہ فغوی (طہٰ) مگر ایسی بات کوئی آدمی خوارج کے علاوہ سلامتی ہوش وحواس سے نہیں کر سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے مخالفین نے ان پر ''اجماع'' کو بطور حجت پیش کیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ تم لوگ جو مفہوم ان آیات کا لے رہے ہو، وہ تم سے پہلے لوگوں نے نہیں لیا ہے۔ میمون نسفیؒ لکھتے ہیں:

"ثم ما تزعم المعتزلۃ ان اطلاق اسم الفسق مجمع علیہ واطلاق ماوراء ذلك من اسم المؤمن والکافر والمنافق مختلف فیہ فاخذنا بالمجمع علیہ وترکنا المختلف فیہ کلام باطل اذھو أخذ بالمجمع علیہ واعرض عن المخالفۃ وتحقیقہ ماھی المخالفۃ؟ فان الامۃ قبل ظھور نحلتھم اذاکانوا علیٰ ثلثۃ اقوال کانوا مجتمعین علیٰ ان ماوراء ھا قول باطل فھم اذااحدثوا قولا رابعا فقد خالفوا الاجماع وکذا اجمعوا ان لامنزلۃ بین الایمان والکفر فمن اثبت المنزلۃ فقد خالف الامۃ والاخذ

(۱) شرح المقاصد [illegible] (۲) النساء [illegible]

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

بالاجماع بماهو مخالف للاجماع وكذا من وجهين جهل فاحش "(۱)

خلاصہ اس بحث کا یہ ہوا کہ اگر وہ فہم سلف کا اعتبار کرتے، جیسا کہ ہم سلفی کرتے ہیں تو نہ وہ اجماع کی مخالفت کرتے، اور نہ ہی اہل سنت والجماعت سے الگ راستہ اختیار کرتے، ہم اس بحث کو ختم کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن قاضی ابن ابی العز کی عبارت بھی ملاحظہ فرمالیں۔ تو شیخ الحدیث کے قول کا پتہ بھی چل جائے گا۔

"ان أهل السنة متفقون كلهم علىٰ ان مرتكب الكبيرة لايكفر كفرا ينقل عن الملة بالكلية كما قالت الخوارج اذلوكفر كفرا ينقل عن الملة لكان مرتدا يقتل علىٰ كل حال ولا يقبل عفو ولى القصاص ولا تجرى الحدود فى الزنى والسرقة وشرب الخمر وهذا القول معلوم بطلانه وفساده بالضرورة من دين الاسلام "(۲)

سوچنے کا مقام ہے کہ جس قول کا بطلان اور فساد بالضرورت دین اسلام سے معلوم ہو، کیا اس قول کی بنیاد آیات محکمات پر ہو سکتی ہے اور وہ "ظاہر" قرآن وسنت ہو سکتا ہے؟ آگے پھر کہتے ہیں کہ خوارج اور معتزلہ کا اختلاف لفظی ہے اور کہتے ہیں۔

"واذا اجتمعت نصوص الوعد التى استدلت بها المرجئة ونصوص الوعيد التى استدلت بها الخوارج والمعتزلة تبين لك فساد القولين ولا فائدة فى كلام هولاء سوى انك تستفيد من كلام كل طائفة فساد مذهب الطائفة الاخرى "(۳)

اس قول سے یہ بات ثابت ہوگئی، کہ ان دونوں فرقوں نے دوسرے جانب کی آیات کو نظر انداز کیا ہے۔ صرف ان آیات اور احادیث کو پیش نظر رکھا ہے۔ جن سے ان کا فاسد مذہب ثابت ہوتا ہے اور یہ بات تو ہم نے گزشتہ مباحث میں بصراحت لکھی ہے کہ ایک "نص" کے مفہوم کو دیگر نصوص کی روشنی میں متعین کرنا بالکل درست ہے۔ ہمارے اکابر اس کے معترف ہیں۔

## شہ پارۂ سفیان عطاء:

جناب شیخ الحدیث نے دوسری بات یوں بیان کی ہے کہ

"جن روایات واحادیث سے حضرات اہل حدیث استدلال کر رہے ہیں، وہی نصوص مشبہ ومجسمہ کا

(۱) تبصرۃ الادلۃ ص۱۰۴۳، ج۲۔ (۲) شرح الطحاویۃ ص۳۰۸۔

(۳) ایضاً ص۳۰۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



مستدل بھی ہیں۔ آخر کیا وجہ ہے کہ ان کا مذہب باطل بلکہ کفر ہے اور حضرات اہل حدیث کا مسلک درست ہے؟ رہی وہ نصوص جن سے مشبہ کی تردید ہوتی ہے تو ان کی توجیہات بھی مشبہ نے بیان کی ہیں۔ لیکن پھر بھی ان پر اہل علم نے کفر کا فتویٰ صادر فرمایا ہے۔ پس اگر حضرات اہل حدیث کا مسلک دلیل کی طرف نظر کرتے ہوئے درست ہے تو پھر کوئی وجہ نہیں کہ خوارج، معتزلہ، مرجہ، کرامیہ، ہشامیہ، بیانیہ، مشبھہ کا مذہب باطل ہو۔"(۱)

ہم بالکل نہیں سمجھے، کہ حضرت شیخ الحدیث کیا کہنا چاہتے ہیں؟ غالبؔ نے غالباً ایسے ہی ناصح کے بارے میں فرمایا تھا

حضرت ناصح گر آویں دیدہ و دل فرش راہ　　　کوئی مجھ کو یہ تو سمجھا دو کہ سمجھا دیں گے کیا؟

اگر یہ مطلب ہے کہ آپ لوگ جن آیات و احادیث کو مستدل بناتے ہیں۔ وہی آیات و احادیث ان کے بھی مستدل ہیں اور جب مستدلات ایک ہوں تو پھر اگر ایک گروہ کو گمراہ قرار دیا گیا ہے، تو دوسرا بھی لازماً گمراہ ہوگا۔ تو پھر ہم کہیں گے برین عقل و دانش باید گریست۔ ہمارا نہیں خیال کہ ایسی بات کوئی شیخ الحدیث صاحب بھی کرسکتا ہے؟ کیونکہ اس سے تو پھر اشاعرہ اور ماتریدیہ بھی گمراہ قرار پائیں گے۔ کیونکہ "خلق" قرآن کے مسئلے میں ان کے مستدلات وہی ہیں۔ جو معتزلہ کے مستدلات ہیں۔ جن آیات سے معتزلہ نے "کلام لفظی" کے حدوث پر استدلال کیا ہے۔ انہی آیات سے اشاعرہ و ماتریدیہ نے بھی استدلال کیا ہے۔ معتزلہ تو گمراہ ہیں۔ لہٰذا اشاعرہ و ماتریدیہ بھی گمراہ ہیں۔ ہم یہ بات ویسے نہیں کر رہے ہیں بلکہ حقیقت بھی یہی ہے۔ قاضی عبدالجبارؒ رقمطراز ہے۔

"علیٰ ان کتاب اللہ جل وعز یدل علیٰ حدوث کلامه لانه تعالیٰ قال بعد ان بین الذکر هو القرآن بقوله "انا نحن الذکر وانا له لحافظون" وقوله جل وعز "وهذا ذکر مبارك انزلناه" وقوله "ان هوالا ذکر وقرآن مبین "ان الذکر محدث بقوله "مایأتیهم من ذکر من ربهم محدث" وهذا نص فی حدوث کلامه ............ وقوله عزوجل "ومن قبله کتاب موسیٰ" یوجب حدوثه لان ما تقدم غیره لا یکون قدیما ...... وقد دل تعالیٰ علیٰ حدوثه بقوله "وکان امرالله مفعولا" فصرح بان أمره مفعول وقال "یدبر الامر من السماء الی الارض " والمدبر لایکون الا احادثا وقال تعالیٰ "وکان

(۱) صفات متشابہات، ص ۳۶

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

امر الله قدرا مقدورا" المقدور اذا وصف به الموجود فانما يغنى به انه وجد عن قدرة قادر ويحتمل ان يريد به ان الأمر كان قبل احداثه اياه قدرا مقدورا وكل ذلك يبين حدوثه على انه تعالیٰ قال "الله نزل احسن الحديث كتابا متشابها" وقال "فبأى حديث بعده يؤمنون فلا يجوز ان يوصف بذلك الا وهو محدث"(۱)

قاضی عبدالجبارؒ نے ''محدث'' کے لفظ سے ''کلام لفظی'' کے حدوث پر استدلال کیا اور مدبر و مقدور کے مفہوم سے استدلال کیا ہے۔ قرآن کو ''حدیث'' کہنے سے بھی انہوں نے قرآن کے مخلوق ہونے پر استدلال کیا ہے۔ انہی آیات سے اشاعرہ و ماتریدیہ بھی ''کلام لفظی'' کے مخلوق ہونے پر استدلال کرتے ہیں۔ ہم تفصیلی بحث تو نہیں کر سکتے، البتہ نمونہ پیش خدمت ہے۔ تفتازانیؒ لکھتے ہیں:

"فالقرآن ذكر لقوله تعالیٰ "وهذا ذكر مبارك " وقوله"وانه لذكر لك ولقومك" والذكر محدث لقوله تعالیٰ"ومايأتيهم من ذكر من الرحمن محدث "وعربى بقوله"انا جعلناه قرآنا عربيا" والعربى اللفظ لاشتراك اللغات فى المعنیٰ ومنزل علی النبی ﷺ شهادة النص والاجماع ولاخفاء فى امتناع نزول المعنى القديم بذات الله تعالیٰ بخلاف اللفظ فانه وانكان عرضا لا يزول عن محله لكن قد ينزل نزول الجسم الحاصل له "(۲) دیکھا وہی باتیں ہیں۔

اور بزدویؒ لکھتے ہیں:

"ان كلام الله تعالیٰ ليس بعربى ولا عبرى فان العربى والعبرى من جملة اللغات وكلام الله تعالیٰ ليس بلغة من اللغات بل هذا المنظوم الذى هو دال علی كلام الله تعالیٰ عربى وهو القرآن والتوراة عبرى وهو المنظوم واما النقل من موضع الى موضع فهو للمنظوم ايضا لا لكلام الله تعالیٰ "(۳)

آگے پھر ''کلام لفظی'' کے حوالے سے لکھتے ہیں:

(۱) المغنی، ص ۸۹، خلق قرآن۔
(۲) شرح المقاصد، ص ۱۵۲، ج ۳۔
(۳) اصول الدین، ص ۷۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"ثم بعض اصحاب الحديث وبعض الفقهاء قالوا لا نقول ان لفظی بالقرآن مخلوق...... وانما فعلوا ذلك لان العوام لايقدرون ان يفصلوا بين اللفظ والملفوظ فحسموا هذا الباب حتى لا يقع الناس فى القول بخلق كلام الله تعالىٰ ......... وقول الله تعالىٰ انا جعلنا ه قرانا عربيا[1] يتصرف الى هذاالمنظوم لا الى كلام الله تعالىٰ وكذالك مایاتيهم من ذكر من ربهم محدث[2] ينصرف الى المنظوم دون كلام الله تعالىٰ او ينصرف الى الاحكام وقوله "منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات"[3] ينصرف الى المنظوم لا الى كلام الله "[4]

دیکھا وہی آیات ہیں "پھر وہ نصوص جن سے معتزلہ کی تردید ہوتی ہے تو ان کی توجیہات بھی معتزلہ نے کی ہیں۔ لیکن پھر بھی انپر اہل علم نے ضلالت کا فتویٰ صادر فرمایا ہے۔ پس اگر حضرات اشاعرہ وماتریدیہ کا مسلک دلیل کی طرف نظر کرتے ہوئے درست ہے۔ تو پھر کوئی وجہ نہیں کہ خوارج، مرجئہ، کرامیہ وغیرھم کا مذہب باطل ہو" باقی جو "کلام نفسی" کی بدعت ہے۔ تو اہل علم نے اس کے بخیے ادھیڑ دیئے ہیں۔ یہاں قاضی عبدالجبارؒ کی ایک بات ملاحظہ ہو کہ

"اعلم ان اثبات مالاطريق الى معرفته من جهة الاضطرار او الاكتساب لايصح كماان اثبات مالا يعقل ومالا يصح اعتقاده لا يصح وذالك لان المثبت لامريد عيه لا بد من ان يلتجىء الى الطريق يعرفه .......... وهذا يؤدى الى ان لانثق بحقائق الاسماء وان يدعى فيها مالادليل عليه وفى ذلك ارتكاب التجاهل فى الاسماء والمعانى جميعا وما أدى الى ذلك وجب الحكم بفساده "[5]

یہ صرف ایک اشارہ دیا ہے۔ اس سے پہلے ہم نے سلیمان طوفیؒ کی بات نقل کی ہے، احباب ملاحظہ فرمالیں۔

**شہ پارہ سفیان عطاء:**

جناب شیخ الحدیث نے اہل حدیث کے حوالے سے تیسری بات یہ بیان کی ہے کہ

(۱) الزخرف:۳۔ (۲) الانبیاء:۲۔

(۳) آل عمران:۷۔ (۴) ایضاً ص ۲۳۔

(۵) المغنی، ص ۱۴۷، مادہ خلق قرآن۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com


''حضرات اھل حدیث نے بزعم خود جو نصوص دلائل میں پیش کیے ہیں۔ ان کو دلیل کہنا ہی ''تحکم'' ہے۔ دلیل ''محکم نص'' کا نام ہے۔ متشابہ نصوص کا نام دلیل نہیں رکھا جا سکتا۔ دلیل محکم ہی بن سکتی ہے۔ حافظ ابن حجرؒ ایک مقام پر لکھتے ہیں ''وھذا استند السلف قاطبة فی الأخذ بما ثبت عندھم من آیات القرآن واحادیث الرسول۔'' فیما یتعلق بھذا الباب فامنوا بالمحکم من ذلک وفوضوا أمر المتشابہ منہ الی ربھم اس میں حافظ صاحبؒ فرما رہے ہیں کہ سلف متشابہ کا معاملہ اللہ کے سپرد کرتے تھے۔ پس جب متشابہ کا علم ہی نہیں ہوسکتا، تو بھلا اس کو دلیل بنانا کہاں درست ہے۔''(۱)

جناب شیخ الحدیث نے اپنے ''علم'' کی انتہا کر دی کہ صفات خبریہ کو متشابہ قرار دیا، ہونا یہ چاہیے تھا کہ سلف طیب سے وہ اس بات کو نقل کرتے، کہ انہوں نے صفات خبریہ کو متشابہات قرار دیا ہے۔ مگر انہوں نے ایک ''اشعری'' عالم کا قول پیش کیا ہے اور وہ بھی متاخرین میں سے ہیں۔ مگر صاحب پھر بھی مقدمہ جیت گئے لہٰذا ان نصوص سے استدلال ''تحکم'' ہے۔ کیونکہ یہ محکمات نہیں ہیں۔ شاعر نے کہا تھا کہ

گر ہمیں مکتب و ہمیں ملا    کار طفلاں تمام خواہد شد

احباب خط کشیدہ الفاظ کو ایک بار پھر ملاحظہ فرمالیں۔ کہ شیخ الحدیث ''متشابہ'' کا مطلب یہ لے رہے ہیں کہ ان کا علم نہیں ہوسکتا ہے۔ جب ان کا ''علم'' ہی نہیں ہوسکتا تو پھر وہ ''صفات'' کیسے قرار دیئے گئے ہیں ؟ جب کہ امام ابوحنیفہؒ وغیرہ نے اسے ''صفات'' کا نام دیا ہے۔ لکھا ہے

"وله يد ووجه ونفس كما ذكره الله تعالىٰ فى القرآن فما ذكره الله تعالىٰ فى القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف ولا يقال ان يده قدرته او نعمته لان فيه ابطال الصفة وهو قول اهل القدر والاعتزال "(۲)

یہ بات بہرحال شیخ الحدیث جان سکتے ہیں کہ جب کسی چیز کی حقیقت کا ''علم'' نہ ہو، ان کو پھر اللہ تعالیٰ کی صفات کس طرح قرار دیئے جاسکتے ہیں؟ پھر کمال یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے ''ید'' کے سوا تمام صفات خبریہ کی فارسی میں ترجمہ کرنے کی اجازت دی ہے۔ لکھا ہے

"وكل شيء ذكره العلماء من صفات الله عز اسمه فجاز القول به سوى "اليد" بالفارسية ويجوز ان يقال بروى خداى عزوجل بلاتشبيه ولا كيفية"(۳)

(۱) صفات متشابہات، ص ۳۷۔    (۲) شرح الفقہ الاکبر، ص ۶۷۔

(۳) ایضاً، ص ۱۷۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



اس بحث کا حاصل یہ ہوا ہے کہ مجہول الحقیقۃ اشیاء کو بھی اپنے اجتہاد سے اللہ تعالیٰ کے صفات قرار دیئے جاسکتے ہیں۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ حالانکہ یہ بات ہی غلط ہے۔ خود محققین اشاعرہ نے اس کو رد کیا ہے۔ ابو حامد غزالیؒ لکھتے ہیں:

"ولكن لسنا نرتضي قول من يقول ان ذلك من المتشابهات كحروف اوائل السور فان حروف اوائل السور ليست موضوعة باصطلاح سابق للعرب للدلالة علىٰ المعانى ومن نطق بحروف اوكلمات لم يصطلح عليها فواجب ان يكون معناه مجهولا الى ان يعرف ماأراد به فاذا ذكره صارت تلك الحروف كاللغة المخترعة من جهته واما قوله ﷺ "ينزل الله تعالىٰ الى السماء الدنيا" فلفظ مفهوم ذكر للتفهيم وعلم انه يسبق الى الافهام منه المعنىٰ الذى وضع له او المعنىٰ الذى يستعار له فكيف يقال انه متشابه؟"(۱)

اشاعرہ کی مستند کتاب "الابانہ" ہے اور بقول ابن عساکرؒ سارے اشاعرہ اس میں موجودہ عقائد پر مضبوط اعتقاد رکھتے ہیں۔ اھوازی پر تنقید کرتے ہوئے انہوں نے لکھا کہ

"قوله لا احسن الله له رعاية ان اصحاب الاشعرى جعلوا "الابانة من الحنابلة وقاية "فمن جملة اقواله الفاسدة وتقولانه المستبعدة الباردة بل هم يعتقدون مافيها اسد اعتقاد ويعتمدون عليها اشد اعتماد فانهم بحمدالله ليسوا معتزلة ولانفاة لصفات الله معطلة لكنهم يثبتون له سبحانه ماأثبته لنفسه من الصفات ويصفونه بما اتصف به في محكم الايات وبما وصف به نبيه ﷺ في صحيح الروايات وينزهونه عن سمات النقص والافات"(۲)

خلاصہ یہ ہوا کہ اشاعرہ "الابانہ" میں مذکورہ اعتقاد پر شدت سے قائم ہیں اور اس پر بھرپور اعتماد کرتے ہیں اور ان تمام صفات سے اللہ کو موصوف مانتے ہیں۔ جن سے انہوں نے اپنے کو متصف قرار دیا ہے۔ محکم آیات اور جس سے ان کے نبی علیہ السلام نے ان کو صحیح روایات میں موصوف قرار دیا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کو علامات نقص اور آفات سے منزہ مانتے ہیں۔

(۱) الاقتصاد، ص ۱۳۳۔ (۲) تبیین کذب المفتری، ص ۳۸۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

احباب ذرا خط کشیدہ الفاظ پر نظر رکھیں۔ ان میں وہ محکم آیات اور صحیح روایات کے الفاظ دیکھ رہے ہوں گے، ان الفاظ کا مطلب یہ ہوا کہ جن چیزوں کو اشاعرہ صفات مانتے ہیں۔ وہ یا تو محکم آیات میں وارد ہوں گے یا پھر صحیح روایات میں، اب ہم ذرا ”الابانہ“ کی وہ عبارت نقل کرتے ہیں جو ابن عساکرؒ نے اپنی کتاب میں نقل کی ہے لکھتے ہیں:

”فان قال قائل قد انکر تم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة فعرفونا قولكم الذى به تقولون وديانتكم التى بها تدينون قيل قولنا الذى به نقول وديانتنا التى بها ندين التمسك بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ وما روى عن الصحابة والتابعين وائمة الحديث ونحن بذلك معتصمون وبما كان احمدبن حنبل نضرالله وجهه ورفع درجته واجزل مثوبته قائلون.........وان الله استوىٰ علىٰ عرشه كماقال ”الرحمن علىٰ العرش استوىٰ“ وان له وجها كما قال ”ويبقى وجه ربك ذوالجلال والاكرام“ وان له يدا كماقال ”بل يداه مبسوطتان“ وقال ”لما خلقت بيدى“ وان له عينا بلا كيف كماقال ”تجرى باعيننا وان من زعم ان اسم الله غيره كان ضالا وان لله علما كماقال ”انزله بعلمه“ وقوله ”وما تحمل انثى ولا تضع الا بعلمه“(۱)

آگے پھر تفصیل سے بحث کی ہے۔ اور لکھتے ہیں:

”وندين بانه يقلب القلوب وان القلوب بين اصبعين من اصابعه.........ونسلم للروايات الصحيحة فىٓ ذلك عن رسول الله ﷺ التى رواها الثقات عدل عن عدل حتى تنتهى الرواية الى رسول الله ﷺ .........ونصدق بجميع الروايات التى ثبتها اهل النقل من النزول الى السماء الدنيا وان الرب يقول ”هل من سائل هل من مستغفر“ وسائر مانقلوه وثبتوه خلافا لما قاله اهل الزيغ والتضليل“(۲)

ان سارے صفات کا انہوں نے اثبات کیا ہے جن کا اثبات سلفی کرتے ہیں اور انہی آیات واحادیث سے ان صفات کے لیے استدلال کیا ہے۔ جن سے سلفی استدلال کرتے ہیں، تو اس کا حاصل یہی نکلا کہ یہ

(۱) تبیین کذب المفتری، ص ۱۵۸۔ (۲) ایضاً، ص ۱۶۱۔

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com



آیات واحادیث محکمات ہیں۔ کیونکہ ابن عساکرؒ نے یہ وضاحت کی ہے کہ اشاعرہ صفات کی اثبات میں ''محکم'' آیات سے استدلال کرتے ہیں۔ مگر شیخ الحدیث ان سب آیات واحادیث کو متشابھات قرار دینے پر بضد ہے۔ اصل میں اھل بدعت کا یہ اصول ہے کہ وہ اپنے اصطلاحات بناتے ہیں۔ پھر اس کے ذریعے اپنے گمراہ عقائد پھیلاتے ہیں۔ دیکھئے ''متشابہ'' کی اصطلاح ہے۔ قدریہ نے آیات مشیت وارادہ کو متشابہ قرار دیا ہے کیونکہ اہل سنت ان سے استدلال کرتے تھے، حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں۔

''ومعلوم انه لم ينف هدى البيان والدلالة ''(بقوله لايهدى)الذى تقوم به الحجة فانه حجته علىٰ عباده والقدرية ترد هذا كله الى المتشابه وتجعله من متشابه القرآن وتتاوله علىٰ غير تاويله ''(۱)

اب کوئی آدمی قدریہ کی وجہ سے ان آیات کو متشابہ تو نہیں قرار دے گا، کیونکہ انہوں نے یہ اصطلاح اپنی بدعت کو ترویج دینے کے لیے بنائی ہے۔ ان کے قول کو تسلیم کرنے کا یہ مطلب ہوگا کہ ہم نے ان کی بدعت کو درست تسلیم کر لیا ہے۔ ایسا ہی مسئلہ اشاعرہ کا ہے۔ انہوں نے جھمیہ کے اتباع میں محکمات کو متشابہ قرار دیا ہے۔ اور متشابہ کو محکم قرار دیا، تاکہ اہل سنت والجماعت کی تردید ہو سکے، اور جھمیت کو رواج دیدیں۔ امام احمدؒ بن حنبل نے اس بات پر پہلے سے تنبیہ کی تھی، جو فرمایا تھا کہ

''ووجد ثلاث آيات فى القرآن من المتشابه قوله تعالىٰ''ليس كمثله شىء(۲) وقوله'' وهو الله فى السموات وفى الارض(۳) وقوله ''لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار(۴) فبنى اصل كلامه كله علىٰ هولاء الآيات وتاول القرآن علىٰ غير تاويله وكذب باحاديث رسول الله عليه الصلاة والسلام وزعم ان من وصف من الله شيئا مما وصف به نفسه فى كتابه اوحدث به عنه رسوله ﷺ كان كافرا وكان من المشبهة فاضلّ بكلامه بشرا كثيرا وتبعه علىٰ قوله رجال من اصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة ووضع دين الجهمية ''(۵)

حاصل یہ ہے کہ یہ کارنامہ اصلا جھم بن صفوان کا تھا، کہ اس نے متشابہ آیات کو اصل قرار دے دیا اور پھر

(۱) شفاء العلیل ص ۱۸۲۔ (۲) الشوریٰ: ۱۱۔
(۳) الانعام: ۳۔ (۴) انعام: ۱۰۳۔
(۵) الرد علی الزنادقۃ ص ۲۰۷۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

ان کے ذریعے ان صفات الٰہی کی تردید کی جن کے بارے میں آیات محکمات اور احادیث بینات وارد تھے۔ اور ان صفات کے ماننے والوں کو وہ کافر اور مشبہ قرار دیتے تھے، اس کے اس سازش کے بہت سارے حنفی اور عبیدی شکار ہو گئے، اور گمراہ ہو گئے۔ اور حنفی تو آج تک اسی جادہ پر گامزن ہیں۔ کسی کو یقین نہیں آتا، تو مولانا سلیم اللہ اور شیخ الحدیث سفیان عطاء کے کلام کو ملاحظہ کرلیں، گویا محکم کو متشابہ اور متشابہ کو محکم اصلا جہم نے قرار دیا تھا۔ پھر اس کو ماتریدیوں اور اشاعرہ نے اپنا لیا۔ جس پر جناب شیخ پھولے نہیں سماتے ہیں۔ حسرت موہانیؒ نے کہا تھا

خرد کا نام جنوں رکھ دیا جنوں کا خرد    جو چاہے آپ کا حسن کرشمہ ساز کرے

## شہ پارۂ سفیان عطاء:

جناب شیخ الحدیث آگے رقمطراز ہیں:

علامہ کمال الدین بیاضی لکھتے ہیں:

"ان الفرقة الناجية هم الجماعة الكثيرة المتمسكون بمحكمات الكتاب والسنة في العقائد لانهم هم السواد الاعظم المتبعون لظواهر محكمات الكتاب والسنة المتفقون في اصول العقائد الاخذون لها عن المحكمات۔"

اس میں تصریح ہے کہ اہل سنت کا طریقہ کتاب وسنت کے محکمات سے عقائد لینا ہے۔''[1]

ہم اس عبارت کے حوالے سے صرف اشارات کریں گے، تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔ احباب جلد اول کی طرف رجوع فرمالیں۔ یہ بات جو شیخ الحدیث صاحب نے کی ہے کہ ہم محکمات کتاب وسنت سے عقائد کا اخذ و استفادہ کرتے ہیں۔ اھل نظر کے نزدیک بالکل باطل ہے۔ کیونکہ آپ کے اکابر کے نزدیک دلائل نقلیہ مفید یقین ہے ہی نہیں، اشاعرہ کے نزدیک دلائل نقلیہ مفید ظن ہے۔ تو کیا ظنیات سے آپ لوگ ''محکم'' اور قطعی عقیدے کا استفادہ کرتے ہیں؟ اشاعرہ کے سرخیل جناب رازیؒ لکھتے ہیں

"قيل الدلائل النقلية لا تفيد اليقين لانها مبنية علىٰ نقل اللغات ونقل النحو والتصريف وعدم الاشتراك وعدم المجاز و عدم الاضمار وعدم النقل وعدم التقديم والتاخير وعدم التخصيص وعدم النسخ وعدم المعارض العقلي وعدم هذه الاشياء مظنون لامعلوم والموقوف علىٰ المظنون مظنون واذاثبت هذا ظهر ان الدلائل النقلية ظنية وان العقلية

(۱) صفات متشابہات، ص ۳۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



قطعية والظن لا يعارض القطع "(۱)

ایسی ہی بات دیگر اساطین اشاعرہ نے بھی لکھی ہے۔ سیف الدین آمدیؒ نے اس کے قریب لکھا ہے۔ پیش خدمت ہے۔

"واما ان الدليل السمعی هل يفيد اليقين ام لا فقد اختلف فيه فذهب الحشوية الى انه يفيد اليقين حتى بالغوا وقالوا لا يعلم شیء بغير الكتاب والسنة وذهب اخرون الى انه غير مفيد لليقين لانه موقوف علىٰ امور ظنية و ما يتوقف علىٰ الامر الظنی فظنی "(۲)

پھر اس کی تفصیل کی ہے اور اس مذہب کے حق ہونے کے دلائل دیئے ہیں۔ جن پر نقد کا یہ محل نہیں ہے۔ ہمارے نزدیک یہ بات غلط ہے۔ آپ چاہے ہمیں حشوی قرار دیں چاہے مجسم کہ ہمارے نزدیک دلائل نقلیہ مفید یقین ہے۔ اور ہم اھل کلام کے اس طریقے کو "بدعت فی الدین" جانتے ہیں۔ امام سمعانیؒ فرماتے ہیں:

"وانما انكرنا طريقة اهل الكلام فيما اسسوا فانهم قالوا اول ما يجب علىٰ الانسان النظر المؤدی الى معرفة الباری عزوجل وهذا قول مخترع لم يسبقهم اليه احد من السلف وائمة الدين ولو انك تدبرت جميع اقوالهم وكتبهم لم تجد هذا فی شیء منها لا منقولا من النبی ﷺ ولا من الصحابة وكذالك من التابعين بعدهم وكيف يجوز ان يخفی عليهم اول الفرائض وهم صدر هذه الامة والسفراء بيننا وبين رسول الله عليه الصلاة والسلام "(۳)

یہ بات استطرادا آ گئی۔ ہم یہ کہنا چاہ رہے تھے کہ جب آپ کے ہاں دلائل نقلیہ سرے سے مفید یقین ہے ہی نہیں۔ تو آپ نے عقائد کو محکمات الکتاب سے کیسے اخذ کیا ہے؟ ذرا بیاضیؒ کو آواز دو کہ اس مشکل کی وضاحت کریں۔

دور لازم آتا ہے:

اگر بیاضیؒ کے بیاض میں اس مشکل کا حل مل گیا۔ تو پھر دوسری مشکل یہ ہے کہ آپ کے اکابر کے

(۱) اصول الدین، ص ۲۵۔
(۲) ابکار الافکار، ص ۲۴۵، ج ۳۔
(۳) صون المنطق، ص ۱۴۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

نزدیک اگر عقائد کا اثبات قرآن وسنت کے ذریعے ہوجائے تو پھر دور لازم آتا ہے۔ سیف الدین آمدیؒ حشویہ پر نقد کے سلسلے میں لکھتے ہیں

"اما قول الحشوية انه لا طريق الى العلم واستدراك مطلوب من المطلوبات الا بالكتاب والسنة ففى غاية البطلان فانا لوقدرنا عدم ورود السمع والادلة السمعية لقد كنا نعلم وجود الرب وحدوث العالم وما يتعلق باحكام الجواهر والاعراض وغيرذلك من المسائل العقلية وليس مدرك ذلك كله غير الادلة العقلية وايضافيقال لهم فبما ذا عرفتم ان هذا كتاب الله وسنة رسوله؟فان قالوا عرفناه به كان دورا وان قالوا عرفناه بغيره فهو المطلوب "(۱)

یہ بات ایک دوسرے انداز میں تفتازانیؒ نے لکھی ہے اور ساتھ یہ تصریح بھی کی ہے کہ ثبوت الشرع بعض صفات پر موقوف نہیں ہے۔ اس لیے ان کی اثبات میں شرع سے تمسک درست ہے۔

"وايضا قدورد الشرع لها وبعضها ممالا يتوقف ثوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كاالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوته عليه "(۲)

ہم شارح سے یہ نقل کرتے ہیں کہ ثبوت شرع کن صفات پر موقوف ہے۔ فرہارویؒ لکھتے ہیں:

"دفع لمايظن من ان تصديق الشرع موقوف علىٰ العلم بان الله موصوف بصفات الكمال ارسل هذا الشرع لنظام خلقه فاثبات الصفات بالشرع مشتمل علىٰ الدور وحاصل الجواب ان تصديق الشرع انما يتوقف علىٰ العلم ببعض صفاته تعالىٰ كحيواته وكلامه وعلمه وقدرته وارادته بخلاف السمع والبصر فانه لا يتوقف الارسال عليها"(۳)

آگے پھر لکھتے ہیں کہ

"بخلاف وجو دالصانع وكلامه ونحو ذلك كاالعلم والارادة والقدرة مما يتوقف ثبوت الشرع عليه فانه لا يتمسك بالشرع فيها للزوم الدور"(٤)

(۱) ابکار، ص ۱۴۶، ج ۳۔ (۲) شرح العقائد، ص ۱۱۵۔

(۳) النبراس، ص ۱۶۹۔ (۴) ایضاً۔

" محكم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



اس کا حاصل یہ نکلا کہ اللہ تعالیٰ کے وجود کے اثبات میں اس کے حیات، کلام، علم، قدرت اور ارادہ وغیرہ صفات کے اثبات میں شرع سے تمسک نہیں ہو سکتا ہے۔ ورنہ پھر دور لازم آئے گا۔ اب کوئی بندہ شیخ الحدیث سے اگر پوچھ لے کہ صفات خبریہ کے نصوص آپ لوگوں کے ہاں ''متشابہ'' ہیں۔ ان کو دلیل کہنا ہی ''تحکم'' ہے۔ دلیل ''محکم نص'' کا نام ہے۔ متشابہ نصوص کا نام دلیل نہیں رکھا جا سکتا، دلیل ''محکم'' ہی ہو سکتی ہے۔ لہٰذا وہ نصوص جو قرآن وسنت میں وارد ہیں اور صفات خبریہ کا اثبات کرتے ہیں، تو وہ تمسک سے معزول ہو گئے، اور صفات ذاتیہ جیسے حیات، کلام، علم، قدرت، ارادہ وغیرہ نصوص قرآن وسنت سے ثابت نہیں ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ پھر دور لازم آتا ہے۔ تو پھر ہمیں بتائیں کہ وہ کونسے عقائد وصفات ہیں، جن میں آپ لوگ محکمات کتاب وسنت سے استدلال کرتے ہیں؟ جبکہ آپ لوگوں کے ہاں وجودِ صانع بھی شرع سے ثابت نہیں ہو سکتا ہے؟ پھر سوال یہ ہے کہ توحید باری تعالیٰ کی بات تفتازانیؒ نے کی ہے۔ اس باب میں ''محکمات کتاب وسنت'' کی ذرا سن لے۔ توحید کے باب میں اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں ایک آیت پیش کی ہے۔ لوکان فیھما الھۃ الا اللہ لفسدتا[1] تفتازانیؒ نے پہلے اس کا خلاصہ یوں بیان کیا ہے۔

"انه لوامكن الهٰان لامكن بينهما تمانع بان يريد أحدهما حركة زيد والاخر سكونه لان كلامنهما فى نفسه أمر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما فى نفسه اذلا تضادبين المرادين وحينئذا ماان يحصل الامر ان فيجتمع الضدان اولافيلزم عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان لمافيه من شائبة الاحتياج "[2]

پھر آگے اس دلیل کے بارے میں لکھا ہے:

"واعلم ان قوله تعالى "لوكان فيهما الهة الا الله لفسدتا " حجة اقناعية والملازمة عادية علىٰ ماهو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم .........والا فان اريد الفساد بالفعل اى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لايستلزمه لجواز الاتفاق علىٰ هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل علىٰ انتفاء ه "[3]

یہ تو توحید کے باب میں اس آیت سے تمسک کا معاملہ ہوا، جو محکمات الکتاب میں سے ہے۔ اسی توحید

(۱) الانبیاء:۲۲۔ (۲) ایضاً۔

(۳) شرح العقائد ص ۱۰۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کے حوالے سے سرخیل اشاعرہ جناب رازیؒ کی ایک عبارت بھی نگاہ میں رہے، تو شیخ الحدیث کا دعویٰ تمسک بالمحکمات کا یقین محکم ہو جائے گا۔ رازیؒ لکھتے ہیں:

"ولم يوجد فى القرآن الفاظ دالة علىٰ التنزيه والتوحيد علىٰ سبيل التصريح فان قوله "قل هو الله احد(اخلاص:۱)وقوله"ليس كمثله شيء وهو السميع البصير"[1] لايدل علىٰ التنزيه الادلالة ضعيفة تعل"[2]

ان عبارات سے یہ بات ثابت ہوگئی، کہ "توحید" کی بات قرآن مجید سے ثابت نہیں ہوسکتی، کیونکہ ایک آیت میں حجت اقناعی اور ظنی ہے اور دو آیات میں تصریح توحید وتنزیہ نہیں ہے۔ البتہ ضعیف دلالت اس میں موجود ہے۔ اب شیخ الحدیث سے ہم دست بستہ سوال کرتے ہیں۔ کہ جناب آپ کن کن عقائد کے اثبات میں "محکمات" کتاب وسنت سے تمسک کرتے ہیں۔ کیونکہ وجود صانع، توحید باری تعالیٰ، صفات باری تعالیٰ، کلام الٰہی وغیرہ تو سارے نکل گئے ہیں؟ امید ہے وہ ہمیں مایوس نہیں کریں گے بلکہ یہ بتائیں گے کہ نصوص مفید یقین ہیں اور درج بالا عقائد سارے محکمات الکتاب والسنۃ سے ثابت ہیں۔

تنبیہ عظیم:

یہ جو "دور" کا اعتراض ہے وہ ہم پر وارد نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک اس مسئلہ کی صورت یوں نہیں ہے۔ ہم اللہ تعالیٰ کے ربوبیت کے اقرار کو فطری مسئلہ جانتے ہیں۔ پھر معجزات کے ثبوت سے نبی علیہ السلام کو "نبی" صادق جانتے ہیں جیسا کہ ہم نے پہلے اشارہ کیا ہے۔ ابو سلیمان خطابیؒ لکھتے ہیں:

"وانما ثبت عندهم أمر التوحيد من وجوه احدها ثبوت النبوة بالمعجزات التى أوردها نبيهم من كتاب قد احياهم أمره واعجزهم شانه وقد تحداهم به وبسورة من مثله وهم العرب الفصحاء والخطباء والبلغاء فكل عجز عنه ولم يقدر علىٰ شى منه بوجه اما بان لايكون من قواهم ولا من طباعهم ان يتكلموا بكلام يضارع القرآن فى جزالة لفظه وبديع نظمه وحسن معانيه واما ان يكون ذلك فى وسعهم وتحت قدرتهم طبعا وتركيبا ولكن منعوه وصرفوا عنه ليكون آية لنبوته وحجة عليهم فى وجوب تصديقه"[3]

(۱) الشوریٰ: ۱۱۔ (۲) اساس التقدیس، ص ۱۴۴۔

(۳) صون المنطق، ص ۸۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



آگے پھر لکھتے ہیں:

"فلما استقر بما شاهدوه من هذه الامور فی نفوسهم وثبت ذلك فی عقولهم صحت عندهم نبوته وظهرت عن غیره بینونته ووجب تصدیقه علیٰ ما انباهم عنه من الغیوب ودعاهم الیه من أمر وحدانیة الله تعالیٰ واثبات صفاته وما الی ذلك مما وجدوه فی انفسهم وفی سائر المصنوعات من اثار الصنعة ودلائل الحكمة الشاهدة علیٰ ان لها صانعا حكیما عالما خبیرا تام القدرة بالغ الحكمة وقد نبههم الكتاب علیه ودعاهم الی تدبره وتأمله والاستدلال به علیٰ ثبوت ربوبیته فقال"وفی انفسكم أفلا تبصرون"(۱)(۲)

اس مبحث میں ہم اتنے ہی اشارات پر اکتفاء کرتے ہیں، آگے کسی مقام پر اس بحث کی مزید توضیح کرنے کی کوشش کریں گے۔

شہ پارۂ سفیان عطاء:

جناب شیخ الحدیث چوتھی بات یوں پیش کرتے ہیں:

"جب ہم کہتے ہیں کہ "زید کا ہاتھ ہے" اور "عمرو کا ہاتھ ہے" تو اس میں ہم نے زید وعمرو کے لیے ایک عضو کا اقرار کیا، جس عضو سے وہ کام لیتے ہیں۔ مثلاً اٹھانا، رکھنا لیکن ان دونوں کے ہاتھوں کی کیفیت کہ ان میں کس قدر قوت ہے؟ کونسا ہاتھ کتنا موٹا ہے؟ کتنا گوشت کس میں ہے۔۔ ہتھلیوں اور انگلیوں کی بناوٹ کیسی ہے؟ یہ سب امور کیفیات کہلاتے ہیں۔ اور یہ سب مجہول ہیں۔ اب زید و عمرو اصل ہاتھوں میں ایک جیسے ہیں اور دونوں کے ہاتھوں کی کیفیات مجہول ہیں۔ پس جب آپ کہتے ہیں کہ اللہ کا ہاتھ ہے اور مراد اس کی ظاہری ہاتھ لی ہے۔ تو اس سے عضو کا اثبات ہو گیا اور اس سے مخلوق سے تشبیہ بھی ثابت ہو گئی۔ آگے یہ کہنا کہ اللہ کے ہاتھ کی کیفیت مجہول ہے۔ تو اس سے کونسی تنزیہ آپ نے قائم کر لی ہے؟ یہ تنزیہ تو زید کے لیے بھی ثابت ہے۔"(۳)

ہم کہتے ہیں کہ اس مسئلہ پر ہم نے عقیدہ سلف جلد دوئم ص ۶۰۲، ۶۰۳ میں بحث کی ہے، احباب ملاحظہ فرمالیں۔ یہاں شیخ الحدیث صاحب نے خواہ مخواہ "ید" یعنی ہاتھ کا لفظ رکھ دیا ہے۔ اچھا ہوتا اگر وہ سمع و بصر

(۱) الذاریات: ۲۱۔ (۲) ایضاً۔

(۳) صفات متشابہات، ص ۳۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کے الفاظ رکھتے۔ کیونکہ وہ بھی اعضاء جوارح ہیں اور اشاعرہ ان کا ظاہر مطلب لیتے ہیں۔ پہلی بات کے لیے شیخ محمد امین کی عبارت ملاحظہ ہو

"القرآن نزل بلسان عربی مبین وقد اقررتم بان اللہ سمیع بصیر والعرب لا تعرف فی لغتھا معنی السمع والبصر لایدرکون معنی للسمع والبصر الا ھذا المشاھد بالجارحۃ فی الحیوانات ھل یعلمون کیفیۃ لہ غیر ھذا لاابداً فان قالوا لانعلم للسمع والبصر کیفیۃ الاالمشاھد فی الحیوانات لکن نعلم ان سمع اللہ وبصرہ منزھان عن مشابھۃ اسماع الخلق وابصارھم لتنزیہ ذاتہ من ذواتھم وصفاتہ عن صفاتھم قلنا وکذالک نقول فی الاستواء وسائر جمیع الصفات"(۱)

خلاصہ یہ ہے کہ عرب اپنی لغت میں سمع و بصر سے فقط وہ اعضاء و جوارح مراد لیتے ہیں جسے آنکھ و کان کہتے ہیں، اس کے علاوہ وہ اس کا کوئی مفہوم نہیں جانتے ہیں۔ اگر یہ لوگ کہیں کہ جس طرح اللہ کی ذات دوسرے ذوات کی طرح نہیں ہے۔ اس طرح ان کی صفات دوسروں کی صفات کی طرح نہیں ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کا سمع و بصر مشابہت مخلوق منزہ ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ ہم استواء اور اللہ تعالیٰ کی دیگر صفات میں بھی ایسا قول کرتے ہیں۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ''یدین'' کا اثبات ہم نے نہیں کیا ہے بلکہ خود اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول نے کیا ہے۔ تو یہ اعتراض ان پر وارد ہے کہ انہوں نے کیا تنزیہ کی؟ دوسری بات تو واضح ہے مگر ایک معاصر جہمی کی عبارت پھر بھی دیکھ لیتے ہیں۔

ڈاکٹر عبدالواحد لکھتے ہیں:

''اللہ تعالیٰ کی صفات دو قسم کی ہیں (۱) ایک وہ صفات ہیں جن کا ظاہری معنی اللہ تعالیٰ کی شان سے بعید ہے۔ یہ متشابہ صفات کہلاتی ہیں۔ مثلاً ید (ہاتھ) وجہ (چہرہ) قدم (پاؤں) اور رحم (دل کا نرم پڑنا اور پسیجنا) اور غضب (دل کا ابال) اور استواء علی العرش (اللہ کا عرش پر قرار پکڑنا یا بلند ہونا) اور آسمان دنیا پر نزول (۲) دوسری وہ صفات ہیں جن کا ظاہری معنی اللہ تعالیٰ کی شان سے بعید نہیں ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی بنیادی ذاتی صفات مثلاً علم، حیات، قدرت، سمع و بصر، کلام اور ارادہ۔ ان میں صفات فعلیہ بھی شامل ہیں۔ مثلاً پیدا کرنا، رزق دینا، عزت دینا، ذلت دینا، حیات دینا، موت دینا وغیرہ ............ اشاعرہ و ماتریدیہ دونوں صفات کی تفسیر میں فرق کرتے ہیں۔ غیر متشابہ صفات کا

(۱) العذب النمیر، ص۳۶۲، ج۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ظاہری مطلب مراد لیتے ہیں۔ کیونکہ وہ مطلب لینے میں کوئی محال اور فساد لازم نہیں آتا ہے۔''(۱)

جب یہ دونوں باتیں ثابت ہوگئیں کہ سمع و بصر اعضاء و جوارح کا نام ہے اور اشاعرہ ان کا ظاہری مطلب لیتے ہیں۔ تو اب ہم کہتے ہیں کہ جب آپ کہیں گے کہ ''اللہ کا سمع و بصر ہے'' اور ''انسان کا بھی سمع و بصر ہے'' تو اس میں آپ نے اللہ تعالیٰ اور اس کی مخلوق کے لیے دو اعضاء کا اثبات اور اقرار کیا گیا، جن سے وہ کام لیتے ہیں۔ مثلاً دیکھنا اور سننا لیکن ان دونوں کی کیفیت نہیں معلوم کہ ان میں کس قدر قوت ہے ؟ کس کی کیا مقدار ہے؟ ان کی بناوٹ کیسی ہے؟ یہ امور کیفیات کہلاتے ہیں اور یہ سب مجہول ہیں۔ اب اللہ تعالیٰ اور انسان کے کان اور آنکھ، یعنی سمع و بصر کی کیفیات مجہول ہیں۔ تو اس سے کون سی تنزیہ آپ نے قائم کر لی؟ یہ تنزیہ تو مخلوق کے لیے بھی ثابت ہے؟ امید ہے شیخ الحدیث صاحب توضیح کر لیں گے۔

دوسری گزارش اس سلسلے میں یہ ہے کہ شیخ الحدیث نے یہاں ہاتھ کی صفائی دکھائی ہے جو مثال میں زید وعمرو کا نام لیا ہے۔ زید اور عمرو دونوں کے ہاتھ ایک گوشت پوست اور ہڈیوں سے بنے ہیں۔ مگر اللہ تعالیٰ کے بارے میں ہم نے کب یہ اعتقاد رکھا ہے، کہ ان کے ہاتھ مخلوق کے ہاتھ کی طرح ہے؟ اس بات کے لیے ہم نے پہلے تفصیل سے لکھا ہے، یہاں ایک بار پھر حافظ ابن القیمؒ کی عبارت ملاحظہ ہوں

''فان قلت لانااذااطلقنالفظة"يد"تبادر منها العضو المخصوص قيل لفظة "يد" بمنزلة صوت ينعق به لا يفيد شيئا البته حتى تقيده بمايدل علىٰ المراد منه ومع التقيد بما يدل علىٰ المراد لايتبادر سواه فتكون الحقيقة حيث استعملت في معنى يتبادر الى الفهم وكذالك لفظة "أسد" لا تفيد شيئا ولا يعلم مراد المتكلم به حتىٰ اذا قال "زيد اسد" ورأيت اسدا يصلي او فلان افترسه الأسد فاكله او الاسد ملك الوحوش ونحو ذالك علم المراد به في كلام المتكلم وتبادر في كل موضع الى ذهن السامع بحسب ذلك التركيب والتقييد فلا يتبادر من قولك رأيت اسدا يصلي الا الرجل الشجاع فلزم ان يكون حقيقة''(۲)

جب یہ بات واضح ہوگئی کہ جب کسی لفظ کو مقید کر دیتے ہیں تو پھر وہ اپنے مراد کو واضح کرتے ہیں اور مراد پر صاف صاف دلالت کرتا ہے تو اس سے شیخ الحدیث کے مغالطہ کی حقیقت معلوم ہوگئی کیونکہ انہوں نے دونوں مثالوں میں ''ہاتھ'' کو ''زید'' اور ''عمرو'' سے جوڑ دیا ہے اور جب ہاتھ ''زید'' کا ''عمرو'' کے ''ہاتھ'' کی

(۱) سلفی عقائد، ص ۱۰۴ (۲) مختصر الصواعق، ج ۲، ص ۲۰۰

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



طرح ہوا۔ تو تشبیہ ثابت ہوگئی اگر چہ کل کیفیات معلوم نہیں ہے۔ مگر کچھ کیفیات تو بہر حال معلوم ہیں۔ بناوٹ معلوم ہے۔ شیخ الحدیث نے یہ بات کیسے لکھ دی، کہ بناوٹ کیسی ہے؟ سب ہاتھوں کی بناوٹ ایک جیسی ہوتی ہے، الا ماشاء اللہ، مگر جب ہم اللہ تعالیٰ کے لیے ''ید'' کا اثبات کرتے ہیں، تو وہ صفت اللہ تعالیٰ کی ذات کے مناسب ہوتی ہیں۔ انسان کے ہاتھ کی طرح ان کا ہاتھ نہیں ہوتا ہے۔ ابو الحسن زاغونیؒ نے جہمیوں کے اس شبہ کو رد کر دیا ہے کہ جب آپ نے وجہ سے چہرہ مراد لیا، تو تم نے ''عضو'' کا اللہ تعالیٰ کے لیے اقرار کیا، اور لکھا ہے

"فاما قولهم اذا ثبت انها صفة اذا نسبت الیٰ الحی فلم یعبر بها عن الذات وجب ان تكون عضوا وجارحة ذات كمية وكيفية فهذا لايلزم من جهة ان ما ذكروه ثبت بالاضافة الى الذات فی حق الحيوان المحدث لامن خصيصة صفة الوجه ولكن من نسبة الوجه الى جملة الذات فيما يثبت للذات من الماهية المركبة بكمياتها وكيفياتها وصورها وذالك امرادركناه بالحس فی جملة الذات فكانت الصفات مساوية للذات فی موضعها بطريق انها منها ومنتسبة اليها نسبة الجزء فی الكل فاما الوجه المضاف الى البارى فاننا ننسبه اليه فی نفسه نسبة الذات اليه"(۱)

اس سے یہ معلوم ہوا کہ جارحہ ہونا وجہ کا صرف اس وقت ہے جب حیوان کی طرف اس کی نسبت ہو جائے۔ نفس وجہ کے مفہوم میں یہ چیز نہیں ہے۔ دیکھیے بزدویؒ نے معتزلہ کے جواب میں لکھا ہے کہ ''وقولهم ان السمع والبصر لا یكونان الا بالحواس فنقول الحاسة وقعت اتفاقا لا انه لا يتصور السمع والبصر بدونها'' (اصول الدین، ص۴۳) ہم بھی یہی جواب دیتے ہیں کہ ہاتھ کا گوشت، پوست، ہڈی اور پانچ انگلیوں والا ہونا محض اتفاق ہے۔ یہ نہیں ہے کہ ہاتھ کا تصور اس کے بغیر نہیں ہو سکتا ہے؟ فافہم

مگر شیخ الحدیث پر تعجب ہے کہ لکھتے ہیں

''جب ہم کہتے ہیں کہ ''زید کا ہاتھ ہے'' اور ''عمرو کا ہاتھ ہے'' تو اس میں ہم نے زید و عمر کے لیے ایک ''عضو'' کا اقرار کیا، جس ''عضو'' سے وہ کام لیتے ہیں'' اگر اس اقرار سے صرف انہی دو اشخاص کے لیے ''عضو'' کا اقرار ہے تب تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر وہ اس سے لوگوں کو یہ سمجھاتے ہیں کہ سلفی اللہ تعالیٰ کے لیے ''عضو'' کا اقرار کرتے ہیں تو یہ سفید جھوٹ ہے۔ جو مولویانہ بازار میں چل سکتا ہے۔ کیونکہ ہمارا اصول یہ

(۱) الایضاح، ص۲۸۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ہے کہ "ید" "وجہ" "عین" وغیرہ انسان کے اعتبار سے اجزاء اور اعضاء ہوتے ہیں جیسا کہ امام زاغوئیؒ کی عبارت میں یہ بات گزر گئی ہے۔ یہ بالکل ایسا ہے جیسے کوئی آدمی "سر" کا وہ مفہوم جانے جو انسان کے بدن میں ہوتا۔ پھر "سر جنگ" سے بھی وہی مفہوم برآمد کرنے کی کوشش کریں۔

تو دانی کہ مارا سر جنگ نیست　　　وگرنہ مجال سخن تنگ نیست

ایسے محققین کا راستہ کون روک سکتا ہے؟ بعینہ یہی کام شیخ الحدیث نے کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے "ید" کے لفظ سے وہ مفہوم برآمد کیا ہے جو انسانوں کے درمیان اس کا مستعمل ہے۔ حالانکہ ہمارے اکابر نے بار بار سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں:

"واخص من ذلك ان يكون اللفظ لايستعمل الا مقيدا كالراس والجوارح واليد وغير ذلك فان العرب لم تستعمل هذه الالفاظ مطلقة بل لا تنطق بها الا مقيدة كرأس الانسان ورأس الطاهر ورأس الدابة ورأس الماء ورأس الأمورورأس المال ورأس القوم فهاهنا المضاف والمضاف اليه جميعا حقيقة وهما موضوعان ومن توهم ان الاصل فى الرأس للانسان وانه نقل منه الى هذه الامور فقد غلط اقبح غلط وقال مالاعلم له به بوجه من الوجوه "(۱)

اس سے امید ہے کہ شبہ کا علاج ہو گیا ہوگا۔ مگر ہم تھوڑی سی بات اور بھی کرنا چاہ رہے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مخلوق سے قطعاً مبائن ہے اور ان کی حقیقت مخلوق کی حقیقت سے یقیناً مخالف ہے۔ تو لوگ جب اس بات سے غافل ہو جاتے ہیں۔ تب انہیں تاویل کی ضرورت محسوس ہوتی ہے اور اگر یہ بات ان کے ذہنوں میں تازہ ہو کہ اللہ تعالیٰ کی حقیقت تمام حقائق کے مخالف ہے۔ تب نہ انہیں تشبیہ کا شبہ پڑے گا اور نہ انہیں تاویل کا دورہ لاحق ہوگا۔ محمود آلوسیؒ صوفیاء سے نقل کرتے ہیں۔

"فقد نقل عن جمع منهم انهم قالوا ان الناس ما احتاجوا الى تاويل الصفات الا من ذهولهم عن اعتقاد ان حقيقته تعالىٰ مخالفة لسائر الحقائق واذا كانت مخالفة فلايصح فى آيات الصفات قط تشبيه اذا التشبيه لايكون الا مع موافقة حقيقته تعالىٰ لحقائق خلقه وذلك محال "(۲)

ان دو باتوں کا حاصل یہ ہوا کہ "ید" عضو نہیں ہے، یہ تب عضو ہوتا ہے، جب اس کی نسبت انسان

(۱) مختصر الصواعق [illegible] (۲) روح المعانی [illegible]

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

یا حیوان کی طرف ہو جائے اور جو لوگ "وجہ" "عین" "ید" وغیرہ کو فی الاصل عضو قرار دیتے ہیں۔ وہ بہت بھاری غلطی کے مرتکب ہیں۔ پھر اگر اللہ تعالیٰ کے بارے میں یہ اعتقاد محکم ہو کہ ان کی حقیقت تمام حقائق کے مخالف ہیں۔ تب "تشبیہ" کا فوبیا لاحق نہیں ہوتا ہے۔ لیکن جب بندہ اس سے ذاھل اور غافل ہو جاتا ہے۔ تب اسے مختلف توھمات پیش آتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ جن لوگوں کو "تشبیہ و تجسیم" کا توہم ہوتا ہے تو وہ ان صفات کی بنا پر ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ مجرد ان کا مطالعہ کرتے ہیں اصل اعتقاد سے غافل ہوتے ہیں۔ پس جب ہم ان صفات کے ساتھ کما یلیق بشانہ یا پھر لیس کمثلہ شیء ساتھ لگا لیتے ہیں۔ تو ان کا یہ توھم دور ہو جاتا ہے۔ اور ان کا اصل اعتقاد زندہ ہو جاتا ہے۔ اس لیے یہ کہنا کہ "جب آپ کہتے ہیں کہ "اللہ کا ہاتھ ہے" اور مراد اس کی ظاہری ہاتھ لی ہے۔ تو اس سے تو عضو کا اثبات ہو گیا۔ اور اسے مخلوق سے تشبیہ بھی ثابت ہو گئی۔ آگے یہ کہنا کہ اللہ کے ہاتھ کی کیفیت مجہول ہے۔ تو اس سے کون سی تنزیہ آپ نے قائم کر لی" صریح جہالت ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ تشبیہ کی بات تب ہوتی، کہ جب اللہ تعالیٰ کی حقیقت مخلوق کی حقیقت کی طرح ہوتی۔ جیسا کہ شیخ الحدیث کے درج شدہ مثالوں میں "زید" اور "عمرو" کی حقیقت ایک جیسی ہے۔ اور اگر دو چیزوں میں نوع اور جنس کی وحدت نہ ہو، تو پھر ان میں "تشبیہ" کی بات کرنا تعجب خیز ہے۔ یہ تو پھر ایسا ہوا کہ جیسے "انسان آیا ہے" اور "مجھے خیال آیا ہے" میں دونوں کے لیے "آنا" کا لفظ ثابت ہے۔ اب کوئی شیخ الحدیث صاحب اپنی "عقلیت جبارہ" کا مظاہرہ کرتے ہوئے یہ فرمائیں کہ "خیال کا آنا" بالکل "انسان کے آنے" کی طرح ہے۔ ہم کہتے ہیں جناب خیال اور انسان میں وحدت نوع وجنس نہیں ہے۔ لہٰذا "آنے" میں فرق کا لحاظ کرو، بلکہ مجسم اشیاء بھی سارے انسان کی طرح نہیں آتے ہیں ذرا پرندوں، جہازوں اور گاڑیوں وغیرہ کا تصور کرو۔ جو انسانوں میں ہے۔ ہم اس کتاب کا ایک حوالہ پیش کرتے ہیں۔ جس سے شیخ الحدیث نے استفادہ کیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

"وقسم بعضهم اقوال الناس فى هذا الباب الى ستة اقوال قولان لمن يجريها علىٰ ظاهرها أحدهما من يعتقد انها من جنس صفات المخلوقين وهم المشبهة ويتفرع من قولهم عدة آراء والثانى من ينفى عنها شبه صفة المخلوقين لان ذات الله لا تشبه الذوات فصفاته لا تشبه الصفات فان صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقيقته "(۱)

معلوم ہوا کہ جس کو جناب "ظاہر" قرار دے رہے ہیں۔ وہ مشبھہ کا مسلک ہے۔ ہمارا اور ہمارے

(۱) فتح الباری، ص۵۰۲، ج۱۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



اکابر کا یہ مسلک نہیں ہے۔ہم ان کی صفات سے مخلوق کی مشابہت نفی کرتے ہیں۔تیسری گزارش اس حوالے سے یہ ہے کہ شیخ الحدیث کی عبارت سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ہاتھ، آنکھ اور چہرہ وغیرہ سلفیوں نے اپنی طرف سے اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کیے ہیں۔ذرا ان کی عبارت ملاحظہ ہو

''پس جب آپ کہتے ہیں کہ اللہ کا ہاتھ ہے اور مراد اس کی ظاہری ہاتھ لی۔تو اس سے تو عضو کا اثبات ہو گیا اور اس سے مخلوق سے تشبیہ بھی ثابت ہو گئی'' ہم کہتے ہیں کہ نصوص سب اشاعرہ کے نزدیک محمول علی الظاھر ہیں الا یہ کہ دلیل عقلی قطعی اس کے خلاف ہو''

والنصوص تحمل علیٰ ظواهرها والعدول عنها الى معان يدعها أهل الباطن وهم الملاحدة الحاد"(۱)

ہمارے نزدیک چونکہ صفات خبریہ کے ''ظاہر'' کے خلاف دلیل قطعی موجود نہیں ہے۔صرف اس کا دعویٰ متکلمین اشاعرہ نے کیا ہے اور دعویٰ سے کوئی چیز قطعی نہیں ہوتی ہے۔لہٰذا ہمارے ہاں وہ بھی ''ظاہر'' پر محمول ہیں۔ہم اپنی طرف سے اللہ تعالیٰ کے لیے صفات کا اثبات نہیں کرتے ہیں بلکہ جو کچھ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کیا ہے۔ہم اور ہمارے اکابر اللہ تعالیٰ کے لیے صرف وہی کچھ ثابت کرتے ہیں۔شیخ ابو الحسن زاغونیؒ فرماتے ہیں کہ

"فانا لم نبدأ باثبات شیء منها اجتهادا وابتداء من قبل آرائنا ونفوسنا لكنا حفظنا ها نقلاً من الكتاب والسنة فنحن نتسلمها منه تسليما ونتلقاها منه قبولا ونجريها علىٰ ما عينه البارى لنفسه من اثباتها"(۲)

''تشبیہ'' کا الزام ہم پر دو طرح سے ثابت ہو سکتا ہے (۱) ایک اس طرح سے کہ ہم خود اللہ تعالیٰ کے لیے ان صفات خبریہ کا اثبات کرتے، اللہ تعالیٰ نے اس کا بیان نہ کیا ہو، اور اپنے لیے ان صفات کا اثبات نہ کیا ہو، لیکن جب اللہ تعالیٰ نے اور اس کے رسول علیہ السلام نے ہی ان صفات کا اثبات کیا ہے، تب ہم پر الزام نہیں آسکتا ہے (۲) دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ نے ان صفات کا اثبات کیا ہو۔ پھر ہم اس میں تشبیہ و تجسیم کا اعتقاد رکھتے ہوتے، تب بھی اس الزام کی گنجائش تھی۔لیکن جب ہم اللہ تعالیٰ کی صفات کو انسانوں کے اعضاء و جوارح کی طرح قرار نہیں دے رہے ہیں۔تو پھر کیسے یہ لوگ ہماری طرف تشبیہ و تجسیم کو منسوب کر رہے ہیں؟ صاحب طبقات قاضی ابو یعلیٰؒ سے نقل کرتے ہیں:

"وذكر رحمة الله عليه كلاما معناه ان التشبيه انمايلزم الحنبلية ان لو

(۱) شرح العقائد، ص۳۸۲ (۲) الانتصار، ج، ص۲۷۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وجد منهم احد أمرين- اما ان يكونوا هم الذين ابتداوا الصفة لله عزوجل واخترعوها او يكونوا قد صرحوا باعتقاد التشبيه فی الاخبار التی هم ناقلوها فأما ان يكون صاحب الشريعة ﷺ هو المبتدی بهذه الاحاديث وقوله عليه الصلاة والسلام حجة يسقط بها ما يعارضها وهم تبع له ثم يكون الحنبلية قد صرحوا بانهم يعتقدون اثبات الصفات ونفی التشبيه فكيف يجوز ان يضاف اليهم مايعتقدون فيه "(۱)

اگر کوئی جہمی صاحب یہ اعتراض کرے، کہ تم نے اس کے ''ظاہر'' کا اعتقاد رکھا ہے۔ اس لیے تم پر تشبیہ وتجسیم کا الزام وارد ہے۔ ہم عرض کریں گے کہ ''ظاہر'' سے مراد ہمارے نزدیک وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہو وہ ''ظاہر'' مراد نہیں ہے جو انسانوں میں ان اسماء کے مصداق ہوتے ہیں۔ ہم انسانی اعضاء و جوارح کو ان صفات کا ''ظاہر'' نہیں قرار دیتے ہیں۔

قاضی ابو یعلیٰؒ ہی فرماتے ہیں:

"ومما يدل علىٰ ان تسليم الحنبلية لاخبار الصفات من غير تاويل ولا حمل علىٰ ما يقتضيه الشاهد وانه لا يلزمهم فی ذلك التشبيه اجتماع الطوائف من بين موافق للسنة ومخالف ان الباری سبحانه ذات وشیء وموجود ثم لم يلزمناواياهم اثبات جسم ولا جوهر ولا عرض وانكانت بالذات فی الشاهد لا تنفك عن هذه السمات وهكذا لايلزم الحنبلية مايقتضيه العرف فی الشاهد فی اخبار الصفات"(۲)

پس جب ہم اللہ تعالیٰ کو ''نفس'' قرار دیتے ہیں۔ اسے ''ذات'' اور ''شیء'' قرار دیتے ہیں مگر اس کو دیگر ''ذوات'' و ''نفوس'' اور ''اشیاء'' کی طرح جسم نہیں قرار دیتے ہیں اور نہ ان چیزوں کی اثبات سے ہم مجسم قرار پاتے ہیں۔ تو پھر صفات خبریہ کے اثبات سے ہم کیسے مجسم ہوں گے؟ اگر وہ اس بات پر اصرار کریں، کہ نہیں ان صفات کا ''ظاہر'' انسانی اعضاء و جوارح ہی ہیں۔ تو ہم عرض کریں گے کہ پھر ''نفس'' ذات اور ''شیء'' کے اثبات سے بھی تجسیم وتشبیہ لازم ہے اور اس کے مقر ومعترف تو تم بھی ہو، دوسری بات یہ ہے کہ اگر ان صفات خبریہ کا ''ظاہر'' یہی ہوتا تب اللہ تعالیٰ اس کے رسول ﷺ اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اس پر خاموشی اختیار نہیں کر سکتے تھے، ضرور بالضرور اس پر تنبیہ کرتے، کہ ان صفات کا ''ظاہر'' مراد نہیں ہے۔ مگر ان

(۱) طبقات الحنابلہ، ص۱۸۰، ج۲۔ (۲) ایضاً۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کے بارے میں یہ بات قطعی طور پر ثابت ہے کہ انہوں نے ایسی کوئی بات نہیں کی ہے، جس سے یہ ثابت ہو جائے، کہ ان صفات کا ''ظاہر'' مراد نہیں ہے اور اس ''ظاہر'' کا اعتقاد رکھنا تجسیم و تشبیہ ہے۔ اس بات کا اعتراف خود اساطین اشاعرہ نے کیا ہے۔ امام جوینیؒ لکھتے ہیں:

"فاذا طالعت النصوص الواردة فی كتاب الله وسنة رسوله ﷺ والصلاة اجدها نصوصا تشير الى حقائق هذه المعانی واجد الرسول عليه الصلاة والسلام قد صرح بها مخبرا عن ربه وافعاله بها واعلم بالاضطرار انه ﷺ كان يحضر مجلسه الشريف العالم والجاهل والذكی والبليد والاعرابی والجافی ثم لا أجد شيئا يعقب تلك النصوص التی كان يصف ربه بها لانصا ولا ظاهرا ممايصرفها عن حقائقها ويؤولها كما تاولها هولاء مشايخی الفقهاء والمتكلمين مثل تاويلهم الاستيلاء للاستواء ونزول الأمر للنزول وغير ذلك ولم أجد عنه ﷺ انه كان يحذر الناس من الايمان بما يظهر من كلامه فی صفته لربه من الفوقية واليدين وغيرها ولم ينقل عنه مقالة تدل علىٰ ان لهذه الصفات معانی أخر باطنة غير ما يظهر من مدلولها"(۱)

توجب حقیقت ایسی ہے پھر کیونکر کوئی اس بات کا اعتبار کر سکتا ہے جو جہمی حضرات پیش کرتے ہیں؟ پھر ہم جہمی حضرات سے پوچھتے ہیں کہ ان صفات خبریہ کے ''ظاہر'' کو انسانی اعضاء و جوارح آپ لوگوں نے قرار دیا ہے یا پھر اللہ تعالیٰ نے اور اس کے رسول علیہ الصلاۃ والسلام نے؟ اگر اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ نے ان صفات کے ''ظاہر'' کو اعضاء و جوارح قرار دیا ہے تو پھر اس کا ثبوت فراہم کر دیجیے۔ مگر اس کا ثبوت فراہم کرنا پوری جہمی دنیا کے بس میں بھی نہیں ہے۔ ولوکان بعضھم لبعض ظھیرا اور اگر آپ لوگوں نے قرآن و سنت میں ثابت ان صفات خبریہ کے ''ظاہر'' کو اعضاء و جوارح قرار دیا ہے تو پھر آپ ''مجسم اور مشبہ'' ہیں۔ ہمیں کیوں طعنہ دیتے ہو، مگر آپ لوگوں نے چال یہ چلائی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ''مجسم'' قرار دیا ہے۔ کہ اس نے اپنے لیے اعضاء و جوارح ثابت کیے ہیں۔ رسول خدا کو ''مجسم'' قرار دیا ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے لیے حدیث و سنت میں اعضاء و جوارح ثابت کیے ہیں اور قرآن میں ''ثابت اعضاء و جوارح'' پر زندگی بھر خاموشی اختیار کیے رکھی۔ اور صحابہ کرام اور تابعین عظام کو ''مجسم'' قرار دیا ہے کہ انہوں نے ان صفات

(۱) مختصر العلو ص ۲۸

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

کو ''ظاہر'' یعنی کفر وضلالت پر جاری کرنے کا حکم دیا اور خود بھی اسی ''ظاہر'' کا اعتقاد رکھا اور خود ان لوگوں نے اپنے آپ کو ''تاویل'' سے بچایا۔ کیونکہ تنزیہ کے راستے کو اختیار کیا ہے۔ ان گمراہ لوگوں نے اپنے ''دامن'' کو صاف رکھنے کے لیے اللہ تعالیٰ، اوراس کے رسول علیہ السلام اور صحابہ وتابعین کو مجرمین کے کٹہرے میں لا کھڑا کر دیا ہے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

**شہ پارۂ سفیان عطاء:**

جناب شیخ الحدیث نے پانچویں بات یوں بیان کی ہے

''۵۔ اگر سلف کا مذہب آپ کے مذہب کے موافق ہے تو سلف نے ''یداللہ'' کا ترجمہ کرنے سے کیوں منع فرمایا؟ اس طرح سلف نے ان نصوص کو یہ تعبیر کیوں دی کہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفت ''ید'' ثابت ہے۔ سیدھا یوں کیوں نہ فرما دیا کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ہے۔ صفت کا لفظ درمیان میں لانا اس بات کی غمازی کر رہا ہے کہ وہ ''ظاہری'' معنی مراد نہ لیتے تھے۔''(۱)

ہم اس حوالے سے چند باتیں پیش کرتے ہیں۔

۱۔ پہلی بات اس مورد میں یہ ہے کہ سلف نے ''ید'' کے ترجمہ سے جو منع کیا ہے تو یہ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ ان کا مذہب ہمارے مذہب کا مخالف ہے۔ اس بات کو سمجھنے کے لیے تفصیل کی ضرورت ہے۔

ان صفات کا لغوی ترجمہ درست ہے۔ خود حضرت ناقد کو بھی یہ بات تسلیم ہے۔ چنانچہ انہوں نے لکھا ہے

''جہاں تک لفظی ترجمہ (مراد لیے بغیر) کی بات ہے تو راجح قول کے مطابق لغوی ترجمہ کرنا درست ہے۔ جیسا کہ ''استویٰ'' کے ترجمہ میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما اور مجاہد رحمہ اللہ سے منقول ہے۔''(۲)

رہا امام ابوحنیفہؒ کا قول جو الفقہ الاکبر میں مروی ہے تو وہ ہمارے لیے دلیل ہے۔ کیونکہ اس نے صفات کی تعبیر کی اجازت دوسری زبانوں میں دی ہے۔ فارسی کا نام تو بطور مثال ذکر کیا ہے جیسا کہ مغنیساویؒ وغیرہ نے تصریح کی ہے۔ اصل عبارت یہ ہے

''وكل شيء ذكره العلماء بالفارسية من صفات الله تعالىٰ عز اسمه فجاز القول به سوى اليد بالفارسية ويجوز ان يقال بروى خداى عزوجل بلا تشبيه ولا كيفية ''(۳)

(۱) صفات متشابھات، ص ۳۸۔ (۲) صفات متشابھات، ص ۴۷۔

(۳) شرح الفقہ الاکبر، ص ۱۷۶۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



''ید'' کے استثناء کرنے کیوجہ بعض لوگوں نے یہ لکھی ہے کہ وہ عضو کے مفہوم میں صریح ہے اور بعض دیگر لوگ کہتے ہیں کہ اس مفہوم میں وہ وسعت نہیں ہے، جو ''ید'' عربی کے مفہوم میں ہے۔ مگر یہ باتیں درست نہیں ہے۔ اس لیے ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ

''فالفرق بین الید والوجہ تدقیق یحتاج الی تحقیق''(۱)

تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ''ید'' کے ترجے کو منع کرنے کا کوئی خاص باعث ہوگا۔ ورنہ پھر دیگر صفات کے ترجمہ کرنے کی اجازت کیوں دی ہے؟ پھر یہ بھی عجیب بات ہے کہ کسی ''صفت'' کے ترجمہ کرنے سے بھی معلوم کیا جائے، کہ حق مذہب فلاں ہے۔ دلائل کی دنیا میں اس بات کی گنجائش بہت کم ہے۔ وجہ اس بات کی یہ ہے کہ بواعث اور موانع ترجمہ کرنے کے بہت سارے ہوتے ہیں اور کثرت اسباب میں کسی ایک پر اصرار کرنا بلا وجہ درست نہیں ہے۔ اور پھر قرآن مجید کے فارسی مفسرین نے بالا تفاق ''ید'' کا ترجمہ ''دست'' اور اردو مفسرین نے ''ہاتھ'' اور پشتو مفسرین نے ''لاس'' کیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ انہوں نے امام ابو حنیفہؒ کے اس قول کو درخور اعتناء نہیں سمجھا ہے۔ یہی ایک بات اس قول کے مرجوح ہونے کے لیے کافی وشافی ہے۔ الحمد للہ

۲۔ دوسری بات یہ ہے کہ جناب شیخ الحدیث نے یہ تو لکھا ہے کہ

''صفت'' کا لفظ درمیان میں لانا اس بات کی غمازی کر رہا ہے کہ وہ ''ظاہری'' معنی مراد نہ لیتے تھے۔''

مگر مأخذ کا حوالہ نہیں دیا تاکہ لوگ یہ سمجھے کہ حضرت نے نئی بات لکھی ہے۔ حالانکہ یہ بات جھمیہ کے ''امام العصر جرکسی'' نے لکھی ہے۔ اس کی عبارت یہ ہے

''ومن ذکر من السلف ان العین والید صفتان تبرأ بھذا اللفظ عن القول بالجارحۃ بل یکون قایلا بان المراد بالعین معنی قائم باللہ وکذالك الید ولکن لا اعین ذلك المعنی المراد''(۲)

ہم کہتے ہیں کہ یہ بات غلط ہے۔ ان کی مراد یہ نہیں ہے۔ یہ فی الحقیقت توجیہ الکلام بما لا یرضی بہ قائلہ ہے۔ اصل بات یہ ہے جھمی حضرات میں سے کچھ لوگ ایسے ہیں جو ان صفات خبریہ کو متشابھات تو قرار دیتے تھے۔ مگر انہیں ''صفات'' الٰہی نہیں مانتے تھے۔ ایک معاصر جھمی لکھتے ہیں:

''امام ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ علیہ اور بعض دیگر حضرات ان (صفات خبریہ) کو بھی اللہ تعالیٰ کی صفات کہتے ہیں۔ لیکن باقی اہل سنت کہتے ہیں کہ جب ان کا معنی اور ان کی نوعیت وکیفیت کا کچھ علم

(۱) ایضاً ص ۱۷۶۔ (۲) العقیدۃ والکلام ص ۵۲۲۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

ہی نہیں، تو ان کو صفات بھی نہیں کہنا چاہیے۔ ان کو صرف متشابہات کہنا چاہیے۔"(۱)

(۱) اسلامی عقائد، ص ۴۲۔

دیوبند کے شیخ اکبر مولانا انور شاہ کاشمیریؒ، جن کی پوری زندگی مذہب حنفی کی لیپا پوتی میں گزر گئی ہے، یہ بات ہم نہیں کہتے ہیں۔ ان کے تلامذہ و مداحین لکھتے ہیں۔ قاری محمد طیبؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں

"آپ کے درس میں رنگ تحدیث غالب تھا۔ فقہ حنفی کی خدمت و تائید و ترجیح بلاشبہ ان کی زندگی تھی۔"(۱)

آگے پھر علامہ رشید رضا کے جواب میں مولانا انور شاہؒ کا قول یوں نقل کرتے ہیں:

"حضرت شاہ صاحب نے اپنی برجستہ عربی تقریر میں ان کا خیر مقدم کرتے ہوئے دارالعلوم کے علمی مسلک پر روشنی ڈالی جس کا اہم جزیہ تھا ہم تمام مختلف فیہ مسائل میں فقہ حنفی کے مسائل کو ترجیح دیتے ہیں اور تمام متعارض روایات کی تطبیق و ترجیح کے سلسلے میں فقہ حنفی کی تائید حاصل کرتے ہیں۔ تو علامہ رشید رضا نے حضرت شاہ صاحب کی تقریر کے دوران ہی تعجب آمیز لہجہ سے کہا "کیا سارا ذخیرہ روایات فقہ حنفی ہی کی حمایت کے لیے اتارا گیا ہے" اس پر حضرت شاہ صاحب نے تقریر کے رخ کو پھیرتے ہوئے اس تعجبانہ استفسار کے جواب کی طرف رخ کر کے فرمایا "ہمیں تو ہر حدیث میں وہی نظر آتا ہے جو ابوحنیفہؒ نے سمجھا اور کہا ہے"(۲)

انالله وانا اليه راجعون۔

اذالم يكن للمرء عون من الاله فاوّل مايجنى عليه اجتهاده

دیوبند کے اس شیخ اکبر نے بھی لکھا ہے

"والثانية ماليست قائمة بذاته تعالىٰ ولكنه تعالىٰ علمنا اياها في كتابه انها صورته فاسند اليه الوجه واليد والساق والقدم والاصابع وامثالها لا اقول انه اثبتها لنفسه ولكن اقول انه اسندهااليه وكم من فرق بينهما ثم اقول "يدالله فوق ايديهم" كما قاله هو ولااقول ان لله يدا"(۳)

دراصل جن لوگوں نے "صفت" کا لفظ "ید" وغیرہ کے ساتھ رکھا ہے۔ وہ ان جہمیوں پر تنقید کرنا چاہتے تھے جو ان صفات کو محض متشابہات قرار دیتے ہیں۔ صفات نہیں مانتے ہیں جیسا کہ ماتریدیہ کا یہ مذہب ہے اور

(۱) مجموعہ رسائل، ص ۵۹۳۔ (۲) ایضاً ص ۵۹۳، ج ۷۔

(۳) فیض الباری، ص ۴۰۴، ج ۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



جن کو ڈاکٹر عبدالواحد نے ''اہل سنت'' قرار دیا ہے۔ ہماری اس توجیہ کے بہت سارے قرائن ہیں۔ احباب ایک قرینہ پر غور کریں۔ سبکیؒ نے حافظ ابن القیمؒ پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے

''وھذہ الاشیاء التی ذکرناھا ھی عندا ھل اللغۃ اجزاء لا اوصاف فھی صریحۃ فی الترکیب والترکیب للاجسام فذکرك لفظ الاوصاف تلبیس وکل أھل اللغۃ لا یفھمون من الوجه والعین والجنب والقدم الا الاجزاء لایفھم من الاستواء بمعنی القعود الا انه ھیئۃ وضع المتمکن فی المکان ولا من المجیء والاتیان والنزول الا الحرکۃ الخاصۃ بالجسم ''(۱)

اس عبارت سے تین باتیں ماہ نخشب کی طرح معلوم ہوئیں۔

''(۱) ایک بات یہ کہ تمام اہل لغت ''وجہ'' ،''عین'' ،''جب'' اور ''قدم'' وغیرہ سے صرف اور صرف ''اجزاء'' کا مفہوم سمجھتے ہیں۔ (۲) دوسری بات یہ کہ یہ اسماء ''ترکیب'' میں صریح ہے اور ترکیب اجسام کے لیے ہوتی ہے۔ (۳) تیسری بات یہ کہ ابن القیمؒ کا ان الفاظ کے لیے اوصاف کا لفظ رکھنا ''تلبیس'' ہے۔ کیونکہ یہ اوصاف نہیں ہے۔ ''اجزاء'' ہیں۔ اب ہم کہتے ہیں کہ اگر جھمیہ کے ''امام العصر جرکسی'' کی بات کو تسلیم کیا جائے تو پھر اس کا مطلب یہ ہوا کہ ائمہ کرام نے بھی ''تلبیس'' کے لیے صفت کا لفظ رکھ دیا ہے۔ درحقیقت ان آسماء میں صفتیت کا مفہوم موجود ہی نہیں ہے۔ ایسی ہی باتیں دیگر جھمیوں نے بھی لکھی ہیں۔ ایک معاصر جھمی لکھتے ہیں ''ید'' سے جب ''ظاہری'' معنی مراد ہو، تو وہ ذات کا جزو عضو بنتا ہے جس سے سلفیوں کے بقول اللہ تعالیٰ نے کچھ کام بھی کیے ہیں............اور یہ بھی لازم آتا ہے کہ اللہ کا جسم ہو، اللہ کی آنکھ اور کان سے بھی ''ظاہری'' معنی مراد ہوں۔ تو وہ اعضاء ذات ہیں۔ جن سے اللہ دیکھتے اور سنتے ہیں۔ اس طرح اللہ تعالیٰ ان اعضاء کے محتاج ہوئے۔''(۲)

ایک مذہبی مقلد صاحب بھی لکھتے ہیں

''جب کہ اہل سنت والجماعت کی طرف سے ان سے یہ کہا جاتا ہے کہ صفات خبریہ کو معہود معانی پر حمل کرنا، حقائق لغویہ پر حمل کرنا تجسیم کیے لیے مستلزم ہے۔ اس لیے کہ عرب لفظ ''ید'' سے ''ید'' جسمانی ہی مراد لیتے ہیں اور ''عین'' سے ''حدقہ'' آنکھ کی پتلی اور ''اذن'' سے صماخ کان کا سوراخ

(۱) العقیدۃ والکلام، ص ۵۲۲۔ (۲) سلفی عقائد، ص ۱۰۵۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

ہی مراد لیتے ہیں۔ یہی معانی ان الفاظ کے معہود و معروف ہیں۔ اور ان معانی کو اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کرنا ہی "تجسیم" ہے۔"(۱)

یہ دو عبارتیں بطور نمونہ پیش کی ہیں۔ ورنہ دیگر جہمی بھی ایسی ہی باتیں لکھ گئے ہیں۔ جن کو ہم نے پیچھے ذکر کیا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ جب یہ الفاظ ترکیب میں "صریح" ہیں۔ اہل لغت ان سے صرف "اجزاء" کا مفہوم لیتے ہیں۔ تو سلف نے اگر ان کے ساتھ لفظ "صفت" لگایا، تو پھر وہ "معنی" کیونکر بن گئے؟ اور اگر "معنی" بن بھی گئے ہیں۔ تو پھر صرف سلف کے اقوال میں "معنی" بن گئے ہیں۔ قرآن وسنت میں تو "ید"، "عین"، "وجہ" وغیرہ کے ساتھ "صفات" کے الفاظ نہیں لگائے گئے ہیں۔ تو کیا اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول علیہ السلام نے ان مذکورہ اسماء وصفات کے بارے میں "قول بالجارحۃ" سے براءت کا اظہار نہیں کیا ہے؟ اور اگر کیا ہے۔ تو آپ بتائیے کہ انہوں نے کہاں "صفت" کا لفظ ان کے ساتھ لگایا ہے؟ اگر سلف نے "صفت" کا لفظ ساتھ لگا دیا بھی ہے۔ تو اس سے "نصوص" کی براءت ثابت نہیں ہو سکتی اور اگر کوئی شخص "لیس کمثلہ شیء" سے استفادہ کرنا چاہتا ہے۔ تو ہم عرض کریں گے کہ "مماثلت" مشارکت فی النوع والماھیۃ کا نام ہے۔

آلوسیؒ لکھتے ہیں:

"ولا یلزم من هذا اثبات المماثلة بین الله سبحانه وتعالیٰ وبین العبد وقد قال جل وعلا "لیس کمثله شیء(۲) لان المماثلة هی المشارکة فی النوع والماهیة لا مطلق المشارکة فالفرس الکیس وانکان بالغا فی الکیاسة مابلغ لایکون مماثلا للانسان لمخالفته له بالنوع وان شابهه بالکیاسیة التی هی عارضة خارجة عن المقومات الانسانیة "(۳)

تو اب نفی المماثلہ کا مفہوم جو بھی ہوگا، اس کو تمام لوگ سمجھتے ہیں۔ اس لیے یہ آیت اس نزاع میں کوئی فائدہ جہمی حضرات کو نہیں دے سکتا۔ لہٰذا کوئی دوسری دلیل تلاش کر لیں۔

**شہ پارۂ سفیان عطاء:**

جناب شیخ الحدیث نے اس موضوع میں چھٹی بات یہ لکھی ہے کہ

"۶۔ اہل تاریخ نے فرقہ ہشامیہ، کرامیہ، بیانیہ کے عقائد نقل کیے ہیں۔ ان کے مذاہب کی سرحدیں حضرات اہل حدیث کے مذہب سے ملتی ہیں۔ مثلاً کرامیہ کا مذہب امام ذہبیؒ نقل فرماتے

(۱) لامذہبیت، ص ۱۹۹۔ (۲) الشوریٰ: ۱۱۔

(۳) روح المعانی، ص ۱۳۲، ج ۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ہیں۔ومن بدع الکرامیہ قولھم فی المعبود انہ جسم لا کالاجسام "(۱)

ہم کہتے ہیں کہ اگر چند باتوں میں موافقت سے اہل حق کا گروہ گمراہ ہوسکتا ہے تو ایسی موافقت تو اشاعرہ اور گمراہ فرقوں میں بھی ثابت ہے۔تو پھر اس کا مطلب ہوگا کہ اشاعرہ بھی گمراہ ہیں۔ ہم بطور مثال دو تین باتیں پیش کرتے ہیں، پہلی بات یہ ہے کہ معتزلہ قرآن مجید یعنی کلام لفظی کو مخلوق قرار دیتے ہیں اور اشاعرہ بھی کلام لفظی کو مخلوق قرار دیتے ہیں۔البتہ ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ اشاعرہ "کلام نفسی" نامی ایک اور چیز کے بھی قائل ہیں۔ مگر معتزلہ اس کے وجود کے قائل نہیں ہیں۔ محققین اہل کلام نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ "کلام لفظی" اور "کلام نفسی" کا یہ تفرقہ صرف متاخرین کے کلام میں پایا گیا ہے۔

عبدالعزیز فرھارویؒ لکھتے ہیں:

"والذی یظھر علیّ من تتبع کلمات السلف انھم ارادو قدم النفسی علیٰ ماحققہ القاضی العضد فان ھذہ الکلمۃ مطلقۃ فی کلامھم بلا تفرقۃ بین النفسی واللفظی بل ھذہ التفرقۃ لم یوجد الا فی کلام المتاخرین "(۲)

قاضی عضدؒ نے "معنی" کے تعین میں اور راستہ اختیار کیا ہے کہ "معنی" سے مراد مقابل لفظ نہیں ہے بلکہ "معنی" سے مراد مقابل "عین" ہے۔یعنی جو بالذات قائم نہ ہو، جیسے تمام صفات ہوتے ہیں اور یہ "معنی" لفظ اور اس کے مفہوم دونوں کو شامل ہے۔

فرہارویؒ لکھتے ہیں:

"وقد ذکر المحقق القاضی عضدا لدین کلاما جزیلا ینبغی ان یحمل علیہ مذھبھم وھو ان "المعنی" فی قول مشائخ السنۃ"ان کلام اللہ تعالیٰ معنی قدیم " لیس فی مقابلۃ اللفظ حتی یراد بہ مدلول اللفظ القائم بذاتہ تعالیٰ لیس مرتب الاجزاء کالقائم بنفس الحافظ والترتب انمایحصل فی التلفظ لعدم مساعدۃ اللسان وھذا معنی قولھم المقرؤ قدیم والقراء ۃ حادثۃ ............وھو فی غایۃ الجودۃ وان تضایق العقل عنہ "(۳)

یہ بات تو خیر استطرا دا آگئی۔ہم کہنا یہ چاہ رہے تھے کہ "کلام لفظی" کے مخلوق ہونے میں اشاعرہ کا بھی

(۱) صفات متشابہات، ص ۳۸۔ (۲) مرام الکلام، ص ۱۴۵۔
(۳) مرام الکلام، ص ۱۴۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com


وہی مذہب ہے جو معتزلہ کا ہے۔ سعد تفتازانیؒ لکھتے ہیں:

"وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسى ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسى "(۱)

اسی بنیاد پر ہمارے بعض اکابر نے لکھا کہ اشاعرہ اور معتزلہ میں کلام اللہ کے حوالے سے کوئی فرق نہیں ہے۔ بلکہ بعض اعتبارات سے معتزلہ اس مسئلے میں اشاعرہ سے بہتر ہیں۔

شیخ ابن عثیمین" فرماتے ہیں:

"قال المحققون انه لا فرق بل المعتزلة خير من الاشاعرة فى هذا فالمعتزلة يقولون هذا القرآن الذى بين ايدينا كلام الله والاشاعرة يقولون (القرآن) عبارة عن كلام الله وليس كلام الله ،وقد اتفق الجميع علىٰ ان مابين دفتى المصحف (مخلوق)"(۲)

امید ہے کہ احباب کرام پر بات واضح ہوگئی ہوگی۔

## ایک اور مسئلہ کی تحقیق:

اب ایک دوسرا مسئلہ ملاحظہ ہو، یہ مسئلہ ہے، قیام الافعال بذاته تعالىٰ المتعلقة بمشيته۔ بالفاظ دیگر مسئلہ حلول حوادث، سب سے پہلے جس گروہ نے اس کی نفی کی ہے۔ وہ جہمیہ گروہ ہے، پھر ان کی موافقت ابومحمد ابن کلاب اور اس کے متبعین نے کی ہے، پھر اسی قول کو اشاعرہ نے اختیار کیا ہے۔ یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اشاعرہ کے امام ابن کلابؒ کے تابع تھے۔ شہرستانی لکھتے ہیں "حتى انتهى الزمان الى ابن كلاب وابى العباس القلانسى ......وانحاذ الاشعرى الى هذه الطائفة فائد مقالتهم بمناهج كلامية وصار ذلك مذهبا لا هل السنة"(۳)۔ آخر میں مختلف مذاہب کے لوگوں نے اسے اپنالیا ہے۔ جن میں کچھ حنبلی علماء بھی شامل ہیں۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ" فرماتے ہیں:

"وهذه المسئلة متعلقة بمسألة "قيام الا فعال بذاته المتعلقة بمشيته "هل يجوز ام لا ؟كالاتيان والمجىء والاستواء ونحو ذلك وتسمىٰ مسألة

(۱) شرح العقائد، ص ۱۶۱۔ (۲) الاجابات العلمیہ، ص ۳۸۸، ج ۱۔
(۳) الملل، ص ۷۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



حلول الحوادث وكل طائفة من طوائف الامة وغيرهم فيها علىٰ قولين حتى الفلاسفة لهم فيها قولان لمتقدميهم ومتاخريهم وذكر ابو عبدالله الرازی ان جمیع الطوائف تلزمهم هذه المسألة وان لم يلتزموها واول من صرح بنفيها الجهمية من المعتزلة ونحوهم ووافقهم علىٰ ذلك ابو محمد بن كلاب واتباعه كالحارث المحاسبى وابى العباس القلانسى وابى الحسن الاشعرى ومن وافقهم من اتباع الائمة كالقاضی ابی یعلیٰ وابی الوفا ابن العقيل وابی الحسن بن الزاغونی وهو قول طائفة من متاخرى اهل الحديث كابى حاتم البستى والخطابى ونحوهما"(۱)

اب اگر ہم اس بنیاد پر یہ بات کریں کہ ''اہل تاریخ نے فرقہ جہمیہ، معتزلہ وغیرہ کے عقائد نقل کیے ہیں۔ان کے مذاہب کی سرحدیں حضرات اشاعرہ کے مذہب سے ملتی ہیں۔'' تو اس میں کیا برائی ہو گی؟ اگر گنجائش ہوتی تو ہم اور مسائل بھی پیش کرتے، مگر بنظر اختصار ہم اسی ''مشت نمونہ از خروارے'' پر اکتفاء کرتے ہیں۔

تیسری بات ہم یہاں کریں گے، کہ شیخ الحدیث صاحب نے امام ذہبیؒ سے جو بات نقل کی ہے۔ غالباً وہ اپنے قارئین کو یہ تاثر دینا چاہتے ہیں کہ اسی ''بدعت'' کے مرتکب حضرات اہل حدیث بھی ہیں۔ حالانکہ ایسی کوئی بات نہیں ہے۔ ذرا جناب کی عبارت پھر دیکھ لیں۔ ''مثلاً کرامیہ کا مذہب امام ذہبیؒ نقل فرماتے ہیں:

"ومن بدع الكرامية قولهم فى المعبود انه جسم لا كاالاجسام"

یعنی کرامیہ فرقے کے بدعات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ ''جسم'' تو ہے مگر دیگر اجسام کی طرح نہیں ہے۔ ہم اور ہمارے اکابر نے اللہ تعالیٰ کے بارے میں ایسی کوئی بات نہیں لکھی ہے۔ ہم ''جسم'' کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر ایجاباً وسلباً بدعت سمجھتے ہیں۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"واما الشرع فمعلوم انه لم ينقل عن أحد من الانبياء ولا الصحابة ولا التابعين ولا سلف الامة ان الله جسم او ان الله ليس بجسم بل النفى والاثبات بدعة فى الشرع"(۲)

توجب ہمارے اکابر کا یہ مذہب ہے تو پھر کرامیہ کے اس ''بدعت'' کے مرتکب اہل حدیث کس طرح

(۱) شرح الاصفہانیہ، ص ۵۰۰۔ (۲) مجموع الفتاوی، ص ۲۵۸، ج ۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہو گئے ہیں؟ بلکہ ہمارے ہندوستانی اکابر میں اس حوالے سے سب سے زیادہ بدنام عالم مولانا وحید الزمان کیرانویؒ ہیں۔انہوں نے بھی لکھا ہے کہ

''ہماری شریعت میں کوئی ایک دلیل بھی اس اَمر کی نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے یا جسم ہے اور جسم کا اطلاق جیسے پروردگار پر درست نہیں ہے۔ایسے ہی جسم کی نفی بھی درست نہیں اور پچھلے متکلمین نے جو اللہ تعالیٰ کی تنزیہ میں بڑھایا ہے کہ وہ جسم نہیں ہے یہ انکی تراشی ہوئی تنزیہ ہے۔شرعی تنزیہ نہیں''(۱)

یہ عبارت جناب شیخ الحدیث نے اپنی کتاب کے صفحہ ۳۰ پر نقل بھی کی ہے۔مگر اس کے باوجود یہ بات بھی لکھی ہے۔

## شہ پارہ سفیان عطاء:

جناب شیخ الحدیث نے ساتویں بات یہ لکھی ہے کہ

''تاویل آپ کے ہاں موجب تعطیل ہے تو پھر ﴿وھو معکم اینما کنتم﴾ (۲) میں تاویل کیوں کر درست ہے اور کیا اس تاویل سے تعطیل لازم نہیں آتی۔اگر نہیں تو کیوں؟''(۳)

ہم اس اعتراض کے حوالے سے چند گزارشات پیش کرتے ہیں تاکہ کسی کو شبہات نہ رہے۔

(۱) پہلی گزارش اس سلسلے میں یہ ہے کہ ہمارے نزدیک نہ ہر تاویل باطل ہے اور نہ ہر تاویل موجب تعطیل ہے۔ہم اس تاویل کو باطل اور بدعت قرار دیتے ہیں جو دیگر نصوص کی روشنی میں اس کے معنیٰ کو متعین کرنے کے لیے نہ ہو، بلکہ وہ تاویل شارع کے کلام کے اصلاح کے لیے ہو کہ چونکہ ان کا کلام عقل صریح کے خلاف واقع ہوا ہے۔اس لیے ہم اس میں خراش تراش کریں گے تاکہ عقل ونظر والے اسے قبول کرلیں،ایسی تاویلات شارع پر استدراک کا حکم رکھتی ہے اور شارع پر استدراک ضلالت ہے۔حافظ ابن القیمؒ نے ''تاویل'' پر تفصیل سے لکھا ہے پھر ''تاویل باطل کی دس قسمیں بیان کی ہیں۔احباب الصواعق المرسلۃ ،ص ۱۸۷،ج ۱ کو مطالعہ فرمالیں ایک اور بات یہ ہے کہ سلف طیب سے بسند صحیح جن نصوص کی تاویل ثابت ہے۔اس تاویل کو ہم بسروچشم قبول کرتے ہیں اور اس کے خلاف نہیں کرتے ہیں ،نہ ہی ہم اس تاویل کو دیگر تاویلات کے لیے ذریعہ بناتے ہیں۔

امام مالکؒ بن انس نے فرمایا تھا کہ

---

(۱) تیسیر الباری،ص ۳۰۷،ج ۶۔ (۲) الحدید:۴۔

(۳) صفات متشابھات،ص ۳۸۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



"والتسلیم للسنن لا تعارض برأی ولا تدافع بقیاس وما تاوله منها السلف الصالح تاولناه وما عملوا به عملناه وما ترکوه ترکناه ویسعنا ان نمسك عما امسکوا"(۱)

یعنی سنن نبویہ کو تسلیم کیا جائے گا۔ رائے سے ان کا معارضہ نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی قیاس سے ان کو دفع کیا جائے گا۔ سلف صالح نے ان نصوص میں سے جن کی تاویل کی ہے ہم بھی اسی کی تاویل کرتے ہیں، جن پر انہوں نے عمل کیا ہے ہم بھی انہی پر عمل کرتے ہیں۔ جن کو ان لوگوں نے ترک کیا ہم بھی ان کو ترک کرتے ہیں، ہمارے لیے اس بات میں گنجائش ہے کہ جن سے وہ رک گئے ہیں ہم ان سے رک جائیں۔

آلوسیؒ نے بھی لکھا ہے:

"ولا ناؤل الا ما اوله السلف ونتبعهم فیما کانوا علیه فان اولوا اولنا وان فوضوا فوضنا ولا نأخذ تاویلهم لشیء سلما لتاویل غیره "(۲)

یہ کیوں، یہ اس لیے کہ "تاویل" اللہ تعالیٰ پر حکم کرنا ہے مگر جہل کے ساتھ، کہ اللہ تعالیٰ کا مقصود فلاں کلام سے فلاں چیز ہے۔ سلف طیب کے بارے میں تو ہمیں گمان غالب ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے خاص نمائندے رسول پاکؐ سے سنا ہوگا، مگر عام متکلمین کے بارے میں ہم یہ گمان نہیں کر سکتے کیونکہ وہ آثار واحادیث کے بارے میں سب سے زیادہ جاہل ہوتے ہیں۔ ابن قدامہؒ لکھتے ہیں:

"ثم المدعی لذلك من اهل الکلام وهم اجهل الناس بالاثار واقلهم علما بالاخبار واترکهم للنقل فمن این لهم علم بهذه ومن نقل منهم شیئا لم یقبل نقله ولا یلتفت الیه وانما لهم الوضع والکذب وزور الکلام "(۳)

اس حکم علی اللہ بالجہل کے بارے میں شیخ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں:

"ان التاویل حکم علی الله عزوجل بما لا یعلمه وتغیر مراده بما لا یعلم انه آراده فان اکثر ماعند المتاول ان هذه النقطة تحتمل هذا المعنیٰ فی اللغة ولیس یلزم من مجرد احتمال اللفظ للمعنیٰ ان یکون مرادا به فانه کما یحتمل هذا المعنیٰ یحتمل غیره وقد یحتمل معان آخر لا یعلمها

(۱) الجامع فی عقائد، ص ۱۷۶۔ (۲) روح المعانی، ص ۱۶۸، ج ۱۴۔

(۳) الرد علی ابن عقیل، ص ۳۳۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com


وليس له احاطة بمقتضى اللغات ..... وقد حرم الله تعالىٰ عليه القول بغير علم فقال تعالىٰ "قل انما حرم ربى الفواحش ماظهر منا وما بطن .....وان تقولوا على الله ما لا تعلمون"(۱)"(۲)

ایک لفظ میں دو تین احتمال ہوتے ہیں۔ لیکن نفس احتمال سے تو اس معنیٰ کا مقصود ہونا لازم نہیں آتا اور پھر اللہ تعالیٰ نے بلا علم اللہ تعالیٰ کے بارے میں بات کرنے کو حرام قرار دیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بلا دلائل اللہ تعالیٰ کی صفات میں تاویلات کرنا حرام اور ضلالت ہے۔ یہ جو ہم نے کہا ہے کہ اس قسم کی تاویلیں دراصل شارع پر استدراک کی طرح ہوتی ہے۔ اشاعرہ اور معتزلہ صفات میں جو تاویل کرتے ہیں تو وہ اس لیے کرتے ہیں کہ ان کے خیال میں نصوص تشبیہ و تجسیم پر مشتمل ہے اور یہ لوگ اس لیے تاویل کرتے ہیں تاکہ لوگ کفر میں مبتلا نہ ہوجائیں۔ ایسے "تاویل" کو ہمارے اکابر تحریف و تعطیل کہتے ہیں ،کہ یہ دراصل تلبیس ہے۔

شیخ ابن بازؒ فرماتے ہیں:

"والتاويل الثالث هو التاويل الذى تستعمله المبتدعة من نفاة الصفات يسمون تحريفهم وصرفهم الكلام عن ظاهره تاويلا فالتاويل المبتدع المذموم هو صرف الالفاظ عن ظاهره والادلة عن ظاهرها على معان آخرى توافق ماأرادو امن التحريف وتوافق ماأرادوا من الباطل فيسمون هذا تاويلا للتلبيس وليد سوه علىٰ الناس ويلبسوا به الأمر وهو ليس فى الحقيقة تاويل ولكنه تحريف"(۳)

وجہ اس کی یہ ہے کہ ان تاویلات کی بنیاد بدگمانی پر ہے کہ اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ علیہ وسلم نے ایسے نصوص بیان فرمائے ہیں جن کا ظاہری معنیٰ کفر و ضلالت ہے۔ لہٰذا ضرور ہے کہ انہوں نے ان نصوص سے غیر ظاہر معنیٰ کا ارادہ کیا ہو،

"فتاويل اسماء ه وصفاته علىٰ خلاف ظاهرها معناه تعطيل النصوص ومعناه سوء الظن بالله عزوجل وسوء ظن برسوله ﷺ واعتقادغير لائق انهما آرادامن كلامهما ما هو خلاف ظاهر ذلك ، هذا من باب التعمية

(۱) اعراف:۳۳۔ (۲) ایضاً ص ۳۶۔

(۳) التعلیقات البازیۃ ص ۹۹، ج ۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ومن باب الغش والخیانة لا من باب النصح والبیان "(۱)

یعنی پہلے اللہ ورسول کے بارے میں بدگمانی میں مبتلا ہو گئے، کہ انہوں کے کفر وضلالت پر مشتمل نصوص نازل کیے ہیں۔ پھر اس کا یہ حل نکالا کہ اللہ ورسول نے ان نصوص کے خلاف ظاہر مفہوم کا ارادہ کیا ہے۔ گویا فرمن المطر قام تحت المیز اب والی صورت حال ہو گئی کیونکہ اگر انہوں نے واقعی ''غیر ظاہر'' مفہوم کا اراد کیا ہے تو پھر ان پر خیانت کا الزام وارد ہوتا ہے کہ کیسے انہوں نے کہیں بھی یہ بات نہیں بتائی کہ ان نصوص سے خلاف ظاہر مفہوم مراد ہے؟ نہ کوئی قرائن اس بات پر قائم کیے ہیں؟ بلکہ اپنے عمل سے ''ظاہر'' مفہوم کے مراد ہونے کی تائید وتقویت فرمائی ہے۔ آخر یہ کیونکر ممکن ہے کہ صحابہ کرام وتابعین عظام کفر وضلالت کو سنتے رہے مگر اس کے باوجود وہ ان نصوص کا امرار واقرار کرتے رہے؟ سبحانک ھذا بہتان عظیم، ابن الوزیر یمانیؒ نے اسی لیے لکھا کہ

"وسبحان الله ایکون أحد اعرف بالله واکره لمالا یلیق به من رسول الله علیه الصلاة والسلام وأهله واصحابه وتابعیهم فکیف سمعون ماظاهره الکفر والا لحاد فی اسماء الله والتشبیه له بخلقه ولا ینهبون علیٰ تاویله أحدا من المتعلمین ولا من المسلمین اجمعین والعلم الضروری یقتضی فی کل ما شاع مثل هذا فی اعصارهم ولم یذکر احد منهم له تاویلا البتة انه علیٰ ظاهره علیٰ حسب ما یلیق بجلاله الله من غیر تشبیه کعلم الله وقدرته فانهما صفتا کمال بالاجماع"(۲)

خلاصہ اس گزارش کا یہ ہوا کہ جناب شیخ الحدیث چونکہ ہمارے مسلک سے بے خبر ہیں۔ اس لیے اس نے یہ خیال کیا ہے کہ ہم نفس تاویل کے مخالف ہیں اور ہر تاویل کو ہم تعطیل قرار دیتے ہیں۔ اس بحث سے یہ بات عیاں ہوگئی کہ ہم استدار کی تاویلات کے مخالف ہیں۔ جن میں شارع علیہ الصلوۃ والسلام کے کلام کی اصلاح کی جاتی ہے۔ اور علم کلام میں اشاعرہ وماتریدیہ کی تمام تاویلات استدار کی ہیں تاکہ اھل الرأی اور اھل نظر لوگ اسے قبول کریں، چونکہ تاویل کی بحث گزر چکی ہے۔ اس لیے اشارات پر اکتفاء کیا ہے۔

دوسری گزارش اس سلسلے میں یہ ہے کہ اس آیت کی ''تاویل'' علم سے سلف طیب نے کی ہے۔ ہم نے نہیں کی ہے، اس موضوع پر چونکہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں۔ اس لیے دوبارہ تفصیل سے بحث نہیں کر سکتے

(۱) ایضا ص ۲۹۶ ج ۱ (۲) العواصم ص ۱۰۴ ج ۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

ہیں۔ البتہ چند اقوال سلف طیب کی پیش خدمت ہے۔

ابوبکر آجری لکھتے ہیں:

"اما بعد فانی أحذراخوانی من المؤمنین مذهب الحلولية الذين لعب بهم الشيطان فخرجوا لسوء مذهبهم عن طريق أهل العلم الى مذاهب قبيحة لاتكون الا فى كل مفتون هالك ..........ثم انهم اذاانكروا عليهم سوء مذهبهم قالوالنا حجة من كتاب الله عزوجل واذا قيل لهم ماالحجة ؟قالوا قال الله عزوجل فى كتابه فى سورة المجادلة "مايكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم اين ماكانوا"(۱) وبقوله تعالىٰ "هو الاول والاخر والظاهر والباطن "الى قولة" وهو معكم اين ما كنتم "(۲)فلبسوا علىٰ السامع منهم بما تاولوا وفسرواالقرآن علىٰ ما تهوىٰ انفسهم فضلوا واضلوافمن سمع منهم ممن جهل العلم ظن ان القول كما قالوا وليس هو كما تاولوه عنداهل العلم "(۳)

یعنی بعض لوگوں نے حلولی مذہب کو اختیار کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہر جگہ ہے۔ شیطان نے ان کو ورغلایا ہے۔ انہوں نے اہل علم کا راستہ ترک کیا ہے۔ ان قبیح مذاہب کو صرف مفتون اور ہالک شخص پسند کرسکتا ہے........... جب اہل علم نے ان پر نکیر کی، تو انہوں نے کہا ہمارے پاس اس موضوع پر قرآنی دلائل ہیں۔ پھر "مجادلہ" اور "الحدید" کی آیتیں پیش کی، یہ کام انہوں نے لوگوں کو دھوکہ دینے کے لیے کیا جو جاہل تھے اور قرآن کی تفسیر اپنی خواہش نفس کے مطابق کی ہے۔ خود بھی گمراہ ہو گئے ہیں۔ دوسروں کو بھی گمراہ کیا ہے جو جاہل لوگ ان سے یہ سنتے ہیں۔ تو ان کا خیال یہ ہوتا ہے کہ بات تو ایسی ہی ہے جیسے یہ لوگ کہتے ہیں۔ حالانکہ یہ اہل علم کی تفسیر کے بالکل خلاف ہے۔

آگے فرماتے ہیں:

"والذى يذهب اليه اهل العلم ان الله عزوجل علىٰ عرشه فوق سمواته وعلمه محيط بكل شىء قد احاط علمه فى جميع ماخلق فى السموات

(۱) المجادلة: ۷۔ (۲) الحدید: ۴۔

(۳) الشریعۃ، ص۳۰۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



العلاء وبجميع مافی سبع ارضين وما بينهما وما تحت الثرىٰ يعلم السر واخفی "(۱)

آگے فرماتے ہیں:

"فان قال قائل فايش معنى قوله مايكون من نجوىٰ ثلثة الا هو رابعهم "(۲) التی بها يحتجون ؟قيل له علمه عزوجل والله علىٰ عرشه وعلمه محيط بهم وبكل شیء من خلقه كذا فسره اهل العلم والاية تدل اولها واخرها علىٰ انه العلم .........فابتدالله عزوجل الاية بالعلم وختمها بالعلم فعلمه عزوجل محيط بجميع خلقه وهو علىٰ عرشه وهذا قول المسلمين "(۳)

پھر امام احمد بن حنبلؒ کے واسطے سے امام مالکؒ کا قول نقل کیا ہے کہ

"الله عزوجل فی السمآء وعلمه فی كل مكان لايخلو من علمه مكان "(٤) اور سفیان ثوریؒ سے نقل کیا ہے۔

"عن خالد بن معدان سالت سفيان الثوری عن قول الله عزوجل "وهو معكم اين ما كنتم "(۵) قال علمه

پھر ضحاکؒ سے نقل کیا ہے کہ وھو علی العرش وعلمہ معھم (۶)، امام ابن بطہؒ نے مقاتل کے واسطے سے ضحاک بن مزاحم کا یہ قول نقل کیا ہے، پھر لکھا ہے

"عن مقاتل بن حيان عن الضحاك "مايكون من نجوى ثلثة الا هو ارابعهم "(۷) قال هو علىٰ العرش وعلمه معهم قال احمد هذه السنة "(۸)

پھر علی بن الحسن بن شقیق سے نقل کیا ہے کہ میں نے امام ابن المبارکؒ سے پوچھا ہم اللہ تعالیٰ کو کیسے پہچان لیں گے؟ انہوں نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ ساتویں آسمان کے اوپر عرش پر مستوی ہے۔ ہم وہ بات نہیں کرتے ہیں۔ جو جھمیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ یہاں زمین میں ہے۔

"قال حدثنا علی بن الحسن بن شفيق قال سالت ابن المبارك كيف

---

(۱) ایضا۔ (۲) المجادلۃ:۷۔
(۳) ایضا ص ۱۰۳۔ (۴) ایضا۔
(۵) الحدید:۴۔ (۶) ایضا۔
(۷) المجادلۃ:۷۔ (۸) الابانۃ ص ۱۵۳، ج ۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

نعرف ربنا؟قال علیٰ السماء السابعة علیٰ عرشه لا نقول كما تقول الجهمية ان هو الا ههنا فی الارض "(۱)

پھر ایک اور روایت نقل کی ہے۔ جس میں امام احمدؒ کے سامنے امام ابن المبارکؒ کا یہ قول پیش کیا گیا ہے۔ تو انہوں نے بھی اس کی تائید کی ہے اور فرمایا" قال احمد هكذا هو عندنا "(۲)۔ آگے پھر امام احمد بن حنبلؒ کے مختلف اقوال نقل کیے ہیں۔ اصل الفاظ پیش خدمت ہیں۔

"وقال یوسف بن موسیٰ القطان قیل لابی عبدالله والله تعالیٰ فوق السماء السابعة علیٰ عرشه بائن من خلقه وقدرته وعلمه بكل مكان ؟قال نعم هو علیٰ عرشه لایخلو شیء من علمه قال ابو طالب سالت اباعبدالله عن رجل قال ان الله معنا وتلاهذه الاية مایكون من نجوی ثلاثة الا هو رابعهم(۳)قال ابوعبدالله قد تجهم هذا یاخذون بآخر الاية ویدعون اولها(٤)

پھر ایک اور روایت پیش کی ہے کہ

"وقیل لابی عبدالله فرجل قال اقول كماقال تعالیٰ"مایكون من نجویٰ ثلاثة الا هو رابعهم "(المجادلة :۷)اقول هكذا ولا اجاوزه الی غیره فقال ابوعبدالله هذا كلام الجهمية قالوا كیف نقول قال علمه معهم واول الاية یدل علیٰ انه علمه "(۵)

ہم نے پیچھے سورۃ الحدید کی اس آیت کی یہی تفسیر امام ابوحنیفہؒ سے بھی پیش کی ہے۔ اب آخر میں حرب کرمانیؒ کی عبارت ملاحظہ ہو، جو انہوں نے امام احمدؒ، اسحاق بن راھویہؒ، عبداللہ بن الزبیر الحمیدیؒ، اور سعیدؒ بن منصور وغیرھم کے اقوال سے مرتب کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"وهو علیٰ العرش فوق السماء السابعة ودونه حجب من نار و نور وظلمة ما هو اعلم بها فان احتج مبتدع اومخالف او زندیق بقول الله تبارك وتعالیٰ اسمه ونحن اقرب الیه من حبل الورید(٦) وبقوله"وهو

(۱) الابانۃ ص۱۵۶، ج۳۔
(۲) ایضاً۔
(۳) المجادلۃ:۷۔
(۴) الابانۃ ص۱۶۰، ج۳۔
(۵) ایضاً ص۱۶۱، ج۳۔
(۶) ق:۱۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



معکم این ما کنتم واللہ بما تعملون بصیر[۱] وبقولہٖ "مایکون من نجویٰ ثلثۃ الا ھو رابعھم" الی قولہ "ھو معھم این ماکانوا"[۲] ونحو ھذا من متشابہ القرآن فقل انما یعنی بذالک العلم لان اللہ تبارک و تعالیٰ علی العرش فوق السماء السابعۃ العلیاء یعلم ذلک کلہ وھو بائن من خلقہ لایخلو من علمہ مکان "[۳]

ان اقوال سے امید ہے کہ احباب کی تشفی ہو گئی ہو گی۔ خاص کر امام احمدؒ کے اقوال سے کہ انہوں نے ان آیات کو جھمیہ کا متدل قرار دیا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ متشابہ آیات ہیں جیسا کہ اوپر درج ہیں اور متشابہ آیات سے زائغین ہی استدلال کرتے ہیں۔ تیسری بات اس حوالے سے یہ ہے کہ سلف طیب جب کسی آیت کی ''تاویل'' دیگر آیات کی روشنی میں کرتے ہیں۔ تو اس کو ہم اگرچہ مروج اصطلاح کی بنا پر ''تاویل'' قرار دیتے ہیں۔ مگر درحقیقت وہ اس آیت کی حقیقی اور یقینی تفسیر ہوتی ہے۔ ''تعطیل'' کے اقسام ہم نے پیچھے پیش کیے ہیں، اسماء اور صفات کی باب میں تعطیل سے مراد یہ ہے کہ اسماء وصفات کی نفی جائے، یا پھر اللہ تعالیٰ کے ذات کے ساتھ اس کے قیام سے انکار کیا جائے۔

"فالمراد بالتعطیل فی باب الاسماء والصفات ھو نفی الاسماء والصفات او بعضھا وسلبھا عن اللہ او نقول ھو نفی الصفات الالٰھیۃ وانکار قیامھا بذات اللہ تعالیٰ "[٤]

دوسری بات یہ ہے کہ یہ آیات متشابہ ہیں اور متشابہ کا مفہوم محکمات کی روشنی میں متعین کیا جاتا ہے۔ ایک قول تو اوپر درج ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں:

"ووجد ثلاث آیات فی القرآن من المتشابہ قولہ تعالیٰ "لیس کمثلہ شیء"[۵] وقولہ "وھو اللہ فی السموات وفی الارض"[٦] وقولہ "لاتدرکہ الابصار وھو یدررک الابصار"[۷] فبنی اصل کلامہ کلہ علیٰ ھولاء الایات وتاول القرآن علیٰ غیر تاویلہ وکذب باحادیث رسول اللہ ﷺ

---

(۱) الحدید:۴۔ (۲) المجادلۃ:۷۔
(۳) السنۃ ص۳۹۔ (۴) معجم الفاظ العقیدۃ ص۱۶۔
(۵) الشوریٰ:۲۔ (۶) انعام:۳۔
(۷) الانعام:۱۰۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

وزعم ان من وصف من الله شیئا بما وصف له به نفسه فی کتابه او حدث به عنه رسوله کان کافرا وکان من المشبهة "(۱)

خلاصہ اس مبحث کا یہ ہوا کہ سلف طیب کی ''تاویل'' درحقیقت آیت کا حقیقی مفہوم ہوتا ہے جو انہوں نے تمام نصوص کی روشنی میں متعین کیا ہوتا ہے اور اگر وہ ''تاویل'' ہے تو غالب گمان یہ ہے کہ انہوں نے نبی ﷺ اور ان کے صحابہؓ سے سنا ہو یعنی سماع پر مبنی ہو اور اگر اس پر بھی دل مطمئن نہ ہو، تو پھر اکابر کی بات مان لیں کہ یہ متشابہ آیات ہیں۔ جن کے مفہوم کو محکمات کی روشنی میں متعین کیا گیا ہے۔ لہٰذا سلف کی ''تاویل'' موجب تعطیل نہیں ہے اور تعطیل کے موجب نہ ہونے کی وجوہات ہم نے ابھی ابھی بیان کر دیے ہیں۔ الحمدللہ۔

**شہ پارۂ سفیان عطاء:**

جناب شیخ الحدیث نے آٹھویں بات یوں تحریر کی ہے کہ

''تمام نصوص کے ظاہری معانی مراد ہیں تو پھر ما یکون من نجویٰ ثلثة الا ھو رابعھم ''(۲) کی نص کے بموجب ہر شخص کے ساتھ اللہ بنفس نفیس موجود ہیں۔ تو کیا اس سے تعدد الٰہ جیسا قبیح تصور نہیں پیدا ہوتا''(۳)

ہم نے اس آیت پر ابھی ابھی بحث کی ہے اور اکابر کے اقوال بھی پیش کیے ہیں لیکن ضرورت کی بنا پر ایک دو باتیں اور پیش کرتے ہیں۔ امام ابن جریرؒ طبری نے اس آیت کی تعبیر علم سے کی ہے۔ پھر بسند صحیح ضحاک بن مزاحم سے نقل کیا ہے۔

"حدثنی عبدالله بن ابی زیاد قال ثنی نصر بن میمون المضروب قال ثنا بکیر بن معروف عن مقاتل بن حیان عن الضحاك فی قوله "مایکون من نجویٰ ثلثة" الی قوله "هو معهم " قال هو فوق العرش وعلمه معهم "(٤)

اور حافظ ابن کثیرؒ نے لکھا ہے

"ثم قال تعالیٰ مخبرا عن احاطة علمه بخلقه واطلاعه علیهم وسماعه کلامهم ورؤیته مکانهم حیث کانوا واین کانوا"(٥)

---

(۱) الرد علی الزنادقة، ص۲۰۶۔ (۲) المجادلة: ۷۔

(۳) صفات متشابہات، ص۳۹۔ (۴) جامع البیان، ص۷۰۹، ج۱۰۔

(۵) تفسیر القرآن، ص۱۳۳، ج۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



پھر آیت کے اختتام پر لکھا ہے:

"ولهذا حكىٰ غير واحد الاجماع علىٰ ان المراد بهذه الاية معية علم الله تعالىٰ ولا شك فى ارادة ذلك ولكن سمعه ايضا مع علمه محيط بهم وبصره نافذ فيهم فهو سبحانه مطلع علىٰ خلقه لا يغيب عنه من امورهم شيء ..... قال الامام احمد افتتح الاية بالعلم واختتمها بالعلم "(۱)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کی تعبیر معیت علمی سے کرنے پر اجماع امت ہے اور حافظؒ نے اس کی بھرپور تائید کی ہے۔ حافظ مغرب ابو عمر اندلسیؒ نے لکھا ہے کہ اگر جہمی لوگ آیات سورت زخرف، انعام اور مجادلہ سے احتجاج کریں اور کہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر مکان میں ہے۔ تو اس سے کہا جائے گا کہ ہم میں اور تم میں اور پوری امت میں اس بات پر اختلاف نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے۔ زمین میں نہیں ہے۔ تو ان آیات کا ان معنیٰ صحیح پر محمول کرنا واجب ہے۔ جس پر امت کا اتفاق واجماع ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں اہل آسمان کا معبود ہے۔

"قال ابو عمر فان احتجوا بقول الله عزوجل "وهو الذى فى السماء اله" وبقوله" مايكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم(۲) وزعموا ان الله تبارك و تعالىٰ فى كل مكان بنفسه وذاته تبارك وتعالىٰ قيل لهم لاخلاف بيننا وبينكم وبين سائر الامة انه ليس فى الارض دون السماء وبذاته فوجب حمل هذه الايات علىٰ المعنىٰ الصحيح المجتمع عليه وذلك انه فى السماء اله معبود من اهل السماء "(۳)

جب صورت حال یہ ہو تو سلفی اجماع امت کے ساتھ کبھی اختلاف نہیں کرتے۔

دوسری گزارش یہ ہے کہ ہم نے پہلے لکھا ہے کہ صحابہ کرام اور تابعین جب ایک آیت کے مفہوم پر اکھٹے ہو جاتے ہیں۔ ہم اس کو اصطلاحی "تاویل" نہیں سمجھتے ہیں۔ کیونکہ اصطلاحی "تاویل" صرف اللفظ عن ظاہرہ کا نام ہے۔ لیکن ان آیات سے معیت علمی ہی ظاہر ہے اور جب کوئی معنیٰ آیت سے متبادر الی الاذھان ہو تو وہ تاویل کبھی نہیں ہوتی۔ شیخ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں:

"فان قيل فقد تاولتم آيات واخبارا فقلتم فى قوله تعالىٰ "وهو معكم اين

---

(۱) ایضاً۔ (۲) المجادلۃ: ۷۔

(۳) التمہید ص ۳۴۲، ج ۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ماکنتم "ای بالعلم ونحو ھذا عن الایات والاخبار فیلزمکم ما لزمنا قلنا نحن لم نتاول شیئا وحمل ھذہ اللفظات علیٰ ھذہ المعانی لیس بتاویل لان التاویل صرف اللفظ عن ظاھرہ وھذہ المعانی ھی الظاھرۃ من ھذہ الالفاظ بدلیل انہ المتبادر الی الافہام منھا وظاھر اللفظ ھو ما یسبق الی الفھم منہ حقیقتاً کان او مجازا ولذالك ظاھر الاسماء العرفیۃ المجاز دون الحقیقۃ کاسم الراویۃ والضعیفۃ وغیرھما من الاسماء العرفیۃ فان ظاھر ھذا المجاز دون الحقیقۃ وصرفھا الی الحقیقۃ یکون تاویلا یحتاج الی تاویل "(۱)

اگر اس تحقیق پر کسی کا دل مطمئن نہ ہو، تو پھر ہم عرض کریں گے کہ ہم اور ہمارے اکابر نے کب اور کہاں یہ بات لکھی ہے کہ "تمام نصوص کے ظاہری معانی مراد ہیں۔" اور ظاہر سے ان کو پھیرنا قطعا جائز نہیں ہے۔ ہمارے اکابر تو اس بات کے قائل ہیں کہ دوسرے نصوص کی وجہ سے کسی آیت کو ظاہر معنی سے پھیر دیا جائے۔ اس بات کو ثابت کرنے کے بہت سارے دلائل ہیں مگر اختصار کے پیش نظر ایک دو عبارتیں ملاحظہ ہو، شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"ویجوز باتفاق المسلمین ان تفسر احدی الایتین بظاھر الاخری ویصرف الکلام عن ظاھرہ اذ لا محذور فی ذلك عند احد من اھل السنۃ وان سمی تاویلا وصرفا عن الظاھر فذالك لدلالۃ القرآن علیہ ولموافقہ السنۃ والسلف علیہ لانہ تفسیر للقرآن بالقرآن لیس تفسیر ا لہ بالرأی والمحذور انما ھو صرف القرآن عن فحواہ بغیر دلالۃ من اللہ ورسولہ والسابقین "(۲)

اس عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ بغیر کسی دلیل کے قرآن کے ظاہر کو چھوڑنا نادرست ہے لیکن قرآنی آیات کی روشنی میں اگر ایک آیت کو اس کے ظاہر سے پھیر دیا جائے، یا حدیثی نصوص کے بنا پر ایسا کیا جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ یہ قرآن کی تفسیر قرآن کے ذریعے سے ہے، تفسیر بالرائی نہیں ہے۔ ممنوع بات یہ ہے کہ قرآن کے ظاہر کو بغیر کسی دلیل کے ظاہر سے پھیر دیا جائے۔

---

(۱) ذم التاویل، ص ۲۶، ج ۱۶۔ (۲) مجموع الفتاویٰ، ص ۱۶، ج ۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



دوسری جگہ تاویل مردود کے بارے میں لکھتے ہیں:

"والتاویل المردود هو صرف الكلام عن ظاهره الىٰ مایخالف ظاهره فلو قیل ان هذا هو التاویل المذكور فی الایة وانه لا یعلمه الا الله لكان فی هذا تسلیم للجهمیة ان للایة تاویلا یخالف دلالتها لكن ذلك لایعلمه الا الله ولیس هذا مذهب السلف والائمة وانما مذهبهم نفی هذه التاویلات وردها لا التوقف فیها وعندهم قراء ة الایة والحدیث تفسر وتمر كما جاء ت دالة علىٰ المعانی لا تحرف ولا یلحد فیها"(۱)

ان عبارات کو اگر پیش نظر رکھا جائے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ سلف طیب نے جو "تاویل" کی ہے وہ دیگر نصوص اور اجماع کی بنا پر کی ہے، یعنی کہ آیت نجوی اور آیت معیت کو "ظاہر" مفہوم سے پھیر دیا جائے اور ایسا کرنا بقول شیخ الاسلامؒ باتفاق مسلمین جائز ہے۔

اور حافظ ابن القیمؒ کی عبارت تو ہم نے پہلے پیش کی ہے۔ اب ایک اور عبارت ان کی ملاحظہ ہو، فرماتے ہیں:

" فنحن لا ننكر التاویل بل حقیقة العلم هو التاویل والراسخون فی العلم اهل التاویل ولكن ای التاویلین فنحن اسعد بتاویل التفسیر من غیرنا وغیرنا اشقی بتاویل التحریف منا"(۲)

ایک دوسری جگہ تحریر کرتے ہیں:

"وبالجملة فالتاویل الذی یوافق مادلت علیه النصوص وجاء ت به السنة ویطابقها هو التاویل الصحیح والتاویل الذی یخالف مادلت علیه النصوص وجاء ت به السنة هو التاویل الفاسد ولا فرق بین باب الخبر والامر فی ذلك وكل تاویل وافق ماجاء به الرسول فهو المقبول وماخالفه فهو المردود "(۳)

امید ہے، احباب کی غلط فہمی دور ہو گئی ہو گی، کہ ہمارے اکابر کے نزدیک "تمام نصوص کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں۔ الحمد للہ رب العالمین۔

(۱) مجموع الفتاویٰ، ص ۱۵۸، ج ۱۳۔ (۲) الصواعق، ص ۲۱۹، ج ۱۔
(۳) ایضا، ص ۱۸۷، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com


شہ پارۂ سفیان عطاء:

جناب شیخ الحدیث نے نویں بات یوں لکھی ہے کہ

"۹۔تفویض المعانی سے اگر تجہیل لازم آتی ہے تو تفویض الکیفیۃ سے کیوں لازم نہیں آتی؟"(۱)

ہم اپنے احباب کی خدمت ایک دو باتیں رکھتے ہیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ اہل تجہیل دو قسم کے ہیں۔ ۱۔ایک وہ لوگ ہیں جو کہتے ہیں کہ نصوص کا "ظاہر" مراد نہیں ہے بلکہ خلاف "ظاہر" مراد ہے۔ مگر اس مراد کو اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا ہے۔ چاہے وہ ملائکہ و انبیاء ہوں، چاہے صحابہ و تابعین ہوں جیسا کہ روز قیامت کے وقت کو نہیں جانتے۔ ۲۔ دوسرے وہ لوگ ہیں جو کہتے ہیں کہ نصوص کو "ظاہر" پر چلایا جائے گا اور "ظاہر" ہی پر ان کو محمول کیا جائے گا۔ مگر اس کے باوجود وہ کہتے ہیں کہ ان کی تاویل اور حقیقت کو اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا ہے۔ اس فکر کے لوگ درحقیقت تناقض میں مبتلا ہیں۔ اسی مکتب فکر کے لوگوں پر ابن عقیلؒ نے ایراد کیا ہے۔ ہم نے پیچھے مختلف مقامات میں اس فکر پر تنقید کی ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"وهؤلاء اهل التضليل والتجهيل الذين حقيقة قولهم ان الانبياء واتباع الانبياء جاهلون ضالون لايعرفون ما اراداللہ بما وصف به نفسه من الآيات واقوال الانبياء ثم هؤلاء منهم من يقول المراد بها خلاف مدلولها الظاهر والمفهوم ولا يعرف احد من الانبياء والملائكة والصحابة والعلماء ماارادالله بها كمالا يعلمون وقت الساعة ومنهم من يقول بل تجرى علىٰ ظاهرها وتحمل علىٰ ظاهرها وهذا ماانكره ابن عقيل علىٰ شيخه القاضى ابى يعلىٰ فى كتاب ذم التاويل"(۲)

اور حافظ ابن القیمؒ لکھتے ہیں:

"اصحاب التجهيل الذين قالوا نصوص الصفات الالفاظ لا تعقل معانيها ولا يدرى ماارادالله ورسوله منها ولكن نقرؤها الفاظا لا معانى لها ونعلم ان لها تاويلا لايعلمه الا الله تعالىٰ وهى عندنا بمنزلة "كهيعص" و" حم"، "عسق" و"المص" فلو ورد علينا منها ما ورد لم نعتقد فيه تمثيلا ولا تشبيها ولم تعرف معناه وننكر على من تاوله ونكل

(۱) صفات متشابہات، ص ۳۹۔ (۲) درء التعارض، ص ۱۱۶، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com


علمه الى الله تعالىٰ وظن هولاء ان هذه طريقة السلف وانهم لم يكونو يعرفون حقائق الاسماء والصفات "(۱)

آگے پھر ان لوگوں کے اس شبہ کی بنیاد یوں واضح کرتے ہیں کہ

"وبنوا هذا المذهب علىٰ اصلين احدهما ان هذه النصوص من المتشابه . والثاني ان للمتشابه تاويلا لا يعلمه الا الله فنتج من هذين الاصلين استجهال السابق الاولين من المهاجرين والانصار وسائر الصحابة والتابعين لهم باحسان"(۲)

آگے ایک اور ضروری بات یہ لکھتے ہیں کہ

"وهولاء غلطوا فى المتشابه وفى جعل هذه النصوص من المتشابه وفى كون المتشابه لايعلم معناه الا الله فاخطوؤا فى المقدمات الثلاث"(۳)

ہم اس وقت اتنی گنجائش نہیں رکھتے ہیں کہ ان مقدمات ثلاثہ میں ان کی غلطیاں واضح کریں یہ بحث بار بار آئے گی، ہر جگہ کچھ نہ کچھ مقامات واضح ہوتے جائیں گے۔ ان شاء اللہ

دوسری بات یہ ہے کہ جناب شیخ الحدیث کی اس بات پر بہت تعجب ہے کیونکہ "کیفیت" تابع ماہیت اور حقیقت ہے۔ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کی حقیقت تو بشر کی قدرت میں نہیں ہے۔ پس جو چیز بشر کی قدرت میں نہ ہو، اس میں "تجھیل" سرے سے عیب نہیں ہے اور نہ اس کو جاننا قرآن وسنت کا مقصود ہے۔ اس بحث کی تفصیل تو پہلے گزر چکی ہے۔ اب مختصر نکات ملاحظہ ہوں۔

شیخ سفارینیؒ "کیفیت" کے بارے میں لکھتے ہیں:

"واما الوقوف علىٰ حقيقة أمر يعود الى الكيفية فمجهول والجهالة فيه من جهة انه لا سبيل لنا الى معرفة الكيفية لانها تبع للماهية "(۴)

یہ تو ایک بات ہوئی۔ دوسری بات کے لیے ملا علی قاریؒ کی عبارت ملاحظہ ہو، وہ متن کے الفاظ نعرف اللہ حق معرفتہ کی شرح میں لکھتے ہیں:

"اى لا باعتبار كنه ذاته واحاطة صفاته بل بحسب مقدور العبد وطاقته فى جميع حالاته "(۵)

(۱) مختصر الصواعق ص۱۵۹، ج۱۔ (۲) ایضاً۔ (۳) مختصر الصواعق ص۱۶۰، ج۱۔
(۴) لوامع الانوار ص۵۹۸، ج۱۔ (۵) شرح الفقہ الاکبر ص۱۵۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کچھ آگے جا کر پھر ایک قول کی توجیہ میں لکھتے ہیں:

"واما قول من قال ماعرفناك حق معرفتك فمبنی علیٰ ان ادراك الذات والاحاطة بكنه الصفات ليس فی قدرة المخلوقات لقوله تعالیٰ "لاتدركه الابصار" ولقوله تعالیٰ "ولا يحيطون به علما" فاختلاف القضية بتفاوت الحيثية "(۱)

یہی قول پیچھے کہیں ہم نے عریانیؒ سے بھی نقل کی ہے، تو جب اللہ تعالیٰ کی ذات کا ادراک اور ان کی صفات کی کنہ کا احاطہ کرنا قدرت بشر میں نہیں ہے اور کیفیت ماہیت اور حقیقت کا جزو اور تابع ہے تو پھر کس طرح شیخ الحدیث صاحب نے لکھا کہ "تفویض المعانی سے اگر تجھیل لازم آتی ہے تو تفویض الکیفیۃ سے کیوں لازم نہیں آتی"؟ جب ایک چیز قدرت بشر میں نہ ہو، تو اس میں بندہ تفویض کے علاوہ کر ہی کیا سکتا ہے؟ اس لیے امام مالکؒ نے فرمایا تھا۔

"والکیف غیر معقول یعنی کیفیت کا ادراک عقل کی دسترس میں نہیں ہے۔"

اور شیخ ابن عثیمینؒ نے فرمایا:

"والكيف غير معقول" ای لا يدرك بالعقل لان العقل لا يمكن ان ينتهی الی معرفة الكيفية واذاكان لا يدرك بالعقل فانه يدرك بطريق النقل ولم ينقل وكلام الامام مالك رحمه الله لما قال "غير معقول" يعنی نحن لا نثبت الصفات ولا كيفيتها بالعقل فنحتاج الی نقل ولا نقل فی هذا"(۲)

خلاصہ یہ ہوا کہ صفات کی کیفیت عقل سے معلوم نہیں ہو سکتی کیونکہ قدرت بشر میں نہیں ہے۔ تو دوسرا ذریعہ پھر "نقل" ہے۔ مگر وہ موجود نہیں ہے۔ نقل نے اللہ تعالیٰ کی صفات کی کیفیت بیان نہیں کی ہے۔ تو ایسی حالت میں بندہ "تفویض" کے علاوہ کیا کر سکتا ہے؟ مگر کیا صفات کے "معانی" کو جاننے میں بھی ایسا مسئلہ درپیش ہے۔ نہیں قطعاً نہیں، تو پھر شیخ الحدیث نے کیسے دونوں کو ایک درجے میں رکھا ہے؟ غالباً علم و حکمت کی نمائش کرنا چاہ رہے تھے یعنی بقول ابن المبارک زل حمار العلم فی الطین۔ اوپر ہم نے "ماہیت" اور "حقیقت" "وکنہ" کو ایک درجے میں رکھا، ممکن ہے کسی کو کچھ شبہ پڑے۔ اس لیے ہم ایک معاصر جہمی کی عبارت پیش کرتے ہیں تاکہ اس شبہے کا ازالہ ہو جائے۔ ڈاکٹر عبدالواحد لکھتے ہیں:

(۱) ایضاً، ص ۱۵۲۔

(۲) شرح القواعد المثلیٰ، ص ۱۹۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



''ہم کہتے ہیں کہ، حقیقت اور ماہیت مترادف یعنی ہم معنی الفاظ ہیں۔''(۱)

اس بحث کو ختم کرنے سے پہلے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی ایک عبارت بھی ملاحظہ ہو، تاکہ تمام شکوک وشبہات کا ازالہ ہو جائے۔

"ومن قال انهم لا يعرفون تاؤيله ارادوا به الكيفية الثابتة التى اختص الله بعلمها ولهذا كان السلف كربيعة ومالك بن انس وغيرهما يقولون الاستواء معلوم والكيف مجهول ،وهذا قول سائر السلف كابن الماجشون والامام احمد بن حنبل وغيرهم وفى غير ذلك من الصفات فمعنى الاستواء معلوم وهو التاويل والتفسير الذى يعلمه الراسخون والكيفية هى التاويل المجهول لبنى آدم وغيرهم الذى لا يعلمه الا الله سبحانه و تعالىٰ وكذالك ماوعدبه فى الجنة نعلم تفسير ما اخبر الله به واما كيفيته فقد قال تعالىٰ "فلا تعلم نفس مااخفى لهم من قرة أعين جزاء بماكانوايعلمون(۲) "(۳)

امام مالکؒ کے قول الاستواء معلوم والکیف مجہول کے بارے میں جہمیہ کے ''استاذ المحدثین'' جناب سلیم اللہ نے لکھا ہے کہ

''لہٰذا امام مالک رحمہ اللہ کے ایک معروف اور مستند قول کو نظر انداز کر کے ایک غیر معروف اور مبہم قول سے اپنے مطلب کا مفہوم اخذ کرنا خود فریبی کے سوا کچھ نہیں۔''(۴)

حالانکہ مشہور معروف قول یہی ہے۔ جو عقائد کی تمام مستند کتابوں میں موجود ہے اور سند کے لحاظ بھی درست ہے۔ امام الباقیؒ ''ابن عبدالمنان کی تردید میں لکھتے ہیں

"لقد كشف ايضا عن الخرافة عن عقيدة السلف بتضعيفه كلمة مالك المشهورة 'الاستواء معلوم والكيف مجهول " فسود صفحتين بالحرف الصغير متتبعا طرقه الكثيرة عن مالك مضعفا اياها كلها۔ مصرحابجهله لحال بعض رواتها وهو فى ذلك مخطى بل خاطى فتجاهل قول امام النقّادالحافظ الذهبى "هذا ثابت عن مالك وتقدم نحوه عن ربيعة شيخ

(۱) سلفی عقائد، ص ۳۷۷۔　(۲) السجدۃ: ۱۷۔
(۳) مجموع الفتاویٰ، ص ۳۰۹، ج ۵۔　(۴) کشف البیان، ص ۱۷۷، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



مالك وهو قول اهل السنة قاطبة "وكذالك تجاهل تجويد الحافظ لاحد طرقه عنه بل انه تطاول عليهما فرد ذلك عليهما مع تصريحه بانه لم يعرف احد رواته فهو يرد عليهم بجهله كما تجاهل كثرة الطرق بذلك عن مالك كما تجاهل صحة ذلك عن ربيعة شيخ مالك و تقويه شيخ الاسلام وابن القيم الجوزيه"(۱)

اس بحث سے معلوم ہوا کہ یہ قول معروف ہونے کے ساتھ ساتھ مستند بھی ہے۔ الحمدللہ۔

جنت کی نعمتوں کے بارے میں وہی مسئلہ ہے کہ عقل سے اس کا ادراک ممکن نہیں ہے۔ نقل اور اخبار سے ممکن ہے۔ مگر اس میں اس کا تفصیلی بیان موجود نہیں ہے۔ صفات خبریہ کا مسئلہ ایسا نہیں ہے ان کا قرآن مجید میں ذکر ہے اور بہت کثرت سے ان کا تذکرہ ہوا ہے اور اللہ تعالیٰ ہمیں ان نصوص کے ذریعے خبردار اور آگاہ کرنا چاہتا ہے۔ اب کوئی آدمی اسے مجہول قرار دیتا ہے تو وہ اہل تجہیل بلکہ اہل تضلیل میں سے ہے۔ حافظ مشرق خطیب بغدادیؒ کی عبارت کا ایک ٹکڑا دوبارہ پیش خدمت ہے تا کہ اس مبحث میں روشنی کا مینار ثابت ہو جائے۔ لکھتے ہیں:

"والاصل فى هذا ان الكلام فى الصفات فرع علىٰ الكلام فى الذات ويحتذى فى ذلك حذوه ومثاله واذا كان معلوما اثبات رب العالمين عزوجل انماهو اثبات وجود لا اثبات تحديد وتكييف فكذالك اثبات صفاته انما هو اثبات وجود لااثبات تحديد وتكييف "(۲)

اس عبارت سے اللہ تعالیٰ کی حقیقت اور ماہیت کے ادراک کا پتہ چل گیا ہے، خطابیؒ اور ابو القاسمؒ اصفہانی کی عبارتیں پیچھے گزر چکی ہیں۔

شہ پارہ سفیان عطاء:

شیخ الحدیث صاحب نے اہل حدیث کی تردید میں دسویں بات یہ لکھی ہے کہ

"۱۰۔ جب ید، ساق، اصبع، وجہ، نفس اپنے ظاہری معانی پر محمول ہوئے تو پھر کل شیء ھالک الا وجھہ (۳) بھی آپ کے مطابق "ظاہر" پر محمول ہوا اب مطلب یہ ہوا کہ قیامت میں اللہ کا صرف چہرہ فنا سے محفوظ ہوگا، کیونکہ استثناء صرف چہرہ کا ہے۔"(۴)

(۱) النصیحہ، ص ۱۰۵۔
(۲) العلو، ص ۱۳۳۵، ج ۲۔
(۳) القصص: ۸۸۔
(۴) صفات متشابہات، ص ۳۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ہم نے اس مسئلے پر پہلے تفصیل سے لکھا ہے۔ ادھر بہت ہی مختصر گزارشات پر اکتفاء کریں گے۔

جناب کا یہ اعتراض اصل میں جناب رازیؒ کی کتاب سے ماخوذ ہے۔ انہوں نے لکھا ہے

"واعلم انه لا يمكن ان يكون الوجه المذكورفى هذه الايات وهذه الاخبار هو الوجه بمعنى العضو والجارحة ويدل عليه وجوه الاول قوله تعالىٰ "كل شىء هالك الا وجهه "(۱) وذلك لانه لوكان الوجه هو العضو المخصوص لزم ان يفنى جميع الجسد والبدن وان تفنى العين التى علىٰ الوجه وان لايبقى الامجرد وقد التزم بعض حمقى المشبهة ذلك وهو جهل عظيم"

خط کشیدہ الفاظ کو ملاحظہ کریں، کیا کوئی برائے نام شخص جو پاگل نہ ہو اس بات کا التزام کرسکتا ہے جہمی لوگ اپنے مخالفین کو بدنام کرنے کے لیے ایسی بے شمار چیزیں گھڑتے رہتے ہیں۔ مشبھہ سے مراد ان جہمیوں کی کرامیہ اور حنابلہ ہیں۔ رازیؒ نے اسی کتاب میں ایک جگہ حنابلہ کے بارے میں لکھا ہے:

"واما الحنابلة الذين التزموا الاجزاء والابعاض فهم ايضا معترفون بانه ذاته مخالف لذوات هذه المحسوسات"(۳)

اشاعرہ کے متعصبین ان لوگوں کو مشبھہ سے مسمی کرتے ہیں۔ جو نصوص کو ظاہر پر چلاتے ہیں ان کے محقق بے بدل شہرستانی لکھتے ہیں۔ "ثم ان جماعة من المتاخرين زادوا علىٰ ماقاله السلف فقالوالابد من اجراء ها علىٰ ظاهرها فوقعوا فى التشبيه الصرف"(۴) لوگوں کی آنکھوں میں خاک ڈالنے کے لیے "متاخرین" کا نام لیا ہے۔ ورنہ یہ بات سلف طیب سے ثابت ہے۔ اس سے ہماری بات ثابت ہوگئی کہ "ظاہر" پر اجراء جہمیہ کے نزدیک مستلزم تشبیہ ہے۔

کیا کوئی برائے نام مسلمان بھی اللہ تعالیٰ کے لیے اجزاء اور اعضاء کا التزام کرسکتا ہے؟ مگر جہمی گھڑنتو دن کی روشنی میں ایسے کارنامے انجام دیتے رہتے ہیں۔ کلام کی بحث میں جہمیوں نے حنابلہ پر مختلف تہمتیں باندھ دیئے ہیں کہ وہ سیاہی، جلد اور غلاف تک کے قدامت کے قایل ہیں بعض اہل انصاف اشاعرہ نے اس تہمت کو ان سے رد کیا ہے اور لکھا ہے کہ

"اعلم ان المتكلمين يشنعون عليهم "(اى علىٰ الحنابلة )ويحكون عنهم

(۱) القصص:۸۸۔ (۲) اساس، ص ۹۳۔

(۳) ایضاً، ص ۱۸۔ (۴) الملل، ص ۷۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



القول بقدم الجلد والغلاف وانت تعرف ان هذه الاضحوكة لا تصدر عمن له ادنى مسكة فكيف عن ائمة الاسلام فيجب ان يقال انهم ارادوا قدم النفسى واما قولهم بقدم اللفظى والجلد والغلاف ان صح فرغم لا نوف المعتزلة "(۱)

احباب خط کشیدہ الفاظ کو ملاحظہ کریں کہ ایسی بات ادنی عقل رکھنے والی شخصیت سے بھی صادر نہیں ہوسکتی ہے۔ چہ جائے کہ وہ ائمہ اھل اسلام اور اجلہ اہل سنت سے صادر ہو؟ یہ تو خیر ایک ضمنی بات ہوگئی ہے۔ ہم دراصل اس اعتراض پر بحث کرنا چاہ رہے تھے۔ جو جناب شیخ الحدیث نے ہم پر وارد کیا ہے۔ ہم پوچھتے ہیں کہ ''کل'' یہاں استغراقی مانتے ہو کہ عرفی؟ اگر استغراقی ہے۔ تو پھر اس میں جنت و دوزخ بھی شامل ہوگئے ہیں۔ آپ کا گھر بھی بہہ گیا ہے۔

اے چشم اشک بار ذرا دیکھ تو سہی یہ گھر جو جل رہا ہے کہیں تیرا گھر نہ ہو

تو پھر آپ اس اعتراض کا کیا جواب دیں گے؟ اور اگر عرفی مانتے ہو، تب اس میں اللہ تعالیٰ کی ذات کیونکر شامل ہوگئی جبکہ بحث مخلوق معبودات کی چل رہی ہے؟ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے

"ولا تدع مع الله الها آخر لا اله الا هو كل شيء هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون "(۲)

جب اللہ تعالیٰ کی ذات فنا ہو جائے گی تو پھر لہ الحکم یعنی فیصلہ اور فرمانروائی اس کے صرف چہرے کی ہوگی؟ اور لوگ پھر چہرے ہی کی طرف رجوع کریں گے؟ والیہ ترجعون کا کیا مطلب ہوگا؟ سراج الھند شاہ عبدالعزیزؒ نے ایک جگہ رافضیوں پر تنقید کے سلسلے میں لکھا تھا کہ

"وناظرة خوانان ایك لفظ را از یك آیت گوش میکنند وسیاق و سباق آنرا چون یادندارند وغور نمیکنند که درآنجا چه قیود واقع شده وضمیمۂ ان لفظ کدام کدام چند درنظم قرآنی گردانیده اندکه تاویل مبطلین وتحریف جاهلین رادخلے درآن نمانده والله اگرپدر من غیر از حفظ قرآن به من هیچ تعلیم نمے کرداز عهدۂ شکران بزگوار عالی مقدار نمی توانستم برآمد۔

روح پدرم شاد که میگفت باستادفرزند مرا عشق بیاموز دیگر هیچ "(۳)

(۱) مرام الکلام، ص ۱۴۳۔ (۲) القصص: ۸۸۔ (۳) تحفہ اثنا عشریہ، ص ۳۴۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ہمیں بھی ایسے ہی ناظرہ خوانان سے پالا پڑا ہے کہ جو نہ نظائر قرآنی کا لحاظ کرتے ہیں اور نہ ہی سیاق وسباق کو درخوراعتناء سمجھتے ہیں۔ جناب اسداللہ غالب نے فرمایا تھا

کام اس سے آپڑا ہے کہ جس کا جہان میں لیوے نہ کوئی نام ستمگر کہے بغیر

پھر لطف یہ ہے کہ جب ان پر اس طرح کے اشکالات وارد ہوجاتے ہیں۔ تو وہ قرائن اور سیاق و سباق سے جان چھڑاتے ہیں۔ ایک مثال اس کے لیے پیش خدمت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرمایا: تعلم مافی نفسی ولا اعلم مافی نفسک (۱) اور دوسری جگہ فرمایا ہے کل نفس ذائقۃ الموت (۲) پہلی آیت سے ثابت ہوگیا کہ اللہ تعالیٰ نفس ہے اور دوسری آیت سے ثابت ہوا کہ ہر نفس نے موت کا ذائقہ چکھنا ہے تو نتیجہ صاف ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کے موت پر منتج ہوگا۔ اسی طرح اس میں اہل جنت ودوزخ بھی شامل ہوں گے مگر رازیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ مراد "نفس" سے وہ مکلف لوگ مراد ہیں جو دارالتکلیف میں ہوتے ہیں۔ عبارت یہ ہے۔

"المسئلة الاولىٰ فى قوله"كل نفس ذائقة الموت " سؤال وهوان الله تعالىٰ يسمىٰ بالنفس قال 'تعلم مافى نفسى ولا اعلم ما فى نفسك "وايضا النفس والذات واحد فعلىٰ هذ يدخل الجمادات تحت اسم النفس ويلزم علىٰ هذا عموم الموت فى الجمادات وايضا قال تعالىٰ "فصعق من فى السموات والارض الامن شاء الله'' وذالك يقضى ان لا يموت الداخلون فى هذا الاستثناء وهذا العموم يقتضى موت الكل وايضا "يقتضى وقوع الموت لاهل الجنة ولا هل النار لان كلهم نفوس وجوابه ان المراد بالاية المكلفوْن الحاضرون فى دارالتكليف بدليل انه تعالىٰ قال بعدهذه الاية "فمنْ زحْزِح عن النار وادخل الجنة فقد فاز" فان هذا المعنىٰ لايتاتى الا فيهم وايضا العَام بعد التخصيص يبقى حجة "(۳)

اب کوئی بندہ ان سے کہے کہ آیت فمن زحزح الخ نے تو قرینہ کا کام کیا مگر آیت لہ الحکم والیہ ترجعون نے قرینہ کا کام کیوں نہیں کیا؟ کیا فیصلہ چہرہ کرتا ہے؟ اور کیا لوگ مجرد چہرے کی طرف رجوع کرتے ہیں؟ نہیں کبھی نہیں۔ تو پھر وجہ کیا ہے اس دوئی اور دوغلے پن کا؟ وجہ یہ ہے کہ وہ آیت ان کا مستدل ہے۔

(۱) المائدۃ: ۱۱۶۔ (۲) آل عمران: ۱۸۸۔

(۳) الکبیر ص ۳۵۲، ج ۳

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com


اور یہ آیت گناہ گار سلفیوں کا۔ تو دونوں کا حکم ایک کیونکر ہو سکتا ہے؟ اور دوسری جگہ بھی رازیؒ نے لکھا ہے

"ان هذا العموم مخصوص فانه تعالىٰ نفس لقوله "تعلم مافى نفسى ولا اعلم مافى نفسك" مع ان الموت لايجوز عليه وكذا الجمادات لها نفوس وهى لا تموت والعام المخصوص حجة فيبقى معمولا به فيما عدا هذه الاشياء "(۱)

یہاں تو تخصیص کا قرینہ بھی نہیں ہے۔ مگر جناب عالی نے اسے مخصوص قرار دیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہاں لکھ دیا ہے کہ مع ان الموت لایجوز علیہ تو جب ادھر اس پر موت کا واقع ہونا جائز نہیں ہے تو پھر ادھر اس کی ذات پر فنا کیونکر واقع ہوگا؟ کیا اس کی ذات پر فنا کا واقع ہونا جائز ہے؟ قطعاً نہیں۔ مگر جناب شیخ ہے کہ وون بھی کرتا ہے، اور یوں بھی، یہ اشارات اگر چہ ہمارے خیال میں کافی وشافی ہیں۔ مگر ایک اور بات بھی اگر احباب کے علم میں آجائے، تو اس کا ان شاء اللہ تعالیٰ بہت فائدہ ہوگا۔

دوسری بات یہ ہے کہ آیت میں ذکر صفت کا ہے۔ مراد اس سے موصوف ہے جیسے "جاء وجوہ القوم" میں ہوتا ہے۔ یعنی ایسی ذات کہ جس کا "وجہ" ہے۔ اگر کوئی یہ بات کرے کہ "وجہ" تو جزو اور عضو ہے۔ ہم کہیں گے کہ یہ انسان اور حیوان کے اعتبار سے ہے، ورنہ "وجہ" کے مفہوم میں نہ عضویت ہے اور نہ ہی جزئیت ہے۔ امام ابوالحسن زاغونیؒ فرماتے ہیں:

"فاما قولهم اذا اثبت انها صفة اذا نسبت الى الحى فلم يعبر بها عن الذات وجب ان تكون عضوا وجارحة ذات كمية وكيفية فهذا لا يلزم من جهة ان ما ذكروه ثبت بالاضافة الى الذات فى حق الحيوان المحدث لا من خصيصة صفة الوجه"(۲)

اب اصل اعتراض کے جواب پر نظر رکھیں، شیخ ابن عثیمینؒ سے ایک سوال ہوا، تو انہوں نے اس کا بہترین جواب دیا ہے۔ احباب ملاحظہ فرمالیں۔

"فان قيل مالمراد بالوجه فى قوله "كل شىء هالك الا وجهه"(۳) ان قلت المراد بالوجه الذات فيخشى ان تكون حرفت وان اردت بالوجه نفس الصفة ايضا وقعت فى محظور وهو ما ذهب اليه بعض من لا

---

(۱) الکبیر ص۱۴۳، ج۸۔    (۲) الایضاح ص۲۸۲۔
(۳) القصص:۸۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



یقدرون اللہ حق قدرہ حیث قالوا ان اللہ یفنی الا وجہہ فماذا تصنع؟فالجواب ان أردت بقولک الاذاتہ یعنی ان اللہ تعالیٰ یبقی ھو نفسہ مع اثبات الوجہ للہ فھذا صحیح ویکون ھذا عبر بالوجہ عن الذات لمن لہ وجہ وان اردت بقولک الذات ان الوجہ عبارۃ عن الذات بدون اثبات الوجہ فھذا تحریف وغیر مقبول "(۱)

حاصل اس کا وہی ہے کہ "وجہ" کے ذریعے ذات سے تعبیر کی گئی ہے تاکہ لوگوں کو یہ بات سمجھائیں کہ وہ ذات مجرد نہیں ہے بلکہ اس کے لیے صفت "وجہ" ثابت ہے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ اطلاق "جزو" کا کیا ہے۔ مگر اس سے ارادہ کل کا کیا ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات پر جزو کا اطلاق قطعاً درست نہیں ہے۔ شیخ صالح بھی لکھتے ہیں:

"اذا تصور ذلک فما معنی کون البقاء لوجہ اللہ، وان الاشیاء تھلک الا وجہ اللہ مافائدۃ التخصیص ھنا لقولہ"ویبقی وجہ ربک " الجواب ھذا یستفادمنہ اولا بقاء اللہ لانہ اذا بقیت صفۃ من صفات اللہ الذاتیۃ فاللہ باق وثانیا ان یقال ھذا خصص الوجہ لجلالہ واکرامہ وعظمتہ وتشریفہ بذالک لکون المخلوقات تقصد وجہ العظیم فیکون ھذا ابلغ فی نفس المخلوق "(۲)

آخر میں محقق خلیل ہراس رحمہ اللہ کی عبارت ملاحظہ فرمالیں جس سے جہمیوں کا اعتراض ھباء منثورا ہوجائے گا۔

"ونحن نعارض ھذا الاستدلال بانہ لو لم یکن للہ عزوجل وجہ علیٰ الحقیقۃ لماجاء استعمال ھذااللفظ فی معنی الذات فان اللفظ الموضوع لمعنی لایمکن ان یستعمل فی معنی آخرالا اذا کان المعنیٰ الاصلی ثابتا للموصوف حتی یمکن للذھن ان ینتقل من الملزوم الی لازمہ علیٰ انہ یمکن دفع مجازھم بطریق آخر فیقال انہ اسند البقاء الی الوجہ ویلزم منہ بقاء الذات بدلا من ان یقال اطلق الوجہ واراد الذات"(۳)

(۱) الاجابات العلمیۃ، ص ۳۰۰، ج ۱۔ (۲) اللآلی البھیۃ، ص ۳۳۸، ج ۱۔

(۳) جامع الدروس العقدیۃ، ص ۲۴۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com


اس مبحث سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہو گئی کہ آیت ''کل شیء ھالک الا وجھہ''(۱) کا یہ مفہوم بیان کرنا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات بھی دیگر اشیاء کے ساتھ فنا ہو جائے گی۔ صرف اس کا چہرہ باقی رہے گا، اھل دنیا کے سامنے اپنی جہالت کا مظاہرہ کرنا ہے کیونکہ صفت کا بقاء موصوف کے وجود کے بغیر ممکن ہی نہیں ہے۔ اور صفت کو ذکر کر کے موصوف مراد لینا اہل ادب کے ہاں شائع و ذائع ہے۔ جس کے لیے شواہد کو پیش کرنے کی ہمیں کوئی ضرورت محسوس نہیں ہوتی ہے اور پیچھے ہم نے اس موضوع پر بقدر ضرورت بحث بھی کی ہے۔

## شہ پارہ سفیان عطاء:

جناب شیخ الحدیث نکات عشرہ کے بیان کے بعد مسلک اھل حدیث پر حملہ آور ہوتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

''حضرات اھل حدیث نے جن اکابرین کی عبارات پیش کی ہیں تو ان میں آپ خود ملاحظہ فرما سکتے ہیں کہ ان حضرات اھل حدیث کا مسلک ظاہری معانی مراد ہونا اور اعضاء و جوارح کا اثبات ہے جبکہ سلف سے منقول عبارات میں کہیں اس کا تذکرہ نہیں کہ ان نصوص کا وہ معنی مراد ہے جو ظاہری اعضاء وجوارح والا ہے۔ فن مناظرہ کے تحت حضرات اھل حدیث کا مسلک خاص اور دلیل عام ہے جو کہ درست نہیں ہے۔ صحت دعویٰ کے لیے ضروری ہے کہ ہر دو عنوان مسلک اور دلیل متساوی ہوں۔''(۲)

ہمیں اس بات کا نہایت افسوس ہے کہ ایسے قلماش قسم کے لوگ بھی شیخ الحدیث جیسے مبارک اور قابل صد احترام نام سے یاد کیے جاتے ہیں۔ کوئی جھمی صاحب ہمیں بتائیں کہ کس اھل حدیث عالم نے اللہ تعالیٰ کی صفات خبریہ کو اعضاء وجوارح قرار دیا ہے؟ جھمی حضرات یہ الزام تو لگاتے رہتے ہیں مگر اس کو ثابت کرنے کے لیے دلائل فراہم نہیں کرتے ہیں۔ ایک دوسرے مشہور جھمی نے لکھا ہے کہ

''اب تک کی باتوں سے معلوم ہوا کہ سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی ذات کے اعضاء و جوارح بھی ہیں اور اس کا حجم اور پھیلاؤ بھی ہے اور اس کی حدود بھی ہیں۔ یہ سب ذات کی کیفیات ہیں۔ اس کے باوجود ابن تیمیہؒ اور خلیل ہراسؒ کہتے ہیں کہ اللہ کی ذات کی کوئی کیفیت معلوم نہیں ہے۔''(۳)

ایک اور جگہ یہی جھمی لکھتے ہیں کہ

''ابن تیمیہؒ اور خلیل ہراسؒ کی ان عبارتوں سے ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی کچھ

(۱) القصص: ۸۸۔　　(۲) صفات متشابہات، ص ۳۹۔

(۳) سلفی عقائد، ص ۷۰۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



کیفیت ہمیں معلوم نہیں ہے اس کے باوجود ابن تیمیہ اور خلیل ہراس اور دیگر سلفی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے [illegible] ذات میں ہاتھ، پاؤں، چہرہ، پنڈلی اور کان اور آنکھیں ہیں۔ تو اتنی کیفیت تو ہمیں معلوم ہوئی کہ شکل وصورت سے قطع نظر اللہ تعالیٰ کی ذات ان اعضاء پر مشتمل ہے اور ان کے نزدیک بعض اعضاء یعنی ہاتھ، کان اور آنکھیں اور پاؤں آلہ کے طور پر کام کرتے ہیں۔ یہ ابن تیمیہ کا کھلا تضاد ہے۔''(۱)

ایک اور مذہبی جنونی لکھتے ہیں کہ

''ابن تیمیہ کے اس منہج ومشرب میں بھی شدید اضطراب ہے اور ان کی ساری تقریروں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یا تو حافظ صاحب اللہ تعالیٰ کے لیے جسم کے قائل ہیں اور پھر یہ کہتے ہیں کہ اس کے جسم کا ایک حصہ اور ایک جز ایسا ہے جس کو ''ید'' کہا جاتا ہے اور ایک اور جزو ہے جسے ''عین'' کہا جاتا ہے۔ تو گویا اللہ تعالیٰ کے لیے ''والعیاذ باللہ'' ترکیب بھی ثابت ہے۔ اجزاء اور ابعاض بھی۔ مگر اعضاء وجوارح اس لیے ثابت نہیں ہے کہ نصوص میں اس کی تصریح نہیں ہے اور سلف سے یہ منقول نہیں ہے۔ اس صورت میں ہمارا ان سے اختلاف اعتقادی ہوگا اور یا پھر ایسا ہے کہ تجسیم کا عقیدہ وہ بھی نہیں رکھتے۔ پھر ان سے ہمارا اختلاف لغوی نوعیت کا ہے۔''(۲)

ان عبارتوں میں جو جو اشکالات مذکور ہیں ان کی توضاحت اپنے اپنے مقامات میں ہم نے کی ہے، بقایا کی کریں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ۔ آخر میں یہاں صرف اس قدر سوال ہم اس نام نہاد شیخ الحدیث سے کریں گے کہ جب آپ کے بقول ''سلف سے منقول عبارات میں کہیں اس کا تذکرہ نہیں۔ کہ ان نصوص کا وہ معنی مراد ہے۔ جو ظاہری اعضاء وجوارح والا ہے'' تو پھر آپ کے اکابر جہمیوں نے صفات خبریہ کا ظاہر اور حقیقی معنی کس دلیل کی بنیاد پر اعضاء وجوارح قرار دیا ہے؟ امید ہے شیخ الحدیث صاحب اس عقدہ کو حل کرلیں گے۔

**ایک ضروری تنبیہ:**

اس مذہبی مقلد عزیز الرحمٰن کے ''علم'' کا اندازہ آپ اس بات سے لگائیں کہ انہوں نے ''سلفی'' مذہب کے حوالے سے لکھا ہے کہ

''یہ نام اور طریق یا یہ سلفی کی نسبت اور اصطلاح بھی حافظ ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن القیم الجوزیہ سے ماخوذ ہیں۔''(۳)

---

(۱) ایضاً، ص ۶۷۔ (۲) [illegible] (۳) [illegible]

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

معلوم ہوتا ہے کہ دفاع جھمیت کے جذبے نے ان کو یہ موقع بھی نہیں دیا کہ اپنے اکابر کے مصنفات کو ایک نظر دیکھ لیتے۔ ہمارا یہ موضوع نہیں ہے۔ ورنہ لطف آتا، ایک عبارت اس وقت پیش خدمت ہے۔

سیف الدین آمدیؒ فرقۂ ناجیہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

"وهذه الفرقة هي الاشاعرة والسلفية من المحدثين واهل السنة والجماعة وذلك لانهم لم يخلطوا اصولهم بشيء من بدع القدريه والشيعة والخوارج الخ"(۱)

یہی بات ذرا سے تغیر کے ساتھ قاضی عضد الدینؒ نے بھی لکھی ہے کہ

" واما الفرق الناجية المستثناة الذين قال النبی ﷺ والصلاة فيهم هم الذين علیٰ ما انا عليه واصحابی فيهم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة مذهبهم خال عن بدع هو لاء"(۲)

ان عبارات سے واضح ہے کہ یہ نام اور یہ نسبت ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ سے پہلے موجود تھے۔ کیونکہ آمدی وغیرہ تو ان سے متقدم ہیں۔

## سابق مبحث کا تسلسل:

ہم یہ بات کر رہے تھے کہ شیخ الحدیث صاحب نے "ظاہری معنی" کو "اعضاء وجوارح" والاقرار دیا ہے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ قرآن وسنت نصوص کے "ظاہر" کو "اعضاء وجوارح" وہی لوگ قرار دے سکتے ہیں۔ جو اللہ ورسول کی عظمت وجلال سے جاہل ہوں۔ اور جن کے دل واذھان تشبیہ وتجسیم کی نجاست وگندگی میں لت پت ہوں۔ ہم اور ہمارے اکابر کا یہ مسلک قطعاً نہیں ہے۔ شیخ شنقیطیؒ نے کیا خوب لکھا ہے کہ

"ولا يخفى ان هذا القول من اكبر الضلال ومن اعظم الافتراء علىٰ الله جل وعلا ورسوله ﷺ والحق الذی لا يشك فيه ادنى عاقل ان كل وصف وصف الله به نفسه اووصفه به رسوله عليه الصلاة والسلام فظاهر ه المتبادر منه السابق الى فهم من فی قبله شيء من الايمان هو

(۱) ابکار الافکار، ص۳۹۴، ج۳۔

(۲) شرح المواقف، ص۴۵۵، ج۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



التنزیه التام عن مشابهه شی من صفات الحوادث"(۱)

"ظاہر" نصوص کے بارے میں ہم آگے جا کر بات کریں گے، یہاں ممکن ہے کہ کسی شخص کو لفظ "حقیقت" سے شبہ پڑا ہو کہ سلفی اللہ تعالیٰ کی صفت خبریہ حقیقتاً ید، عین، وجہ وغیرہ قرار دیتے ہیں اور حقیقی ہاتھ اور آنکھ وغیرہ تو انسان کے ہوتے ہیں اور یہ تو عین "اعضاء و جوارح" ہیں۔ تو پھر تجسیم سے کیا چیز باقی رہ گئی ہے؟ ہم نے اس بات پر پیچھے اجمالی بحث کی ہے ادھر شیخ شنقیطیؒ کی ایک عبارت "حقیقت" کی توضیح کے لیے پیش کرتے ہیں۔

"فان قیل اذا منعتم المجاز فی آیات الصفات فما معنی الحقیقة فیها؟فالجواب ان الصفات تختلف حقائقها باختلاف موصوفاتها فللخالق جل وعلا صفات حقیقیة تلیق به وللمخلوق صفات حقیقة تناسبه وتلائمه وکل من ذلك حقیقة فی محله "(۲)

آگے پھر تحریر کرتے ہیں کہ

"فان قیل یلزم من اثبات صفة الوجه والید والاستواء ونحو ذلك مشابهة الخلق؟فالجواب ان وصفه بذالك لایلزمه مشابهة الخلق کما لم یلزم من وصفه بالسمع والبصرمشابهة الحوادث التی تسمع وتبصر بل هو تعالیٰ متصف بتلك الصفات المذکورة التی هی صفات کمال وجلال کماقال من غیر مشابهة الخلق البتة فهی ثابتة له حقیقة علیٰ الوجه اللائق بکماله وجلاله کماان صفات المخلوقین ثابتة لهم حقیقة علیٰ الوجه المناسب لهم فبین الصفة والصفة من تنا فی الحقیقة مابین الذات والذات"(۳)

جب حقیقت کی توضیح ہو گئی ہے تو اب "ظاہر نصوص" قرآن و سنت کی بات کرتے ہیں کہ ہمارے اکابر کے نزدیک "ظاہر" نصوص قرآن و سنت خالص حق پر دلالت کرتا ہے اور اس بات کو واضح کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے تمام صفات کمالیہ ثابت ہیں اور وہ سارے صفات ان کے جلال اور شان کے مطابق ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں ان کے رسول سے زیادہ مبین، زیادہ افصح، زیادہ انصح و اعلم کوئی نہیں

(۱) اضواء البیان ص ۳۷۶، ج ۲۔ (۲) منع جواز المجاز ص ۴۳۔

(۳) منع جواز المجاز ص ۵۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی مجلس میں ہر طرح کے لوگ حاضر ہوتے تھے۔ اللہ کے رسول نے کبھی آیات الٰہی یا اپنے بیانات کے ساتھ ایسے قرائن وعلائم بیان نہیں کیے ہیں۔ جو ان صفات کو اپنے ظاہر سے پھیر دیں۔ نہ اجتماعا ایسا کیا نہ انفرادا نہ ظاہراً نہ باطناً۔

ڈاکٹر عبدالرزاق لکھتے ہیں:

"اماأهل الحق من السلف واتباعهم فان ظواهر الكتاب والسنة عندهم لاتدل الا علىٰ الحق المبين لاعتقادهم ان الله تعالىٰ له الكمال المطلق علما وبيانا ونصحا وان القرآن هو حجة الله علىٰ عباده وهو خير الكلام واصدقه واحسنه وافصحه ورسوله مويدا بهذا الوحى مبلغ له كما تلقاه ولذالك يجدالناظر فى النصوص الواردة عن الله ورسوله فى ذلك اى موضوع الاسماء والصفات الالٰهية نصوصا تشير الى حقائق هذه المعانى ويجد الرسول تارة قد صرح بها مخبرا بها عن ربه واصفا له بها ومن المعلوم انه ﷺ كان يحضر فى مجلسه الشريف والعالم والجاهل والذكى والبليد والاعرابى الجافى ثم لايجد شيئا يعقب تلك النصوص ممايصرفها عن حقائقهالانصا ولاظاهر اكما تاولها بعض هولاء المتكلمين ولم ينقل عنه ﷺ انه كان يحذر الناس من الايمان بما يظهر من كلامه فى صفة لربه من الفوقية واليدين ونحو ذلك ولانقل عنه ان لهٰذه الصفات معانى اخر باطنة غير مايظهر من مدلولها ............وكيف يجوز علىٰ الله رسوله والسلف انهم يتكلمون دائما بماهو نص اوظاهر فى خلاف الحق ثم الحق الذى يجب اعتقاده لايتكلمون به ولا يدلون عليه "(۱)

اس تحقیق سے یہ بات مبرھن ہوگئی ہے کہ نبی ؑ والصلاۃ، صحابہ کرام اور تابعین عظام قرآن وسنت کے نصوص کے "ظاہر" پر اعتقاد رکھتے تھے، اور یہ "ظاہر" کفر وضلالت پر مشتمل نہیں ہے۔ اگر ان میں کفر وضلالت کا شائبہ بھی ہوتا، تو سب سے پہلے نبی اکرم علیہ الصلاۃ والسلام اور پھر صحابہ کرام اور تابعین عظام ان سے برأت کا اظہار کرتے، اور لوگوں کو علیٰ رؤس الاشھاد بتاتے کہ صفات خبریہ کے نصوص کا "ظاہر"

(۱) مسالک اہل السنۃ ص ۱۱۰، ج ۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



قطعاً مراد نہیں ہے۔ بلکہ خلاف ''ظاہر'' معانی مراد ہیں جو اعضاء وجوارح ہیں۔ ''ظاہر'' کا اعتقاد رکھنا کفرو ضلالت ہے۔ لیکن جب انہوں نے ایسا پوری زندگی میں ایک بار بھی کسی ایک شخص کے سامنے نہیں کیا، تو اس کا مطلب اس کے سوا کیا ہے کہ وہ ''ظاہر'' کا اعتقاد رکھتے تھے، اور یہ ''ظاہر'' کما یلیق بشانہ تعالیٰ ہے۔ جو لوگ نصوص قرآن وسنت کے ''ظاہر'' کو تجسیم وتشبیہ قرار دیتے ہیں۔ تو وہ لوگ اس لیے ایسا کرتے ہیں کہ پھر نصوص تاویل کے محتاج بن جاتے ہیں اور ان کا کام نکل آتا ہے۔ مگر سلف طیب قرآن و سنت کے ''ظاہر'' کو کفر اور باطل نہیں قرار دیتے تھے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"اذا قال القائل ظاهر النصوص مراد او ظاهرها ليس بمراد فانه يقال لفظ "الظاهر'' فيه اجمال واشتراك فانكان القائل يعتقد ان ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين او ماهو من خصائصهم فلاريب ان هذا غير مراد ولكن السلف والائمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهرا ولا يرتضون ان يكون ظاهرالقرآن والحديث كفرا وباطلا والله سبحانه تعالىٰ اعلم واحكم من من ان يكون كلامه الذى وصف به نفسه لايظهر منه الا ما هو كفرو ضلال والذين يجعلون ظاهرها ذلك يغلطون من وجهين تارة يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ حتى يجعلوه محتاجا الى تاويل يخالف الظاهر ولا يكون كذالك وتارة يردون المعنىٰ الحق الذى هو "ظاهر" اللفظ لاعتقادهم انه باطل "(۱)

اس کے بعد شیخ الاسلامؒ نے اس بات کے ثبوت کے لیے مثالیں پیش کی ہیں۔ پھر لکھا ہے کہ اگر سننے والا شخص یہ گمان کرتا ہے کہ صفات کا ''ظاہر'' وہ ہے جو مخلوق کی صفات کا ہے یعنی ''ظاہر'' تماثل پر مشتمل ہے۔ تو پھر اس پر لازم آتا ہے کہ صفات میں کوئی بھی ''ظاہر'' مراد نہ ہو اور اگر وہ یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ ''ظاہر'' صفات کے ان نصوص کا وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہے تو پھر اس ''ظاہر'' کو نفی کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ www.kitabosunnat.com

"فانكان المستمع يظن ان ظاهر الصفات تماثل صفات المخلوقين لزمه ان لايكون شى من ظاهر ذلك مرادا وانكان يعتقد ان ظاهرها هو ما يليق

(۱) التدمریہ ص ۶۸

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com


بالخالق ویختص به لم یکن له نفی هذا الظاهر ونفی ان یکون مرادا الا بدلیل یدل علی النفی ولیس فی العقل ولافی السمع ماینفی هذا الا من جنس ماینفی به سائر الصفات فیکون الکلام فی الجمیع واحدا"(۱)

اس کے بعد انہوں نے وہ مشہور قاعدہ لکھا ہے کہ جسکو ہم نے پیچھے بمع ترجمہ احباب کے سامنے رکھا ہے۔ یہاں اس کے الفاظ پیش خدمت ہے۔

"وبیان هذا ان صفاتنا منهاما هی اعیان واجسام وهی ابعاض لنا کالوجه والید ومنها ماهی معان واعراض وهی قائمة بنا کاالسمع والبصر والکلام والعلم والقدرة ثم ان من المعلوم ان الرب لما وصف نفسه بانه حیی علیم قدیر لم یقل المسلمون ان ظاهر هذا غیر مراد لان مفهوم ذلك فی حقه مثل مفهومه فی حقنا فکذالك لماوصف نفسه بانه خلق آدم بیدیه لم یوجب ذلك ان ظاهره غیر مراد لان مفهوم ذلك فی حقه کفمهومه فی حقنا بل صفة الموصوف تناسبه "(۲)

یعنی کچھ صفات جو اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہیں۔ وہ ہم میں اعراض ہیں اور کچھ وہ ہیں جو ہم میں اعضاء وجوارح ہیں تو جب ان صفات کے بارے میں جو ہم میں اعراض ہیں۔ لوگ اللہ تعالیٰ سے ''ظاہر'' کی نفی نہیں کرتے ہیں۔ تو پھر ان صفات کے بارے میں جو ہم میں اعضاء و جوارح ہیں لوگ کیوں ظاہر نفی کرتے ہیں یا تو دونوں میں ''ظاہر'' کی نفی ہونی چاہیے۔ اور اگر ثابت ہیں۔ تو پھر دونوں ہونے چاہیے یہ آدھا تیتر آدھا بیٹر کیا معنی رکھتا ہے؟ کہ ایک قسم میں ''ظاہر'' کے اعتقاد کو اصل اور دوسرے میں ''ظاہر'' کے اعتقاد کو کفر قرار دیتے ہیں۔

## مذہب تفویض کے لوازم:

اھل التفویض کا مذہب ایک باطل مذہب ہے۔ اھل فکر اس بات میں کوئی شک نہیں کرتے ہیں ہم نے پیچھے ابن فورکؒ اور رازیؒ دسقاف کے اقوال پیش کیے ہیں۔ جو اس کو غیر معقول اور ضعیف مذہب قرار دیتے ہیں۔ لیکن شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے تو لکھا ہے کہ تفویض اھل بدعت اور اھل الحاد کے بدترین اقوال میں سے ہے۔

"فتبین ان قول اهل التفویض الذین یزعمون انهم متبعون للسنة والسلف

(۱) التدمریہ ص ۷۷۔ (۲) ایضاً ص ۷۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



من شر اقوال اهل البدع والالحاد"(۱)

اہل تفویض کے مسلک کے بارے میں فی الحقیقۃ اعدل الاقوال یہی قول ہے۔ مگر اس پر بعض معاصر لوگ چین بجبیں ہو جاتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ

"فماقاله ابن تیمیةؒ فی اصحاب التفویض فی مسألة الصفات الخبریة زلة واضحة منه رحمه الله تعالیٰ وطیب مثواه فی الجنة"(۲)

ماخوذ از تقریظ جناب تقی عثمانی۔ مگر یہ لوگ اس بات پر سوچنے کی تکلیف گوارا نہیں کرتے ہیں کہ اس قول کے لوازم کیا ہیں؟ اور یہ مذہب کن کن گمراہ فرقوں کے لیے فتح باب کا کام کرتا ہیں؟ اس لیے ہم اہل تفویض کا مذہب اور ان کے لوازم کا بطور اختصار ذکر کرتے ہیں۔ شیخ الاسلامؒ اہل تفویض کے اکابر کا قول یوں نقل کرتے ہیں:

"واما علیٰ قول اکابرهم "ان معانی هذه النصوص المشكلة المتشابهة لایعلمه الا الله وان معناها الذی أراد الله بها مایوجب صرفها عن ظواهرها فعلیٰ قول هولاء یکون الانبیاء والمرسلون لایعلمون معانی ماانزل الله علیهم من هذه النصوص ولاالملئکة ولاالسابقون الاولون وحینئذ فیکون ماوصف الله به نفسه فی القرآن او کثیر مماوصف الله به نفسه لایعلم الانبیاء معناه بل یقولون کلاما لایعقلون معناه وکذالك نصوص المثبتین للقدر عند طائفة والنصوص المثبتة للامر والنهی والوعد والوعید عند طائفةوالنصوص المثبتة للمعاد عند طائفة "(۳)

شیخ الاسلامؒ نے اہل التویض کے اصاغر کے قول کو بھی بیان کیا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ رسول علیہ الصلاۃ والسلام ان متشابہ اور مشکل نصوص کے معانی کو جانتے تو تھے۔ مگر لوگوں کے لیے انہوں نے ان کے مراد کو بیان نہیں کیا، اور نہ ان کی وضاحت اس طرح پر کی ہے کہ اس سے نزاع کا خاتمہ ہو جائے۔

"وما ذکرناه من لوازم قول اهل التفویض وهو لازم لقولهم الظاهر المعروف بینهم اذقالوا ان الرسول کان یعلم معانی هذه النصوص المشكلة المتشابهة ولکن لم یبین للناس مراده بها ولااوضحه ایضاحا

(۱) درء التعارض، ص ۲۱۸، ج ۱۔ (۲) القول التمام، ص ۲۴۔
(۳) درء التعارض، ص ۲۱۷، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یقطع به النزاع"(۱)

یہ تو ان کے اکابر و اصاغر کا مذہب ہے۔ اب اس کا حاصل کیا ہے؟ وہ ہم لوازم میں بیان کریں گے۔ سر دست شیخ الاسلامؒ کا ایک قول بطور خلاصہ پیش خدمت ہے۔

"وحقیقةقول هولاء فی المخاطب لنا انه لم یبین الحق ولا اوضحه مع امره لنا ان نعتقده وان ما خاطبنا به وامرنا باتباعه والرد الیه لم یبین به الحق ولا کشفه بل دل ظاهره علیٰ الکفر والباطل واراد منا ان لا نفهم منه شیئا او ان نفهم منه مالا دلیل علیه فیه وهذا کله مما یعلم بالاضطرار تنزیه الله ورسوله عنه وانه من جنس اقوال اهل التحریف والالحاد"(۲)

اسی کے قریب قریب بات ابن الوزیر یمانیؒ نے بھی کہی ہے۔ ہم ایک خاص مقصد کے تحت اس عبارت کے ایک ٹکڑے کو یہاں دوبارہ نقل کرتے ہیں۔

"فکیف یسمعون ماظاهر الکفر والالحاد فی اسماء والله والتشبیه له بخلقه ولا ینهبون علیٰ تاویله احدا من المتعلمین ولا من المسلمین اجمعین والعلم الضروری یقتضی فی کل ما شاع مثل هذا فی اعصارهم ولم یذکر احد منهم له تاویلا البتة انه علیٰ ظاهره علیٰ حسب مایلیق بجلال الله من غیر تشبیه کعلم الله وقدرته فانهما صفتا کمال بالاجماع"(۳)

احباب خط کشیدہ الفاظ پر تامل فرمالیں کہ علم ضروری کا تقاضا یہ ہے کہ جن نصوص کی تاویل سلف نے نہیں کی ہے وہ اس "ظاہر" پر محمول ہیں۔ جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہیں۔ اس عبارت سے امید ہے کہ شیخ الحدیث کی غلط فہمی بھی دور ہوگئی ہوگی۔

۱۔ پہلا لازم اس خبیث مذہب کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب مبین اور نبی ﷺ نے اپنی سنت میں وہ الفاظ اور کلمات رکھے ہیں جن کا ظاہر لوگوں کو گمراہ کرتا ہے، اوران کو تشبیہ و تمثیل میں مبتلا کرتا ہے، گویا متکلمین بھی ان سے اچھے ہیں کہ انہوں نے اپنے کلامی مباحث میں ایسے الفاظ اور مباحث نہیں

(۱) ایضا۔ (۲) درء التعارض، ص ۲۱۶۔

(۳) العواصم، ص ۱۰۶، ج ۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



رکھے ہیں۔ جن سے لوگ کفر وضلالت میں مبتلا ہوتے ہیں۔ یعنی اہل کلام اللہ تعالیٰ اور اس کے رسولؐ سے زیادہ قادر الکلام، لوگوں کے زیادہ خیر خواہ، اور بیان میں زیادہ محتاط ہیں۔

۲۔ دوسرا لازم اس مذہب کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام پاک میں جو دعویٰ کیا ہے کہ انہوں نے یہ کتاب لوگوں کی راہنمائی کے لیے نازل کی ہے۔ تو ان کا یہ دعویٰ درست نہیں ہے کیونکہ انہوں نے حق اور صواب کا بیان اپنی ذات اور صفات کے بارے میں بھی پوری فصاحت اور صراحت کے ساتھ نہیں کیا ہے۔ بلکہ اشارات والغاز میں انہوں نے اپنے مقاصد کا اظہار کیا ہے جن کو صرف اکابر جھمیہ ہی سمجھ سکتے ہیں، اس کو سمجھنے کے لیے شرط یہ ہے کہ بندہ انتہائی ذکی اور اعلیٰ منطقی ہونے کے ساتھ ساتھ جھمی بھی ہو۔

۳۔ تیسرا لازم اس کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو اس بات کا مکلّف بنایا ہو، کہ وہ قرآن و سنت کے ظاہری الفاظ اور کلمات سے ان کے حقائق اور ظواہر نہ کو سمجھے۔ بلکہ ان کو اس بات کا مکلّف بنایا ہو، کہ وہ ان نصوص سے وہ معانی سمجھیں جن پر الفاظ دلالت نہ کرتے ہوں اور پھر اپنے کلام میں ان اشارات کو سمجھنے کے لیے قرائن بھی نہیں رکھے ہیں۔ ورنہ پھر تو سارے لوگ سمجھ لیتے۔

۴۔ چوتھا لازم اس مذہب کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ دائما خلاف حق بات کرنے اور نازل کرنے پر قائم ہوں اور اس خلاف حق کے بہت سارے انواع ہیں۔ کبھی اس نے عرش پر استویٰ کی بات کی ہے، حالانکہ وہ اس پر مستوی نہیں ہے۔ کبھی نزول اور مجیت کی بات کی ہے حالانکہ نزول ومجیت سے وہ قطعی بری ہے۔ کبھی کہتے ہیں کہ انہوں نے موسیٰ ؑ سے کلام کیا ہے، حالانکہ کلام کا ان کے بارے میں تصور بھی نہیں ہوسکتا ہے۔ کلام ان کے اختیار میں نہیں ہے اور اختیاری افعال ان کے لیے ثابت کرنا عین تجسیم وضلالت ہے وغیرہ۔

۵۔ پانچواں لازم اس خبیث مذہب کا یہ ہے کہ اس سے تجہیل صحابہ کرام وتابعین عظام وغیرھم ثابت ہوتا ہے کہ وہ ان نصوص سے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کے مراد کو سمجھ نہ سکے، یا پھر یہ بات سمجھ گئے تھے کہ ان نصوص کے ظواہر ان کی مراد نہیں ہے اگر ایسا ہے تو پھر ان پر واجب تھا کہ اللہ ورسول کے مراد کو واضح کرتے، مگر انہوں نے اس ''واجب'' سے سکوت کیا، حالانکہ مسلمانوں کی خیر خواہی ان پر واجب تھی، ان کا دور ایسا گزر گیا۔ پھر بعد میں یہ کام جھمیوں نے کیا اور مخالفین کی تکفیر کی۔

۶۔ چھٹا لازم اس خبیث مذہب کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا لوگوں کو بغیر قرآن کے انزال کے چھوڑنا ان لوگوں کے لیے بہت بہتر تھا۔ دین کے لحاظ سے بھی اور دنیا کے لحاظ سے بھی اور درستگی وصواب کے لیے بھی بہت قریب تھا کیونکہ لوگوں نے اس قرآن سے ضلالت وغوایت کے لینے کے سوا کوئی استفادہ

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نہیں کیا۔ انہوں نے قرآن سے یہ معلوم نہیں کیا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے کیا کیا چیزیں ثابت اور جائز ہیں۔ اور کیا نہیں ثابت اور غیر جائز ہیں۔ ان لوگوں نے اگر ان باتوں کو معلوم کیا ہے تو متکلمین کے عقول و الھام سے۔

۷۔ ساتواں لازم اس خبیث مذہب کا یہ ہے کہ انہوں نے قرامطہ کو مسلمانوں پر مسلط ہونے میں مدد دی۔ وہ کہتے ہیں کہ جب تمہارے لیے صفات الٰہیہ میں تاویل جائز ہیں تو ہمارے لیے امر ونھی اور تحریم وایجاب میں تاویل کیوں جائز نہیں ہے؟ جبکہ عقیدہ سے فروع بہت فروتر ہے اور پھر مورد بھی ایک ہے سب کا مورد ایک ہے۔

ابن الوزیر یمانیؒ لکھتے ہیں:

"واماالامر الثانی وهو النقص فی الدین برد النصوص والظواهر الا مجرد التقلید لبعض اهل الكلام فی قواعد لم یتفقوا علیها ایضا وافحش ذلك واشهره مذهب القرامطة الباطنیة فی تاویل الاسماء الحسنی كلها ونفیها عن الله علیٰ سبیل التنزیه له عنها وتحقیق التوحید بذالك ودعویٰ ان اطلاقها علیه یقتضی التشبیه وقد غلوا فی ذلك حتی قالوا انه لا یقال انه موجودولا معدوم بل قالوا انه لا یعبر عنه بالحروف وقد جعلوا تاویلها ان المراد بها كلها امام الزمان عندهم وهو عندهم المسمیٰ بالله والمراد بلااله الاالله وقد تواتر هذا عنهم وانا ممن وقف علیه فیما لایحصی من كتبهم التی فی ایدیهم" (۱)

یہ اس مذہب کے احسانات ہیں امت مسلمہ پر، یہ لوازم حافظ ابن القیمؒ نے شیخ الاسلامؒ سے "الصواعق المرسلۃ ص ۳۱۴، ج ۱، میں نقل کیے ہیں۔ ہم نے ان کا خلاصہ معمولی تصرف کے ساتھ نقل کیا ہے اور یہ بات تو اطفال مکتب تک جانتے ہیں کہ جس فکر سے باطل لوازم لازم آتے ہوں تو اس کا ملزوم بھی باطل ہوتا ہے۔ اس لیے ہم کہتے ہیں کہ مذہب تفویض کے بارے میں اعدل الاقوال یہ ہے کہ یہ ایک باطل اور خبیث مذہب ہے جس کا سلف طیب سے کوئی نسبت نہیں ہے۔ سلف طیب نصوص کا اجراء ظاہر پر کرتے تھے۔ یہ بات تو معاصر جھمیوں کو بھی تسلیم ہے کہ جو لوگ تفویض المعنیٰ کے قائل ہیں ان کے نزدیک نصوص کا اجراء "ظاهر" پر قطعا درست نہیں ہے۔ ایک معاصر جھمی مذہب سلف طیب کے بارے

(۱) ایثار الحق، ص ۱۳۰۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



میں سعید رمضان بوطی جہمی سے نقل کرتے ہیں:

"فمذهب السلف هو عدم الخوض في اى تاويل او تفسير تفصيلي لهذه النصوص والاكتفاء باثبات ماأثبته الله تعالىٰ لذاته مع تنزيهه عزوجل عن كل نقص ومشابهة للحوادث وسبيل ذلك التاويل الاجمالي لهذه النصوص وتحويل العلم التفصيلي بالمقصود منها الىٰ علم الله عزوجل اماترك هذه النصوص علىٰ ظاهرهادون اى تاويل لها سواء كان اجماليا ام تفصيليافهوغير جائز لم يجنح اليه سلف ولاخلف"(۱)

ایک دوسرے جہمی بھی لکھتے ہیں:

"اقول ابقاء بعض النصوص المتشابهات علىٰ ظاهرها صحيح ومسلك لمن يقول بالوقف في قوله تعالىٰ "وما يعلم تاويله الا الله ولكن اجراء مانحن فيه علىٰ الاستواء الظاهر الحقيقي يهدم اساس التنزيه ويخالط بين القديم والحادث"(۲)

یہاں یہ بھی خیال میں رہے کہ جناب عالی نے یہ بات امام الحرمین پر تنقید کے سلسلے میں لکھی ہے۔ امام الحرمینؒ کی بات سیوطی نے یوں نقل کی ہے کہ

"والذي نرتضيه ونعتمده اتباع السلف اى الانكفاف عن التاويل واجراء الظاهر علىٰ مواردها وتفويض معانيها الى الله تعالىٰ "(۳)

امام الحرمینؒ کی اس عبارت سے یہ بات احباب سمجھ گئے ہوں گے کہ سلف کا مذہب ''اجراء علی الظاہر'' ہے۔ مگر سعید رمضان جہمی سلف سے اس کی نفی کر رہے ہیں۔ اب احباب خود فیصلہ کر سکتے ہیں کہ امام الحرمین درست کہتے ہیں یا پھر سعید رمضان بوطی؟ مگر ہم چاہتے ہیں احباب امام الحرمین کی پوری عبارت ملاحظہ فرمالیں، حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

"وقال امام الحرمين في الرسالة النظامية اختلف مسالك العلماء في هذه الظواهر فرأى بعضهم تاويلها والتزم ذلك في اى الكتاب ومايصح من السنن وذهب ائمة السلف الى الانكفاف عن التاويل واجراء

(۱) مقدمۃ اللمع ص ۲۷۔ (۲) احسن التحقیقات ص ۳۲۔

(۳) ایضاً۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

الظواهر علیٰ مواردها وتفويض معانيها الى الله والذى نرتضيه رأيا وندين الله به عقيدة اتباع السلف الامة لدليل القاطع علیٰ ان اجماع الامة حجة فلوكان تاويل هذه الظواهر حتما لاوشك ان يكون اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة "(۱)

اس عبارت سے یہ بات مہر نیمروز کی طرح ثابت ہو گئی ہے کہ سلف طیب کا مسلک ''اجراء علیٰ الظاہر'' ہے۔ احباب امام الحرمین کی اس عبارت پر خط کشیدہ الفاظ پڑھنے کی زحمت ایک بار پھر گوارا کریں تاکہ جھمیہ کے ''امام العصر جرکسی'' کے جھوٹ کا پتہ چلے، جوانہوں نے السیف الصقیل کے حاشیہ میں تحریر کی ہے کہ

"وقد يطلق الظاهر ايضا بمعنى المستفيض المشهور وهو مراد من يقول من اهل السنة "باجراء اخبار الصفات علیٰ الظاهرها" حيث يريد اجراء اللفظ المستفيض عن النبى عليه الصلاة والسلام فى صفات الله علیٰ اللسان "(۲)

انا للہ وانا الیہ راجعون۔ کیا اوپر کی عبارت میں یہ معنیٰ فٹ آتا ہے؟ ہم نے پیچھے ابو القاسم اصفہانیؒ، ابو سلیمان خطابیؒ اور خطیب بغدادیؒ کی عبارتیں پیش کی ہیں۔ احباب دیکھ لیں کہ کیا ان میں یہ مفہوم درست بیٹھتا ہے؟ کبھی بھی نہیں، کہیں بھی نہیں بعض معاصر جھمیوں نے ''اجراء النصوص علیٰ الظواہر'' سے مراد قرآن کی آیتیں لی ہیں، مگر ہمارے نزدیک اس بات کے رد میں وقت کا ضیاع ہمیں نہیں پسند، اچھا تو ہم یہ بات کر رہے تھے کہ جو لوگ ''اجراء النصوص علیٰ الظاہر'' کی بات کرتے ہیں تو وہ باعتراف اساطین جھمیہ مذہب تفویض کے قائل نہیں ہو سکتے ہیں۔ اور سلف طیب کا مذہب تو 'اجراء النصوص علیٰ الظاہر'' ہے تفویض قطعاً نہیں ہے جیسا کہ ہم نے محققین کی عبارتیں احباب کے سامنے پیش کی ہیں۔ تو نتیجہ اس بات کا یہ نکل آیا کہ سلف طیب کا مذہب تفویض قطعاً نہیں ہے۔ پس ان کا مذہب وہ ہے جو سلفی کہتے ہیں۔

**شہ پارۂ سفیان عطاء:**

جناب شیخ الحدیث آگے اس سلسلے کو بڑھاتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

''اکابرین کی عبارتیں جو آپ نے ملاحظہ فرمائیں (۱) پہلی عبارت امام اوزاعیؒ کی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ ''ہم حدیث میں مذکورہ صفات پر ایمان لاتے ہیں'' اس کا کیا مطلب ہے کہ وہ اعضاء کا

(۱) فتح الباری، ص۵۰۲، ج۱۰۔ (۲) العقیدۃ والکلام، ص۵۱۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



معنیٰ مراد لے رہے ہیں؟ ۲۔ دوسری عبارت امام مالکؒ کی ہے جس میں انہوں نے یہ فرمایا ہے کہ استواء معلوم ہے۔ جب ایک چیز معلوم ہو تو پھر اس کے متعلق یہ کہنا کہ مجہول ہے کس طرح درست ہو سکتا ہے؟''(۱)

یہ معنی کے ''مراد'' ہونے کا شوشہ شیخ الحدیث نے اوپر کی عبارت میں بھی چھوڑ دیا ہے۔ اس بارے میں چند گزارشات پیش کرتے ہیں تاکہ اس شبہ کی وضاحت ہو جائے اور جہمیت کے اثرات کا ازالہ ہو جائے۔

پہلی گزارش یہ ہے کہ ہمارے ہاں قاعدہ یہ ہے کہ نصوص قرآن و سنت کا اجراء ''ظاہر'' پر کیا جائے گا۔ ان میں تحریف اور تعطیل نہیں ہو گی اور یہ اعتقاد بھی ہے کہ ان کا ''ظاہر'' متکلم کے مراد کے مطابق ہے۔ خاص کر وہ نصوص جو اصول دین اور ایمان سے متعلق ہوں، اس بات میں عقل کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ شیخ عثمان بن علی لکھتے ہیں:

''الاصل فی نصوص الکتاب والسنة اجراء ھا علیٰ ظاھرھا دون تعرض لھا بتحریف او تعطیل ونحوھما واعتقاد ان ظاھرھا یطابق مراد المتکلم بھا ولا سیماما یتعلق منھا باصول الدین والایمان اذلا مجال للرأی فیھا''(۲)

وجہ اس بات کی یہ ہے کہ متکلم کے مراد اور مقصود کا محل تو ان کا نفس ہے۔ اس مقصود اور مراد سے تعبیر وہ ان الفاظ کے ذریعے کرتا ہے، جو اس مقصود اور مراد پر دلالت کرتے ہیں۔ اور کلام و الفاظ میں اصل یہ ہے کہ وہ ان معانی پر دلالت کرے، جو متکلم کے نفس میں ہوتے ہیں۔ ہمارے لیے متکلم کے مراد اور مقصود کو جاننے کے لیے الفاظ اور کلام کے علاوہ کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ اسی لیے جب متکلم اپنے اس مراد کے بیان کا ارادہ کرتا ہے جو اس کے نفس میں ہے اور اس کا مخاطب ایسا ہو کہ جس کے لیے اپنے احساس اور عقل سے اس کے ادراک کرنے کا امکان ہو، ان معانی کا جن کا بیان مراد متکلم ہو، مخاطب کے نزدیک مشہود یا معقول ہوں تو پھر مخاطب صرف متکلم کے لغت کو جاننے کا محتاج ہو گا یعنی اس کے کلمات، الفاظ اور ان سے مرکب ترکیبات کے پہچاننے کا، اس سے یہ بات ثابت ہے۔ کہ ''کلام'' سے ہی متکلم کے مراد کو معلوم کیا جا سکتا ہے اور متکلم کے لیے اپنے مراد کو ''ظاہر'' کرنے کے لیے سب سے پہلا اور سب اعلیٰ ذریعہ ''کلام'' ہی ہے۔ ہم نے اس موضوع کے بعض گوشوں پر پیچھے لکھا ہے یہاں کچھ مختصر ارشارات

(۱) صفات متشابھات، ص۴۰۔ (۲) منھج الاستدلال، ص۳۹۱، ج۱۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

کرنا چاہتے ہیں۔شاہ اسماعیل شہید نے لکھا ہے کہ

"قد تفوہ بعض من لم یرزق الفھم بأمر فظیع وھو ان النقل لا یفید العلم زاعما انه انما یفید العلم بواسطة اللفظ وافادته للمعنیٰ موقوفة علیٰ العلم بوضعه له ولا سبیل الیه الا النقل من ائمة اللغة فالعلم به موقوف علیٰ العلم بعصمة الناقلین من الکذب والخطاوذا غیر ثابت ثم ان اللفظ قد یراد به غیر المعنیٰ الموضوع له کالمنقول والمجاز والکنایة فما یتبادر الیه الذھن من الفاظ النصوص لا یعلم یقینا انه مراد المعصوم والعلم به موقوف علیٰ ان یکون مرادا له ثم ان اللفظ قد یلحقه التخصیص والنسخ فھذا الاحتمال ایضا مخلّ بالقطع"(۱)

شاہ شہیدؒ نے پھر اس قول کو جہل متراکم یعنی تہ بہ تہ جہالت کا نتیجہ قرار دیا ہے جس کو ہم نے پیچھے نقل کیا ہے۔اور لکھا ہے کہ الفاظ کا وضع معانی کے لیے متواترات میں سے ہے۔اس میں ناقلین کی عصمت کا کوئی دخل نہیں ہے اور نہ ہی کلام محکم میں مجاز وکنایہ وغیرہ کی گنجائش ہے۔آگے پھر ایک بہترین بات کی ہے کہ

"ودلیل عدم التجوز ھو عدم اقامة قرینة لا اقامة قرینة عدمه فاللفظ المجرد عن قرائن المجاز محفوف بما یفید عدم کونه مجازا فالقطع بالمعنیٰ الحقیقی لیس مبنیا علی دلیل عدم ارادة المعنیٰ المجازی بل علیٰ عدم دلیل ارادته "(۲)

پھر اس بات کے لیے ایک مثال پیش کی ہے اور لکھا ہے:

"وبعد اللتیا والتی فلا شك ان اللفظ قد یلحقه من الخارج ما یسد احتمال التخصیص والنسخ والتجوز ویفید تعیین المراد فھو المفید للقطع الا تری انك اذا عطیت رجلا شیئا فمدحك اوضربته فشتمك او سالت عنه فاجابك او اخبر ته فصدقك او استشرته فأمرك اونھاك۔ افلا تتیقن انه أراد بکلامه المدح اوالشتم او الجواب او التصدیق او الامر اوالنھی ومن جوز خلاف ذلك فقد سفه نفسه وادخلھا فی زمرة

(۱) طبقات،ص۶۔ (۲) ایضا۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



السوفسطائية"(۱)

خلاصہ یہ ہوا کہ عدم مجاز کے لیے دلیل قرینہ کا نہ ہونا ہے نہ کہ اس کے عدم پر قرینہ قائم کرنا۔ پھر بعض اوقات خارج سے وہ چیزیں ملحق ہو جاتی ہیں جو تخصیص، نسخ اور مجاز کے احتمالات کا سد باب کرتی ہیں۔ دلالت کی حیثیت سے خطاب کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک یہ ہے کہ متکلم کا ارادہ یہ ہے کہ اپنے مراد کو لوگوں پر معمی بنائے، اور مخاطبین کو تلبیس اور اشتباہ میں مبتلا کر دیں تا کہ وہ اس کے مراد کو معلوم نہ کر سکیں۔ ،تو وہ ایسے الفاظ رکھ دے گا، کہ جو ان کی مراد پر دلالت نہ کرتے ہوں۔

(۲) دوسرا وہ ہے کہ متکلم نے لوگوں کو اپنے مراد سے آگاہ کرنے کا قصد کیا ہو، اور ہدایت وارشاد کا ارادہ کیا ہو، تو ایسے کلام کا معنی نفس الفاظ کے تلاوت سے اھل لغت مخاطبین پر ظاہر ہو جاتا ہے۔ بشرطیکہ الفاظ اور کلمات معروف و معہود ہوں۔ اس وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ جہمی حضرات جس خلاف ظاہر مفہوم کے مراد ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ وہ تحریف ہے اور تاویل فاسد ہے۔ اگر وہ مفہوم شارع کا مقصود ہوتا، تو وہ اس کے لیے قرائن رکھتے، مگر ایسی کوئی چیز نہیں ہے۔ قاضی ابن ابی العزؒ لکھتے ہیں:

"فالتاويل الصحيح هو الذى يوافق ماجاء ت به السنة والفاسد المخالف له فكل تاويل بمعنى لم يدل عليه دليل من السياق ولامعه قرينة تقتضيه فان هذا لا يقصده المبين الهادى بكلامه اذلو قصده لحفف بالكلام قرائن تدل علىٰ المعنىٰ المخالف لظاهره حتى لايوقع السامع فى اللبس والخطاء فان الله انزل كلامه بياناً وهدى"(۲)

آگے پھر متکلم کے "مراد" کو معلوم کرنے کے طرق پر لکھا ہے کہ

"ويعرف مراد المتكلم بطرق متعددة (۱) منها ان يصرح بارادةذالك المعنىٰ (۲) ومنها ان يستعمل اللفظ الذى له معنى ظاهر بالوضع ولا يبين بقرينة تصحب الكلام انه لم يرد ذلك المعنىٰ (۳) فكيف اذا حف بكلامه ما يدل علىٰ انه انماارادحقيقته وما وضع له كقوله تعالىٰ وكلم الله موسىٰ تكليما ............ فهذا ممايقطع السامع فيه بمراد المتكلم"(۳)

خلاصہ یہ ہوا کہ متکلم کے "مراد" کو تین طریقے سے معلوم کیا جا سکتا ہے (۱) ایک یہ کہ وہ معنی

(۱) الصعقات، ص ۷۔ (۲) شرح الطحاویۃ، ص ۱۹۳۔

(۳) ایضا۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



مطلوب کے مراد ہونے کی تصریح کرے (۲) دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وہ ایسا لفظ استعمال کرے کہ جس کا معنی ظاہر بالوضع ہو، مگر کلام میں ایسا قرینہ نہ ہو جو اس کلام کو اپنے ''ظاہر'' سے پھیر دیں (۳) تیسرا طریقہ یہ ہے کہ وہ ''کلام'' کو ایسے قرائن سے مزین کریں کہ جو ان کے مراد پر دال ہو۔

جب یہ حقیقت معلوم ہوگئی تو امام اوزاعیؒ کے ان الفاظ کنا والتابعون متوافرون نقول ان اللہ تعالیٰ فوق عرشہ ذنومن بما وردت بہ السنۃ من صفاتہ۔ کا ظاہر مطلب یہی ہے کہ تابعین کے زمانے میں مسلمانوں کا یہ عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر ہے اور وہ سنت میں وارد صفات الٰہی پر بھی ایمان رکھتے تھے۔ بعینہٖ یہی سلفیوں کا عقیدہ ہے، شیخ الحدیث نے ہاتھ کی صفائی دکھائی ہے کہ لکھا ہے ''پہلی عبارت امام اوزاعیؒ کی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ ''ہم حدیث میں مذکورہ صفات پر ایمان لاتے ہیں'' اس کا کیا مطلب ہے کہ وہ اعضاء کا معنیٰ مراد دے رہے ہیں؟'' ایک تو امام اوزاعیؒ کی عبارت سے ''فوقیت علی العرش'' کی بات کاٹ دی ہے۔ دوسرا یہ کمال کیا ہے کہ سلفیوں کا مذہب اعضاء کا اثبات قرار دیا ہے اور یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ امام اوزاعیؒ کا مذہب ان سے الگ ہیں۔ حالانکہ ہم اور وہ دونوں صرف اور صرف صفات کا اثبات کرتے ہیں، اس بنا پر ہمارے اور ان کے قول میں سرمو کا فرق نہیں ہے۔ صفات کو اعضاء و جوارح تو وہ اور ان کے اہل مذہب قرار دیتے ہیں۔ مگر شیخ الحدیث موشگافیاں کرتے رہتے ہیں اور شیخ الاسلامؒ نے لکھا ہے کہ

''ومن حکی عن احد من اهل السنة انه قاس صفاته بصفات خلقه فهو اما کاذب او مخطیء''(۱)

پس جو لوگ ہمارے جانب اعضاء و جوارح کی نسبت کر رہے ہیں، تو وہ یقیناً کذاب اور جھوٹے ہیں۔ ادھر ایک اور بات بھی نوٹ کرنے کی ہے۔ وہ یہ ہے کہ الفاظ قرآن وسنت کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) ایک وہ نصوص ہوتے ہیں جن میں صرف ایک ہی معنیٰ ہوتا ہے۔ ان میں دوسرے معانی کا احتمال نہیں ہوتا ہے۔ تو ایسے نصوص اپنے مدلول کے بارے قطعاً مفید علم ویقین ہوتے ہیں۔ قرآن کے عمومی الفاظ اسی قسم کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں (۲) دوسرے وہ نصوص ہوتے ہیں جو معانی ظاہرہ کے علاوہ دوسرے معنیٰ کا احتمال بھی رکھتے ہیں۔ مگر ان کا استعمال ایک ہی معنیٰ پر ہوتا ہے اس استعمال نے ان نصوص کو پہلی قسم کی طرح بنایا ہوتا ہے کہ وہ غیر ظاہر کا احتمال نہیں رکھتے ہیں (۳) تیسری قسم کے وہ نصوص ہوتے ہیں جو مجمل ہیں۔ بیان کے محتاج ہوتے ہیں وہ بغیر اس بیان کے احتمال کا محل بن جاتے ہیں۔ ان میں پھر دوسری قسم

(۱) مجموع الفتاویٰ ص ۱۰۲، ج ۳۳۔

'' محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ ''

www.KitaboSunnat.com



اور تیسری قسم پھر دو دو قسموں پر منقسم ہیں۔ پہلی دونوں قسمیں مفید یقین ہے۔ پہلی قسم بنفسہ ہے۔ دوسری اطراد سے۔ حافظ ابن القیمؒ لکھتے ہیں:

"ان الفاظ القرآن والسنة ثلاثة اقسام نصوص لا تحتمل الا معنیٰ واحدا وظواهر تحتمل غير معناها احتمالا بعيدامرجوحا والفاظ تحتاج الى بيان فهى بدون البيان عرضة الاحتمال فاما القسم الاول فهو يفيد اليقين بمدلوله قطعا كقوله تعالىٰ "فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما"(۱) والقسم الثانى ظواهر قد تحتمل غير معانيها الظاهر منها ولكن قد اطردت فى مواردا ستعمالها علىٰ معنى واحد فجرت مجرى النصوص التى لا تحتمل غير مسماها والقسمان يفيد ان اليقين والقطع بمراد المتكلم واما القسم الثالث اذااحسن رده الى القسمين قبله عرف مراد المتكلم فالاول يفيد اليقين بنفسه والثانى يفيد باطراده فى موارد استعماله والثالث يفيد احسان رده الىٰ القسمينُ قبله وهذا ظاهر جدا لمن له عناية بالقرآن والفاظه ومعانيها واقتباس المعارف واليقين منه "(۲)

صفات کے عمومی نصوص پہلی قسم سے تعلق رکھتے ہیں۔ دوسری کی مثال آیات الاستواء ہیں جو ایک ہی وطیرہ پر سات مرتبہ قرآن مجید میں وارد ہوئیں ہیں۔ اس لیے اپنے مفہوم میں نص ہے، غیر کا احتمال اس میں منفی ہے۔

**شہ پارۂ سفیان عطاء:**

جناب شیخ الحدیث آگے تحریر کرتے ہیں:

"دوسری عبارت امام مالکؒ کی ہے جس میں انہوں نے یہ فرمایا ہے کہ 'استواء معلوم ہے' جب ایک چیز معلوم ہو تو پھر اس کے متعلق یہ کہنا کہ مجہول ہے کس طرح درست ہو سکتا ہے؟ پس معلوم ہوا کہ امام مالکؒ کی مراد الاستواء معلوم سے وہ نہیں ہے۔ جو حضرات اھل حدیث لیتے ہیں بلکہ یہاں کوئی لفظ محذوف ہے۔ اصل عبارت یوں ہوگی لفظ الاستواء معلوم یا ذکر الاستواء معلوم یا امر الاستواء معلوم یا نفس الاستواء معلوم بہر تقدیر یہ مطلب ہوگا کہ استواء کا ذکر تو قرآن میں آنے کی وجہ سے ہمیں معلوم ہے لیکن مراد کیا ہے؟ یہ ہمارے علم میں نہیں لیکن اس قول کو اگر حضرات اھل حدیث کے

(۱) عنکبوت:۱۴۔ (۲) الصواعق المرسلة ص۲۷۲،ج۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



مطابق بھی مان لیا جائے اور امام (مالکؒ) کے اس مقولہ کو سمجھا جائے معنی الاستواء تو بھی یہ ان حضرات کے لیے فائدہ مند نہیں ہے کیونکہ کسی لفظ کا معنی معلوم ہونے سے اس کا مراد ہونا نہیں۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ جو معنیٰ معلوم ہو وہ مراد بھی ہو۔ پس الاستواء معلوم کا مطلب ہے کہ استواء کا معنیٰ معلوم ہے۔ مراد ہے یا نہیں ہے۔ اس بارے میں خاموشی ہے۔"(۱)

ہم اس عبارت کے حوالے سے چند باتیں پیش کرتے ہیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ شیخ الحدیث ہر جگہ ہاتھ کی صفائی دکھاتے ہیں۔ مقصود اس کام سے غالباً ان کا اپنی شیخی کا اظہار ہے۔ امام مالکؒ کا جو قول خود انہوں نے پیش کیا ہے وہ یہ ہے کہ

" الاستواء معلوم والكيف مجهول والايمان به واجب والسوال عنه بدعة "(۲)

احباب دیکھ لیں کہ کیا اس عبارت میں ایک ہی چیز کو معلوم و مجہول کہا گیا ہے؟ نہیں بھائی استواء کو معلوم قرار دیا ہے۔ اور اس کی کیفیت کو مجہول قرار دیا ہے لیکن داد دیجئے جناب شیخ الحدیث کو کہ انہوں نے لکھا "جب ایک چیز معلوم ہو تو پھر اسکے متعلق یہ کہنا کہ مجہول ہے کس طرح درست ہو سکتا ہے؟" اس سے بڑھ کر کوئی خیانت ہو سکتی ہے؟ بہت ساری معلوم چیزیں ہوتی ہیں کہ جن کی کیفیت کا ہمیں علم نہیں ہوتا ہے۔ شیخ الاسلامؒ ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

"وكذالك اذا قال كيف ينزل ربنا الى سماء الدنيا؟قيل له كيف هو ؟فاذا قال انا لا اعلم كيفيته قيل له ونحن لانعلم كيفية نزوله اذاالعلم بكفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف وهو فرد له وتابع فكيف تطالبنى بكيفة سمعه وبصره وتكليمه ونزوله واستواءه وانت لا تعلم كيفة ذاته "(۳)

پھر شیخ الاسلامؒ نے دو مثالیں پیش کی ہیں۔ ایک جنت کی نعمتوں کے بارے میں اور دوسری "روح" کے بارے میں، کہ ان دو کا تذکرہ قرآن و سنت میں موجود ہیں۔ ہم کو اس کا علم ہے مگر ان کی کیفیت کو اس کے باوجود نہیں جانتے ہیں۔ اس مورد میں ان کی ایک عبارت پیش خدمت ہے۔

"والمقصود ان الروح اذا كانت موجودة حية عالمة قادرة ، سميعة، بصيرة ، تقعد وتنزل وتذهب وتجيء ونحو ذلك من الصفات والعقول

(۱) صفات متشابہات، ص ۴۰۔ (۲) صفات متشابہات، ص ۳۵۔
(۳) التدمریہ، ص ۴۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



قاصرة عن تكيفيها وتحريرها لانهم لم يشاهدوا لها نظيرا والشی انماتدرك حقيقته اما بمشاهدته او بمشاهدة نظيره فاذا كانت الروح متصفة بهذه الصفات مع عدم مماثلتها لمايشاهد من المخلوقات فالخالق اولىٰ بمباينته لمخلوقاته مع اتصافه بمايستحقه من اسماء ه وصفاته واهل العقول هم أعجز عن ان يحدّوه او يكيفوه منهم عن ان يحدوا الروح او يكيفوها"(۱)

اس بحث سے قوی امید ہے کہ شیخ الحدیث کی غلط فہمی دور ہوگئی ہوگی کہ جو چیز معلوم ہو اس کی کیفیت مجہول نہیں ہوسکتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ جناب شیخ الحدیث نے امام مالکؒ کے قول کی جو توجیہ پیش کی ہے وہ فی الحقیقت تحصیل حاصل ہے کیونکہ سوال سائل میں استواء کا لفظ موجود ہے۔ تذکرۃ الحفاظ ۱۵۵، ج۱، میں یہ قول تو موجود ہے۔ مگر پورا واقعہ موجود نہیں ہے۔ اس لیے جناب عالی نے اس کا فائدہ اٹھایا ہے۔ حافظ ابوعمرؒ اندلسی نے لکھا ہے:

"وقيل لما لك "الرحمن علىٰ العرش استوىٰ(۲) كيف استوىٰ؟فقال مالكؒ الاستواء معقول وكيفيته مجهولة وسوالك عن هذا بدعة واراك رجل سوء"(۳)

اب اس قول کو دیکھ لیں کہ سائل نے قرآنی آیت پیش کر کے ان سے پوچھا، کہ وہ مستوی تو ہے مگر کیونکر؟ تو امام مالکؒ نے جواب دیا کہ استواء تو معقول ہے۔ مگر اس کی کیفیت مجہول ہے۔ اب اس روایت کے ساتھ "لفظ الاستواء معلوم، یا ذکر الاستواء معلوم، یا أمر الاستواء معلوم یا نفس الاستواء معلوم کیسے فٹ ہوجائیں گے؟ کیونکہ یہ ساری باتیں تو سوال سائل سے معلوم ہیں کہ اس نے قرآنی آیت کو پیش کر کے پوچھا ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"فان قيل معنى قوله"الاستواء معلوم" ان ورود هذااللفظ في القرآن معلوم كماقاله بعض اصحابنا الذين يجعلون معرفة معانيها من التاويل الذى استأثرالله بعلمه قيل هذا ضعيف فان هذا من تحصيل الحاصل

(۱) التدمریہ، ص ۵۶۔ (۲) طٰہٰ:۵۔
(۳) التمہید، ص ۱۳۸، ج۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

فان السائل قد علم ان هذا موجود فی القرآن وقدتلا الاية وايضا فلم يقل "ذكر الاستواء فی القرآن ولا اخبار الله بالاستواء معلوم وانما قال "الاستواء معلوم " فاخبر عن الاسم المفرد انه معلوم لم يخبر عن الجملة وايضا فانه قال "والكيف مجهول " ولوأراد ذلك لقال "معنى الاستواء مجهول " او"تفسير الاستواء مجهول " او "بيان الاستواء غير معلوم" فلم ينف الاالعلم بكيفية الاستواء لاالعلم بنفس الاستواء وهذا شان جميع ما وصف الله به نفسه "(۱)

خلاصہ اس عبارت کا یہ ہے کہ امام مالکؒ کے جملے ''الاستواء معلوم'' کے ساتھ ''ذکر'' یا ''لفظ'' یا ''امر'' وغیرہ نکالنا تحصیل حاصل ہے۔ پھر امام مالکؒ نے ''مفرد'' لفظ کے بارے میں بتایا ہے جملے کے بارے میں نہیں بتایا ہے۔ پھر اگر یہ بات مان بھی لیں۔ تو اس ''مضاف'' کو نکالنے اور ظاہر کرنے سے فائدہ ہوگا کہ ''استواء'' کا معنی مجہول قرار پائے گا اور جب یہ ''مجہول'' ہو گیا، تو پھر اگلا جملہ یہ ہونا چاہیے تھا کہ معنی الاستواء مجہول یا پھر تفسیر الاستواء مجہول اور بیان الاستواء غیر معلوم۔ کیونکہ کیفیت کی نفی اس وقت ہوتی ہے جب معنی معلوم ہو، اگر معنی مجہول ہو تو پھر استواء کی نفی کون معقول آدمی کرے گا؟ اس سے شیخ الحدیث کی پوری محنت اکارت ہوگئی، اور جھمیت کو کوئی خاص اس تحقیق سے فائدہ نہیں پہنچا ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ شیخ الحدیث کا یہ قول بھی من عجائب الزمان ہے کہ ''لیکن اس قول کو اگر حضرات اھل حدیث کے مطابق بھی مان لیا جائے اور امام کے اس مقولہ کو سمجھا جائے۔ معنی الاستواء معلوم تو بھی یہ ان حضرات کے لیے فائدہ مند نہیں ہے کیونکہ کسی لفظ کا معنی معلوم ہونے سے اس کا مراد ہونا لازم نہیں آتا'' وجہ اس کی یہ ہے کہ الاستواء معلوم کا مطلب یہ ہے کہ اس کا معنی لغت میں معلوم ہے اور اھل لغت کو معلوم ہے۔ یہ بات خود شیخ الحدیث کے جھمی اکابر نے تسلیم کی ہے۔ تقی الدین حصنیؒ لکھتے ہیں:

"وقال مالكؒ "الاستواء معلوم" يعنی عنداهل اللغة وقوله "والكيف مجهول " ای بالنسبة الى الله عزوجل لان الكيف من صفات المحدث وكل ماكان من صفات المحدث فالله عزوجل منزه عنه ........"والايمان به واجب" علىٰ الوجه اللائق بعظمته وكبرياء ه وقوله "والسوال عنه بدعة" لان الصحابة رضی الله عنهم كانواعالمين به

(۱) مجموع الفتاویٰ، ص ۱۶۵، ج ۱۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



وبمعناه اللائق بحسب اللغة فلم يحتاجوا الى السؤال عنه فلما ذهب العالمون به وحدث من لم يعلم اوضاع لغتهم ولاله نور كنورهم شرع يسأل الجهلة "(۱)

اس کتاب پر حاشیہ اور تعلیقات جہمیہ کے ''امام العصر جرکسی'' کے ہیں۔ اس نے اس مقام میں خاموشی اختیار کی ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ بھی اس بات پر راضی ہیں۔ کہ ''الاستواء'' کا معنی لغت میں معلوم ہے۔ اسی وجہ سے صحابہ کرام نے نبی علیہ الصلوۃ والسلام سے اس بارے میں سوال نہیں کیا، کیونکہ وہ استواء کے اس مفہوم سے بھی بحسب اللغۃ واقف تھے، جو اللہ تعالیٰ کی ذات کا شایان شان تھا۔ تقریباً یہی بات ایک اور انداز میں ابن جماعہؒ نے لکھی ہے کہ

"فكذالك لم يشكوا ان مالايليق بجلال الله تعالىٰ لم يرد في قوله تعالىٰ "ثم استوىٰ على العرش" وهو معكم اينما كنتم ونحوه من الايات.........كل ذلك ونحوه لم يشكوا ان مالايليق بجلال الرب تبارك و تعالىٰ غير مراد وان المراد بذالك المعاني اللائقة بجلاله تعالىٰ من مجازات الالفاظ وتاويلها لما فهموا منه لم يسالواعنه ولو لم يفهموا منه مايليق بجلال الرب تعالىٰ لسألواعنه وبحثوا"(۲)

رہی بات ''کیفیت'' کو نفی کرنے کی جو حسنی نے لکھی ہے تو وہ ہمارے نزدیک فاسد بھی ہے، اور کاسد بھی۔ کیونکہ اگر امام مالکؒ کا یہ مطلب ہوتا، تو پھر اس کو والکیف معدوم کہنا چاہیے تھا۔

شیخ الاسلامؒ فرماتے ہیں:

"وقد بين ان الاستواء معلوم كما ان سائر ماأخبربه معلوم ولكن الكيفية لا تعلم ولا يجوز السوال عنها لا يقال كيف استوىٰ ولم يقل مالك "الكيف معدوم" وانما قال "والكيف مجهول"(۳)

یہی باعث ہے کہ مالکی مذہب کے سب سے بڑے شارح حافظ ابو عمر اندلسیؒ نے اسے ''تکییف'' سے تعبیر کیا، اور پھر اس کی تحقیق میں لکھا ہے www.kitabosunnat.com

"فان قال انه لا يكون مستويا علىٰ مكان الا مقرونا بالكتييف قيل

(۱) العقیدۃ والکلام، ص ۲۹۸۔ (۲) ایضاح الدلیل، ص ۱۱۷۔

(۳) مجموع الفتاویٰ، ص ۱۶۵، ج ۱۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

قدیکون الاستواء واجبا والتکییف مرتفع ولیس رفع التکییف یوجب رفع الاستواء ولو لزم هذا لزم التکییف فی الازل لانه لا یکون کائن فی لامکان الامقرونا بالتکییف وقدقلنا وادرکنا بحواسنا ان لنا ارواحا فی ابداننا ولا نعلم کیفیة ذلك ولیس جهلنا بکیفیة الارواح یوجب ان لیس لنا ارواح وکذالك لیس جهلنا بکیفیته علیٰ عرشه یوجب ان لیس علی عرشه"(۱)

یہ تو خیر ایک ضمنی بحث آ گئی ہے جس کی وضاحت ہو گئی۔ الحمدللہ۔ ہم دراصل کہنا یہ چاہ رہے تھے کہ جہمی حضرات بھی الاستواء معلوم کی بات کرتے ہیں جو ہمارے اکابر کرتے ہیں۔ اس لیے جناب شیخ الحدیث کو پریشان ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ باقی رہی جناب کی یہ بات کہ ''کسی لفظ کا معنیٰ معلوم ہونے سے اس کا مراد ہونا لازم نہیں آتا، یہ ضروری نہیں ہے کہ جو معنیٰ معلوم ہو وہ مراد بھی ہو'' پتہ نہیں حضرت شیخ الحدیث کس دنیا کے باسی ہیں کہ وہاں الفاظ کے معلوم معانی بھی مراد نہیں ہوتے ہیں؟

ہم شیخ الحدیث سے اس مقام پر یہی توقع کر سکتے ہیں کہ وہ جو نظریہ پیش کرتے ہیں اس پر وہ عمل بھی کرتے ہوں گے۔ ورنہ نظریہ پیش کرنے کا کیا فائدہ ہے؟ اس نقطہ نظر سے جب ہم ان کے اعتراضات کا جائزہ لیتے ہیں تو معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے اس ''نظریے'' کا ذرہ برابر لحاظ نہیں کرتے ہیں۔ انہوں نے ہر جگہ سلفیوں کے اقوال کو ان کا ''مراد'' بنایا ہے۔ ایک جگہ بھی یہ نہیں لکھا ہے کہ یہ ان کے الفاظ ہیں۔ مگر یہ لازم نہیں ہے کہ یہ ان کی ''مراد'' بھی ہو۔ لہٰذا ہم سلفیوں سے اس حوالے سے پوچھتے ہیں مثلاً انہوں نے لکھا ہے کہ اہل حدیث عالم عبدالرحمٰن گوہروی صاحب ''احسن التفاسیر'' کے حاشیہ میں رقمطراز ہے۔ خالص عربی زبان اور تفسیر کی رو سے ''ید'' کے معنی واضح طور پر ہاتھ کے ہیں۔ یہی بات مولانا وحید الزمان نے بھی فرمائی ہے کہ اہل الحدیث اللہ کے ہاتھوں کو ثابت کرتے ہیں۔(۲) اس طرح کے بے شمار اقوال انہوں نے ہمارے اکابر کے نقل کیے ہیں مگر کہیں بھی انہوں نے نہیں لکھا ہے کہ ''ظاہر'' ہونے سے ان کا ''مراد'' ہونا لازم نہیں آتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی درحقیقت ''نظریہ'' ضرورت ہے۔ ورنہ اس پر عمل کر کے دکھائیں۔ خلاصہ یہ ہوا کہ یہ جملہ کتابوں پر اعتماد ختم کرنے کا بہترین ذریعہ ہے جب بھی کوئی شخص سامنے کوئی قول لائیں تو اس کے جواب میں کہو۔ یہ ''ظاہر'' تو ہے مگر ''مراد'' ہو یا نہیں یہ بات ہمیں معلوم۔ اس بنیاد پر تو ان لوگوں کے تمام مباحث کا صفایا ہو سکتا ہے۔ حافظ ابن القیمؒ نے کیا خوب لکھا ہے کہ

(۱) التمھید ص ۳۴۵، ج ۳۔ (۲) صفات متشابھات ص ۲۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



"ان العبد لایعلم مافی ضمیر صاحبه الا بالالفاظ الدالة علیٰ ذالك فاذا حمل السامع کلام المتکلم علیٰ خلاف ما وضع له وخلاف مایفهم منه عندالتخاطب عاد علیٰ مقصود اللغات بابطال ولم یحصل مقصود المتکلم ولا مصلحة المخاطب وکان ذلك اقبح من تعطیل اللسان عن کلامه فان غایة ذلك ان تفوت مصلحة البیان واذا حمل علیٰ ضد مقصوده فوت مصلحة البیان واوقع فی ضد المقصود"(۱)

پھر ہم اس آدمی سے پوچھیں گے، جو کہتا ہے کہ ہم اس لفظ کو فلاں مفہوم پر محمول کریں گے، کہ تیرا اس "حمل" سے مقصود کیا ہے؟ کیا تو یہ کہتا ہے کہ وہ لفظ اس مذعوم معنیٰ کے لیے وضع ہوا ہے؟ اگر ایسی بات ہے تو پھر لغت عرب سے اس بات کو ثابت کرو، اور اگر تیرا مقصود یہ ہے کہ متکلم نے اس معنیٰ کا ارادہ کیا ہے جس پر تو اس لفظ کو محمول کرتا ہے؟ اور اگر یہ مراد ہے تو یہ صریح کذب ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر متکلم کا یہ قصد و ارادہ ہوتا تو وہ اس کے لیے قرائن تو یہ ذکر کرتے، یا پھر تیرا خیال یہ ہے کہ تو نے اس لفظ کے لیے نئے معنیٰ کا ایجاد کیا ہے؟ اگر ایسا ہے۔ تو اس بات کی تردید کے لیے اس کا ذکر کرنا ہی کافی وشافی ہے۔ درحقیقت مؤول "حمل" کے واسطے متکلم کی طرف سے خبر دیتا ہے کہ اس نے اس معنیٰ کا قصد کیا ہے۔ پس یہ خبر یا تو صدق ہے۔ اگر یہی معنیٰ متکلم کے الفاظ سے مترشح ہوتا ہے یا پھر جھوٹ ہے۔ اگر متکلم کا لفظ اس مفہوم پر دلالت نہ کرتا ہو۔ اس لیے ہم کہتے ہیں کہ لفظ کا وہی معنیٰ مراد ہوتا ہے۔ جو اس سے معلوم ہوتا ہے۔

حافظ ابن القیمؒ لکھتے ہیں:

"یوضح ذلك ان المتکلم بکلام له حقیقة وظاهر لایفهم منه غیره مرید بکلامه خلاف حقیقته ومایدل علیه ویفهم منه فاذا ادعی انی اردت بکلامی خلاف ظاهره ومایفهم منه کان کاذبا اما فی دعویٰ ارادة ذلك او فی دعویٰ ارادة البیان والافهام فحمل کلامه علیٰ التاویل الباطل تکذیب له فی احدالامرین ولا بد ولهذا کان التاویل الباطل فتحا لباب الذندقة والالحاد وتطریقا لاعداء الدین علیٰ نقضه"(۲)

یہ چند عبارتیں ہم نے خاص مقصد کے لیے پیش کی ہے۔ احباب جانتے ہوں گے کہ معنیٰ کے "مراد" ہونے سے اس کا خاص تعلق ہے۔ یہ بات تو ہم نے پیچھے بیان کی ہے کہ ہمارے نزدیک "نص" بننے کا ایک

(۱) الصواعق، ص ۳۲۸ (۲) الصواعق، ص ۳۴۷/۱

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

طریقہ یہ ہے کہ لفظ مختلف مقامات میں ایک ہی وطیرہ پر وارد ہو جائے۔ اور جب ایسا ہو جائے تو پھر وہ مدلول کے مراد ہونے کے یقیناً افادہ کرتا ہے۔

حافظؒ لکھتے ہیں:

"ان الظاهر فی معناه اذا اطرد استعماله فی موارده مستویا امتنع تاویله وان جاز تاویل ظاهر مالم یطرد فی موارد استعماله ومثال ذلك اطرادقوله "الرحمن علیٰ العرش استویٰ "(۱) ثم استویٰ علیٰ العرش(۲) فی جمیع موارده من اولها الی اخرها علیٰ هذا اللفظ فتاویله باستولیٰ باطل وانما کان یصح ان لو کان اکثر مجیئه بلفظ "استولیٰ" ثم یخرج موضع عن نظائره ویرد بلفظ استویٰ فهذا کان یصح تاویله باستولیٰ فتفطن لهذاالموضع واجعله قاعدة فیما یمتنع تاویله من کلام المتکلم ومایجوز تاویله "(۳)

دوسری جگہ اس بات کی مزید توضیح اس طرح کرتے ہیں کہ

"اذا عرف من عادة المتکلم باطراد کلامه فی موارد استعماله معنی الفه المخاطب فاذاجاء موضع یخالفه رده السامع بما عهد من عرف المخاطب الی عادته المطردة هذا هو المعقول فی الاذهان والفطر وعند کافة العقلاء وقد صرح ایمة العربیة بان الشیء انمایجوز حذفه اذا کان الموضع الذی ادعی فیه حذفه قد استعمل فیه ثبوته اکثر من حذفه "(٤)

اب امید کی جا سکتی ہے کہ احباب کو جناب عالی کے اس شبہ سے پریشانی نہیں ہوگی۔ اور ''معنیٰ ظاہر'' کو اہل سنت کی طرح ''مراد'' سمجھیں گے۔

**شہ پارۂ سفیان عطاء:**

جناب شیخ الحدیث اس باب کے آخر میں تحریر کرتے ہیں کہ

''اسی طرح ابو العباس سراج محدث کا قول بھی ان کے مسلک کی دلیل نہیں ہے۔ انہوں نے صرف یہ فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے متکلم، سمیع، بصیر ہونے کا منکر کافر ہے۔ یہ ہم بھی تسلیم کرتے ہیں۔ اس لیے

(۱) طٰہٰ:۵۔ (۲) اعراف:۵۴۔

(۳) الصواعق، ص ۳۸۶، ج ۱۔ (۴) ایضاً، ص ۳۸۵، ج ۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



کہ اللہ کے متکلم، سمیع وبصیر ہونے کا عقیدہ قرآن سے ثابت ہے۔ لہٰذا ان کا انکار قرآن کی تکذیب کو متضمن ہونے کی وجہ سے کفر ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ سلف کی کلام میں کوئی ایسی نظیر صریح نہیں۔ جو ان حضرات کے مسلک پر دلیل بن سکے۔ واللہ اعلم''(۱)

اس سے پہلے محدث ابو العباس سراج کا قول یوں نقل کیا تھا کہ وہ فرماتے ہیں

''من زعم ان اللہ لا یتکلم ولا یسمع ولا یبصر ولا یرضی ولا یغضب فھو کافر اسی طرح اس قسم کی عبارات ان مشائخ سے بھی منقول ہیں۔ محدث ابن الاحزم، امام ابن خزیمہ، زکریا بن یحییٰ اور محدث اسماعیل ودیگر اھل علم رحمھم اللہ''(۲)

احباب دونوں عبارات کا موازنہ کریں۔ تو شیخ الحدیث کی کارکردگی کا پتہ لگ جائے گا کہ جناب نے پہلے تین صفات کا تو ذکر کیا ہے مگر دو صفات صفت رضا وغضب کو ترک کیا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ وہ ان صفات کو نہیں مانتے ہیں۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ کی صفت رضا اور صفت غضب بھی قرآن وسنت سے ثابت ہیں۔ لہٰذا ان کا انکار بھی قرآن کی تکذیب کو متضمن ہونے کی وجہ سے کفر ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کے غضب کا تذکرہ ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ''ومن یقتل مؤمنا متعمدا فجزاءہ جھنم خالدا فیھا وغضب اللہ علیہ ولعنہ''(۳) ہمارے نزدیک ''غضب'' اللہ تعالیٰ کی صفت فعلی ہے اس وجہ سے جناب نے اس سے اعراض کیا ہے۔ جو مشیت سے متعلق ہوتی ہے۔ شیخ ابن عثیمینؒ فرماتے ہیں:

"الغضب صفة ثابتة لله تعالىٰ على الوجه اللائق به وهى من صفاته الفعلية "(٤)

اور جیسا کہ بخاری میں ثابت ہے۔

"ان ربى قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله "(٥)

اسی طرح صفت رضا بھی اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہے۔ اللہ تعالیٰ قرآن میں فرماتے ہیں: رضی اللہ عنہ ورضوا عنہ(۶)، وان تشکروا یرضہ لکم(۷)، ورضیت لکم الاسلام دینا(۸) اور احادیث میں بھی ہے۔ ان اللہ یرضی

(۱) صفات متشابہات، ص۴۰۔
(۲) ایضا ص۳۵۔
(۳) النساء:۹۳۔
(۴) شرح الواسطیہ، ص۲۱۸۔
(۵) بخاری مسلم احمد ترمذی۔
(۶) المائدۃ:۱۱۹۔
(۷) الزمر:۷۔
(۸) المائدۃ:۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com


لکم ثلاثا ویکرہ لکم ثلاثا[1] اہل سنت کے ہاں رضا اللہ تعالیٰ کی صفت فعلی ہے۔ شیخ ابن عثیمین ؒ فرماتے ہیں:

"الرضی صفة فی الله عزوجل وهی صفة حقيقة متعلقة بمشيته فهی من الصفات الفعلية يرضی عن المؤمنين وعن المتقين وعن المقسطين وعن الشاكرين ولا يرضی عن القوم الكافرين .........فهو سبحانه وتعالیٰ يرضی عن اناس ولا يرضی عن اناس ويرضی اعمالا ويكره اعمالا"[2]

ممکن ہے احباب یہ خیال کریں کہ یہ صرف سلفیوں کی رائے ہے۔ ہم کہیں گے نہیں جناب ائمہ احناف کا بھی یہی قول و مذہب ہے کہ غضب و رضا اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں۔

امام ابوحنیفہ ؒ لکھتے ہیں:

"وغضبه ورضاه صفتان من صفاته تعالیٰ بلا كيف"[3] اور ابوجعفر طحاوی ؒ نے لکھا ہے:

"والله يغضب ويرضی لاكاحد من الوریٰ "[4]

ملا علی قاری ؒ نے اس کی شرح میں میں لکھا ہے:

"والمعنیٰ وصف غضب الله ورضاه ليس كوصف ماسواه من الخلق فهما من الصفات المتشابهات فی حق الحق علی ماذهب اليه الامام تبعا لجمهور السلف واقتدیٰ به جمع من الخلف فلا يؤولان بان المراد بغضبه ورضاه ارادة الانتقام ومشية الانعام "[5]

ملا جی ؒ نے غضب و رضاء کو صفات متشابہات میں شمار کیا ہے اور اس کو مذہب جمہور بزعم خویش قرار دیا ہے۔ اس کی تردید ہم نے بتفصیل کی ہے۔ اور قاضی ابن العز ؒ نے لا کاحد من الوریٰ کی تحقیق میں لکھا ہے

"فقول الشيخ رحمه الله "لا كاحد من الوریٰ " نفی التشبيه ولا يقال ان الرضی ارادة الاحسان والغضب ارادة الانتقام فان هذا نفی للصفة "[6]

شیخ شارح کی عبارت کا آخری جملہ خاص طور پر یاد رکھ لیں کہ غضب کی تاویل ارادہ انتقام اور رضی کی

(۱) رواہ مسلم۔
(۲) شرح الواسطیۃ ص ۲۱۶۔
(۳) شرح الفقہ الاکبر ص ۶۸۔
(۴) العقیدۃ الطحاویۃ ص ۴۳۶۔
(۵) شرح الفقہ الاکبر ص ۶۸۔
(۶) شرح الطحاویۃ ص ۴۳۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



تاویل ارادہ احسان سے کرنا درحقیقت صفت کی نفی ہے۔

شارح قاضی ابن ابی العزؒ نے پھر ان صفات کے بارے میں اہل سنت والجماعت کے مذہب کو یوں بیان کیا ہے کہ

"وقد اتفق اهل السنة علیٰ ان الله یأمر بما یحبه ویرضاه وانکان لایریده ولا یشاه وینهی عما یسخطه ویکرهه ویبغضه ویغضب علیٰ فاعله وان کان قد شاه ه وآراده فقد یحب عندهم ویرضی مالایریده ویکره ویسخط ویغضب لما اراده "(۱)

اب اس حوالے سے ایک دو جہمیوں کی عبارتیں ملاحظہ ہوں۔ ایک قدیم ہے اور ایک جدید، قدم قاضی ابن العربیؒ لکھتے ہیں:

"واما قوله ینزل ویجیء ویأتی وما اشبه ذلك من الالفاظ التی لاتجوز علیٰ الله فی ذاته معانیها فانها ترجع الی افعاله وههنا نکتة وهی ان افعالك ایها العبد انما هی فی ذاتك وافعال الله سبحانه لاتکون فی ذاته وانما تکون فی مخلوقاته فاذا سمعت الله یقول افعل کذا فمعناه فی المخلوقات لافی الذات وقد بین ذلك الاوزاعی حین سئل عن هذا الحدیث ای حدیث النزول فقال یفعل الله ما یشاء "(۲)

جو الفاظ مثلاً ینزل، ویجیء ویأتی، اترنا آنا وغیرہ احادیث (اور قرآن) میں اللہ تعالیٰ کے لیے استعمال ہوئے ہیں۔ ان الفاظ کا استعمال واطلاق اللہ تعالیٰ پر ان معانی کے ساتھ جائز نہیں ہے کیونکہ ان سے مراد اللہ تعالیٰ کے افعال ہیں۔ یہاں ایک عظیم نکتہ ہے۔ اے بندہ تیرے افعال تو تیری ذات میں ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے افعال تو اس کی ذات میں نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کے افعال کا تعلق تو مخلوقات سے ہے۔ لہٰذا جب تم ایسی بات سنو کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔ کہ یہ کام کروں گا تو اس کا معنیٰ ہوگا، مخلوقات میں۔ اللہ تعالیٰ کی ذات میں نہیں۔ اس بات کی توضیح امام اوزاعیؒ نے کی ہے، کہ جب ان سے حدیث نزول کے بارے میں پوچھا گیا، تو انھوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ جو کچھ چاہتے ہیں، کرتے ہیں۔

نہ امام اوزاعیؒ کا یہ مطلب ہے نہ ان سے اس بارے میں پوچھا گیا ہے کہ وہ فعل اپنے ذات میں کرتے ہیں یا مخلوق میں یہ صرف جہمی کی جھوٹ ہے، جو نکتہ قاضی ابن العربیؒ نے بیان کیا ہے۔ وہ اصل میں اللہ تعالیٰ

(۱) شرح الطحاویہ ص ۲۳۶ (۲) عارضۃ الاحوذی ص ۲۳۴، ج ۲

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

سے اختیاری افعال کو نفی کرنے کا بہانہ ہے۔ ہم اختیاری افعال کی بحث میں اس مسئلے کی وضاحت کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اس مسئلہ پر ایک اور معاصر جہمی لکھتے ہیں۔

''رحم، غضب اور فرح وغیرہ ایسے الفاظ ہیں۔ جن کا ظاہری مطلب وہ نفسی کیفیات ہیں جو ان کے اسباب پائے جانے پر ثابت ہوتی ہیں۔ اشاعرہ و ماتریدیہ جو اصل اہل سنت ہیں وہ نصوص میں مذکور ان صفات کو مانتے ہیں۔ لیکن ان کا ظاہری مطلب مراد نہیں لیتے اور ان کے حقیقی معنی کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔ اس کے برخلاف سلفی حضرات اللہ تعالیٰ کے لیے ان کا ظاہری معنی لیتے ہیں۔ البتہ اللہ تعالیٰ میں پائی جانے والی ان نفسی کیفیات کی مخلوق کی کیفیات کے ساتھ مشابہت کی نفی کرتے ہیں۔''(۱)

سلفیوں کے بارے میں تو جناب ڈاکٹر صاحب نے بالکل سفید جھوٹ لکھا ہے۔ البتہ اپنے اور اپنے اکابر کے حق میں بالکل ٹھیک لکھا ہے، کیونکہ وہ ان کی تاویل کرتے ہیں، جو بقول قاضی ابن ابی العز ؒ فان ھذا نفی للصفۃ'' یعنی صفت کی نفی ہے۔ جب اس بات کی حقیقت واضح ہوگئی، تو شیخ الحدیث کے اس قول پر کہ

''اسی طرح ابو العباس سراج محدث کا قول بھی ان کے مسلک کی دلیل نہیں'' وہی کہا جا سکتا ہے جو حافظ شیرازی مرحوم نے کہا تھا کہ

مے خور کہ شیخ و حافظ و مفتی و محتسب        چون نیک بنگری ھمہ تزویر میکنند

## بقایا تین کے اقوال:

جناب شیخ الحدیث آگے تحریر کرتے ہیں:

''محدث ابن الاحزم، امام ابن خذیمہ، زکریا بن یحییٰ اور محدث اسماعیل و دیگر اہل علم رحمھم اللہ سے بھی اسی طرح کی عبارات منقول ہیں۔''(۲)

شیخ الحدیث نے اگرچہ چار لوگوں کا نام کیا ہے، مگر زکریا بن یحییٰ ہم متعین نہیں کر سکے ہیں۔ بقایا تین کے اقوال ہم اسی کتاب سے ذکر کرتے ہیں جس کا نام جناب عالی نے لیا ہے۔ ورنہ ابن خزیمہ ؒ کی تو پوری کتاب ''التوحید'' کے نام سے موجود ہے۔ اس کو دیکھ لیں تو کوئی آدمی یہ بات نہیں کر سکتا ہے کہ ان میں اور سلفیوں کے اعتقاد میں کوئی فرق ہے۔ مگر ہم فی الحال اس کتاب کو ہاتھ نہیں لگاتے ہیں۔ محدث ابن الاحزم ؒ کے بارے میں امام ذہبی ؒ لکھتے ہیں کہ

"ورأيت له وصية يقول فيها والله تعالى على العرش وعلمه محيط

(۱) سلفی عقائد، ص۱۵۹۔        (۲) صفات متشابہات، ص۳۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



بالدنیا والاخرۃ ویقول فیھا من زعم ان لفظہ بالقرآن مخلوق فھو کافر "(۱)

میں نے اس کی وصیت دیکھ لی ہے۔ اس میں انہوں نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر (مستوی) ہے لیکن ان کا علم دنیا اور آخرت دونوں پر محیط ہے اور جو شخص یہ زعم کرتا ہے کہ قرآن پر اس کا لفظ مخلوق ہے تو وہ کافر ہے۔

کیا یہ اشاعرہ و ماتریدیہ کا عقیدہ ہے؟ اس قول میں ''لفظ'' سے ابن الاحزمؒ کا مقصود ''ملفوظ'' ہے۔ جیسا کہ ذھبیؒ نے توجیہ کی ہے۔

"فالظاھر انہ اراد باللفظ الملفوظ وھو القرآن المجید "(۲)

کیا یہ اشاعرہ و ماتریدیہ کا عقیدہ نہیں ہے کہ ''قرآن'' کے الفاظ مخلوق ہیں؟ یعنی محدث نے انہی لوگوں پر کفر کا حکم کیا ہے۔

محدث ابن خزیمہ کے بارے میں دیکھتے ہیں۔ امام ذہبیؒ لکھتے ہیں:

"واقول ان اللہ لم یزل متکلما والکلام لہ صفۃ ذات ومن زعم ان اللہ لم یتکلم الامرۃ ولا یتکلم الاما تکلم بہ ثم انقضی کلامہ کفر باللہ وانہ تعالیٰ ینزل الی سماء الدنیا ومن زعم ان علمہ ینزل اوامرہ ضل ویکلم عبادہ بلا کیف الرحمن علیٰ العرش استویٰ بلا کیف لاکما قالت الجھمیۃ انہ استولیٰ "(۳)

کیا اشاعرہ و ماتریدیہ استواء علی العرش، نزول باری تعالیٰ، اور کلام کے قائل ہیں کہ وہ بندوں سے کلام کریں گے؟ کیا وہ استویٰ کی تعبیر استیلاء سے نہیں کرتے ہیں؟ ایک اور جملہ ملاحظہ ہو۔

"القرآن کلام اللہ ومن قال انہ مخلوق فھو کافر یستتاب فان تاب والافقتل ولا یدفن فی مقابر المسلمین .........من لم یقر بان اللہ علیٰ عرشہ قد استویٰ فوق سبع سمواتہ فھو کافر حلال الدم وکان مالہ فیئا "(۴)

ان اقوال سے احباب ان کے مذہب کا تصور کریں کہ کیا وہ اشاعرہ و ماتریدیہ کے موافق ہو سکتے ہیں؟

---

(۱) تذکرۃ الحفاظ، ص۲۲۳، ج۲۔ (۲) ایضاً۔

(۳) تذکرہ ص۲۔ (۴) ایضاً۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com


قطعاً نہیں۔ محدث اسماعیل کا قول امام ذہبیؒ یوں نقل کرتے ہیں:

"اعلموا رحمکم اللہ ان مذھب اھل الحدیث الاقرار باللہ وملائکتہ وکتبہ ورسلہ یقول مانطق بہ کتاب اللہ وماصحت بہ الروایۃ عن رسول اللہ ﷺ لامعدل عن ذلک ویعتقدون ان اللہ مدعوباسماء ہ الحسنیٰ موصوف بصفاتہ التی وصف بھا نفسہ بھاووصفہ بھا نبیہ خلق آدم بیدہ ویداہ مبسوطتان بلا اعتقاد کیف واستویٰ علیٰ العرش بلا کیف "(۱)

کیا اشاعرہ وماتریدیہ استویٰ علی العرش، تخلیق آدم بالیدین اور یداہ مبسوطتان کا اعتقاد رکھتے ہیں۔ نہیں قطعاً نہیں، تو یہ کن لوگوں کا مسلک ہے؟ یہ انہیں مظلوم اور بدنام سلفیوں کا مسلک ہے جن کے بارے میں شیخ الحدیث جھوٹ و کتمان کا ارتکاب کرتے رہتے ہیں۔ ہم انہی الفاظ پر اس جلد کو ختم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ

شرح مجموعہ گل مرغ سحر داندوبس
نہ کہ ہر کورورقے خواند معانی دانست

باقی مباحث اگلی جلد میں۔ ان شاءاللہ

(۱) تذکرۃ الحفاظ، ص ۱۰۷، ج ۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



# المراجع والمصادر

یہ اجمالی فہرست ہے۔ مکمل فہرست آخری جلد میں دیں گے۔ ان شاء اللہ


| نمبر شمار | کتاب | مصنف |
|---|---|---|
| 1 | كشف البيان | سليم الله خان |
| 2 | صفات متشابهات | محمد سفيان عطاء |
| 3 | بدء الامالى | سراج اوشى |
| 4 | شرح المقاصد | سعد تفتازانى |
| 5 | الكشف عن منهاج الادلة | ابن رشد اندلسى |
| 6 | الرسالة التدمرية | لابن تيميه |
| 7 | شرح الطحاوية | لابن ابى العز |
| 8 | التوضيحات الاثرية | لفخر الدين |
| 9 | الفرق بين الفرق | عبدالقاهر بغدادى |
| 10 | الكلمات الحسان | |
| 11 | كشف الخفاء | للعجلوني |
| 12 | مجموع الفتاوىٰ | لابن تيميةؒ |
| 13 | التبصير فى الدين | لابى المظفر |
| 14 | الايضاح فى اصول الدين | ابو الحسن زاغونى |
| 15 | شرح الوصية | اكمل الدين بابرتى |
| 16 | تبصرة الادلة | ميمون نسفى |
| 17 | قانون التاويل | لابن العربى |
| 18 | الكنز الثمين | لابن عثيمينؒ |
| 19 | شرح كتاب التوحيد | للغنيمان |
| 20 | منهاج السنة النبوية | لابن تيميةؒ |
| 21 | تهذيب التهذيب | لابن حجرؒ |


" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

| | | |
|---|---|---|
| 22 | تهذيب الكمال | للمزیؒ |
| 23 | الجام العوام | للغزالی |
| 24 | الصواعق المرسلة | عبدالحمید |
| 25 | الاسماء والصفات | امام بیهقی |
| 26 | اساس التقديس | امام رازیؒ |
| 27 | ابكار الافكار | الآمدی |
| 28 | لوامع الانوار | للسفارینیؒ |
| 29 | شرح السفارينية | لابن عثیمینؒ |
| 30 | جامع الشروح | عبدالعزیز |
| 31 | العقيدة الاسلاميه | |
| 32 | التمهيد | لابن عبدالبر |
| 33 | العلو | للاما م الذهبیؒ |
| 34 | الرد علی الجهمية | للامام الدارمی |
| 35 | القول التمام | سیف بن علی العصری |
| 36 | الجامع لاحكام القرآن | ابو عبدالله قرطبی |
| 37 | تفسير القرآن العظيم | لابن کثیر |
| 38 | البداية | لنورالدین صابونی |
| 39 | شرح الواسطية | لابن عثیمینؒ |
| 40 | العقيدة الصحيحة | |
| 41 | معجم الفاظ العقيدة | |
| 42 | الحجة في بيان الحجة | ابو القاسم اصفهانی |
| 43 | درء التعارض | لابن تیمیہؒ |
| 44 | اصول السرخسی | شمس الائمه سرخسی |
| 45 | كشف الاسرار | عبدالعزیز بخاری |
| 46 | شرح الفقه الاكبر | للمغنیساوی |

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



| | | |
|---|---|---|
| 47 | شرح الفقه الاكبر | ملا علی قاری |
| 48 | كتاب الصفات | للدار قطنی |
| 49 | كتاب الاعتقاد | للامام البیهقی |
| 50 | السنن | للامام الترمذی |
| 51 | النقض | للامام الدارمی |
| 52 | شرح السنة | للبربهاری |
| 53 | الحموية | لابن تیمیهؒ |
| 54 | كتاب التوحيد | لابن منده |
| 55 | الجامع فی عقائد | |
| 56 | العقيدة والكلام | محمدزاهد الكوثری |
| 57 | الكاشف | شرف الدين طيبی |
| 58 | فتح الباری | لابن حجر عسقلانی |
| 59 | ذم الكلام | ابو اسماعیل هرویؒ |
| 60 | طبقات الحنابلة | قاضی ابن ابی یعلیٰ |
| 61 | التبصير فی معالم الدين | ابن جریر طبری |
| 62 | شرح الابانة | |
| 63 | التمهيد | قاضی ابو بکر باقلانی |
| 64 | العذب النمير | محمدآمین شنقیطیؒ |
| 65 | الصفات الالهٰية | محمد امان جامیؒ |
| 66 | الرد علىٰ المبتدعة | لابن البناء حنبلی |
| 67 | اصول السنة | للامام احمدبن حنبل |
| 68 | التفسير الكبير | نفحر الدين الرازی |
| 69 | جامع البيان | امام ابو جعفر طبریؒ |
| 70 | ابطال التاويلات | قاضی ابویعلیٰ حنبلی |
| 71 | مختصر الصواعق | لابن القیمؒ |

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



| | | |
|---|---|---|
| 72 | الملل والنحل | عبدالکریم شہرستانیؒ |
| 73 | کشاف اصطلاحات الفنون | محمد اعلیٰ تھانوی |
| 74 | الفصل | لابن حزم الظاہریؒ |
| 75 | بیان التلبیس | لابن تیمیہ حنبلی |
| 76 | کتاب التوحید | ابو منصور ماتریدی |
| 77 | الکفایة | نورالدین صابونی |
| 78 | الغنیة | ابو القاسم انصاری |
| 79 | الکلیات | لابی البقاء الکفوی |
| 80 | مختصر الحکمة | حکیم الرومی |
| 81 | المسامرہ | لابن ابی الشریف |
| 82 | الجام العوام | ابو حامد غزالی |
| 83 | حاشیة المسائرة | قاسم بن قطلوبغا |
| 84 | التمہید | لابی شکور سالمی |
| 85 | شرح العقائد النسفیة | سعد تفتازانی |
| 86 | شروح وحواشی شرح العقائد | مجموعة العلماء |
| 87 | النبراس شرح العقائد | عبدالعزیز فرھاروی |
| 88 | تاریخ بغداد | خطیب بغدادی |
| 89 | الھدیة العلائیہ | علاء الدین شامی |
| 90 | الشامل | للامام الجوینی |
| 91 | مرقاة المفاتیح | ملا علی قاری |
| 92 | عمدة القاری | بدر الدین عینی |
| 93 | مفردات القرآن | للراغب اصفہانی |
| 94 | اکفار الملحدین | انور شاہ کاشمیری |
| 95 | فیصل التفرقة | ابو حامد غزالی |
| 96 | مسند ابو یعلیٰ | لابی یعلیٰ موصلی |

” محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ “

www.KitaboSunnat.com




| | | |
|---|---|---|
| 97 | السلسلة الضعيفة | للامام الالبانیؒ |
| 98 | جناية التاويل | ڈاکٹر عبدالرزاق |
| 99 | الاشاعرة فی ميزان | للشيخ الجاسم |
| 100 | الصواعق المرسلة | لابن القيم |
| 101 | اهل السنة هم الاشاعرة | |
| 102 | صفوة العرفان | للشكارپوری (مخطوط) |
| 103 | روح المعانی | محمود آلوسیؒ |
| 104 | الكشاف | ابو القاسم زمحشریؒ |
| 105 | السراج المنير | خطيب شربينی |
| 106 | شرح التدمرية | لناصر البراك |
| 107 | اللالئی البهية | لصالح بن عبدالعزيز |
| 108 | اضواء البيان | محمدآمين شنقيطی |
| 109 | مختصر العلو | امام ذهبیؒ |
| 110 | رسالة اهل الثغر | ابو الحسن اشعریؒ |
| 111 | تهذيب التهذيب | ابن حجر عسقلانی |
| 112 | تقريب التهذيب | ابن حجر عسقلانی |
| 113 | المنتظم | لابن الجوزی |
| 114 | المغنی فی الضعفاء | للامام الذهبیؒ |
| 115 | لسان الميزان | لابن حجر عسقلانی |
| 116 | الموضوعات | لابن الجوزی |
| 117 | قانون الضعفاء | محمدطاهر فتنی |
| 118 | تنزيهه الشريعة | لابن عراق |
| 119 | توضيح الكلام پر ایک نظر | حبيب الله ڈيروی |
| 120 | مقدمات الكوثری | ازمحمدزاهدالكوثری |
| 121 | [illegible] | [illegible] |


" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com


| | | |
|---|---|---|
| 122 | الفتاویٰ الکبریٰ | للامام ابن تیمیہؒ |
| 123 | الفصول فی الاصول | ابو بکر رازیؒ |
| 124 | الاجابات العلمیه | لابن عثمینؒ |
| 125 | حجة الله البالغه | شاہ ولی اللہؒ |
| 126 | المادة الحاضرة | |
| 127 | التعلیقات البازية | شیخ ابن بازؒ |
| 128 | شرح اصول الایمان | لصالح بن عبدالعزیز |
| 129 | تفسیر المنار | رشد رضا |
| 130 | الرد علیٰ الزنادقة | امام احمد بن حنبل |
| 131 | التوضیح شرح البخاری | لابن الملقن |
| 132 | مفردات القرآن | عبدالحمید فراهی |
| 133 | الفتاویٰ الحدیثیة | لابن حجر مکی |
| 134 | کتاب الحیدة | عبدالعزیز مکیؒ |
| 135 | شرح اصول الاعتقاد | ابو القاسم لالکائی |
| 136 | السنة | للحرب الکرمانی |
| 137 | اعلام الموقعین | حافظ ابن القیمؒ |
| 138 | شرح القواعد المثلی | لابن عثیمینؒ |
| 139 | العبقات | شاہ محمد اسماعیل |
| 140 | رسالة الی اهل زبید | ابو نصر سجزی |
| 141 | المقصد الاسنیٰ | ابو حامد غزالی |
| 142 | جامع الدروس العقدیه | لمجموعة من العلماء |
| 143 | السنة | عبداللہ بن احمد |
| 144 | الاقتصاد | ابو حامد غزالی |
| 145 | فتح القدیر | للامام الشوکانیؒ |
| 146 | ایثار الحق | ابن الوزیر یمانی |

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com




| | | |
|---|---|---|
| 147 | طریق الهجرتین | حافظ ابن القیمؒ |
| 148 | سیر اعلام النبلاء | للامام الذہبیؒ |
| 149 | رائحة الجنة | عبدالغنی نابلسیؒ |
| 150 | مرقاة المفاتیح | ملا علی قاری |
| 151 | مقالات الاسلامیین | ابو الحسن اشعری |
| 152 | تبیین کذب المفتری | لابن عساکر |
| 153 | تلخیص شرح الطحاویة | محمد انور البدخشانی |
| 154 | النبذ الکافیة | للامام ابن حزمؒ |
| 155 | الفتاویٰ الکبریٰ | للامام ابن تیمیہؒ |
| 156 | اصول الافتاء وآدابه | محمد تقی عثمانی |
| 157 | مجموعة رسائل الکنوی | عبدالحی لکنویؒ |
| 158 | شرح عقود رسم المفتی | لابن عابدین |
| 159 | مجموعه فتاویٰ مبارکپوری | محدث عبدالرحمن |
| 160 | رسالۂ نجاتیه | محدث فاخر اله آبادی |
| 161 | مجموعه رسائل عقیده | نواب صدیق حسن خان |
| 162 | الاملاء عن مشکلات الاحیاء | ابوحامد غزالی |
| 163 | کتاب التوحید | لابن خزیمہؒ |
| 164 | سیرت ثنائی | للسوہدری |
| 165 | مقالات الکوثری | محمد زاهد |
| 166 | لغات الحدیث | وحید الزمان حیدرآبادی |
| 167 | نزل الابرار | وحید الزمان حیدر آبادی |
| 168 | تاویل مختلف الحدیث | لابن قتیبة |
| 169 | التبصره فی اصول الدین | لابی الفرج الشیرازی |
| 170 | فتح المغیث | للسخاویؒ |
| 171 | العواصم من القواصم | لابن الوزیر |


" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



| | | |
|---|---|---|
| 172 | استواء علیٰ العرش | اعجاز اشرفی |
| 173 | عارضة الاحوذی | لقاضی ابن العربی |
| 174 | معالم التنزیل | محی السنة بغوی |
| 175 | صراح اللغات | للاتاسی |
| 176 | منتهی الادب | لعبدالرحیم |
| 177 | شرح النونیة | لابن عثیمینؒ |
| 178 | الاجوبة السعدیه | عبدالرحمن سعدی |
| 179 | السنة | لابی بکر الخلال |
| 180 | حیات شیخ الاسلامؒ | ازابو زهره |
| 181 | صون المنطق والکلام | ابو بکر السیوطی |
| 182 | اهل سنت والجماعت | سید سلیمان ندوی |
| 183 | الایضاح فی اصول الدین | ابو الحسن زاغونی |
| 184 | الوسیلة الاحمدیة | رجب بن احمد |
| 185 | الغزالی | شبلی نعمانی |
| 186 | عقلیات ابن تیمیهؒ | حنیف ندوی |
| 187 | انوار الباری | ازرضا بجنوری |
| 188 | التعلیق الممجد | عبدالحی لکنویؒ |
| 189 | التوضیح مع التلویح | لصدر الشریعة |
| 190 | شرح الوقایة | لصدر الشریعة |
| 191 | احکام القرآن | ابو بکر الجصاص |
| 192 | الفقه واصول الفقه | محمد زاهد الکوثری |
| 193 | بذل المجهود | خلیل احمد سهارنپوری |
| 194 | مدارج السالکین | لابن القیمؒ |
| 195 | تذکرة الرشید | عاشق الهیٰ |
| 196 | بدائع الفوائد | لابن القیمؒ |

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



| | | |
|---|---|---|
| 197 | خلق افعال العباد | للامام البخاریؒ |
| 198 | الاسنی فی اسماء اللہ الحسنی | ابو عبداللہ قرطبیؒ |
| 199 | المحرر الوجیز | ابن عطیہ غرناطی |
| 200 | محاسن التاویل | جمال الدین قاسمیؒ |
| 201 | اصول السنۃ | لابن ابن زمنین |
| 202 | نظم الدرر | |
| 203 | لسان المیزان | لابن حجر عسقلانی |
| 204 | المغنی فی الضعفاء | للامام الذہبیؒ |
| 205 | الانتصار لاصحاب الحدیث | للسمعانی |
| 206 | التفسیر الظہری | قاضی ثناء اللہ |
| 207 | جامع شروح الطحاویۃ | لمجموعۃ من العلماء |
| 208 | التمہید | ابوبکر باقلانی |
| 209 | التنبیہات السنیۃ | للشیخ ناصر الرشید |
| 210 | شرح عقائد الغزالی | للمرزوقؒ |
| 211 | المغنی فی باب العدل | قاضی عبدالجبار |
| 212 | اصول الدین | عبدالقاہر بغدادی |
| 213 | موقف العلم | مصطفی صبری |
| 214 | قاضی القضاۃ | عبدالکریم عثمان |
| 215 | شرح الاصفہانیۃ | لابن تیمیہ |
| 216 | بحر الکلام | میمون نسفی |
| 217 | الرد علی الزنادقۃ | للامام احمد |
| 218 | الدرۃ العثیمنیۃ | لابن عثیمینؒ |
| 219 | نہایۃ الاقدام | للشہرستانی |
| 220 | العقیدۃ الاسلامیہ | للمیدانی |
| 221 | العقیدۃ الاسلام | للمصطفی |

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com


| | | |
|---|---|---|
| 222 | البسیط فی التفسیر | للواحدیؒ |
| 223 | فتح العزیز | شاہ عبدالعزیز |
| 224 | چاربنیادی اصطلاحیں | سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ |
| 225 | رفع الاشتباہ | للمحقق الیمانیؒ |
| 226 | حدوث العالم | للفرید غیلانی |
| 227 | اجتماع جیوش الاسلامیہ | لابن القیمؒ |
| 228 | الکاشف عن حقائق السنن | شرف الدین الطیبی |
| 229 | التعلیق الصبیح | ادریس کاندھلوی |
| 230 | الصحیح المسند | لابن حبانؒ |
| 231 | غوث المکدود | ابو اسحاق حوینیؒ |
| 232 | الجامع الکامل | ضیاء الرحمن اعظمی |
| 233 | ظلال الجنة | للامام الالبانیؒ |
| 234 | ارواء الغلیل | للامام الالبانیؒ |
| 235 | نصب الدایة | جمال الدین زیلعی |
| 236 | آثار السنن | للینموی |
| 237 | التلخیص الجیر | حافظ ابن حجرؒ |
| 238 | ضوء الساری | لابی شامة |
| 239 | کتاب التوحید | لابن خزیمة |
| 240 | کتاب الایمان | لابن منده |
| 241 | شرح الصحیح المسلم | للامام النووی |
| 242 | الکلام | شبلی نعمانی |
| 243 | کتاب العلو | للامام الذھبیؒ |
| 244 | اتحاف اھل التقی | شیخ سعد سعدنی |
| 245 | فیض الباری | مولانا انور شاہ |
| 246 | اکفار الملحدین | محمدانور شاہ |

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com




| | | |
|---|---|---|
| 247 | حجة الله البالغه | ازحکیم الهند |
| 248 | احسن البیان | صلاح الدین یوسف |
| 249 | التفهیمات الالٰهیة | ازحکیم الهند |
| 250 | تقریر ترمذی | ازحسین احمدمدنی |
| 251 | مناهل العرفان | اززرقانی |
| 252 | مشکل الحدیث وبیانیه | لابن فورك |
| 253 | کتاب السنن | للامام الترمذی |
| 254 | ایقاظ الفکرة | امیر صنعانیؒ |
| 255 | العلم الشامخ | صالح المقبلی |
| 256 | الرد علی ابن عقیل | لابن قدامةؒ |
| 257 | تسبیط العقائد | حسن ایوب |
| 258 | کشاف اصطلاحات الفنون | محمد اعلی تهانوی |
| 259 | السراج المنیر | للخطیب الشربینیؒ |
| 260 | شرح العقائد النسفیه | سعد تفتازانی |
| 261 | پرویز اپنے الفاظ کے آئینے میں | پروفیسر محمددین قاسمی |
| 262 | المکتوبات الربانیة | شیخ احمدؒ سرهندی |
| 263 | طبقات الحنابلة | لابن ابن یعلیؒ |
| 264 | الرسالة الواضیه | لابی عمرو الدانی |
| 265 | هی السلفیة | شیخ ابراهیم شقره |
| 266 | طریق الهجرتین | لابن القیمؒ |
| 267 | علم الکلام | شبلی نعمانی |
| 268 | اسلام اور عقلیات | مصطفی بجنوری |
| 269 | العقیدة الاسلامیه | محمد قاسم ناناتویؒ |
| 270 | میری محسن کتابیں | محمدعمران ندوی |
| 271 | الاعتقاد | للامام البیهقیؒ |


" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

| | | |
|---|---|---|
| 272 | القائد الی عیون العقائد | عبدالحمید فراھی |
| 273 | شرح الطحاویة | للغزنوی |
| 274 | الاشارة الی مذھب اھل الحق | ابو اسحاق شیرازیؒ |
| 275 | اھل حدیث اور سیاست | نذیر احمد املوی |
| 276 | اقاویل الثقات | للشیخ مدعی الحنبلی |
| 277 | الدین الخالص | نواب صدیق حسن خان |
| 278 | الموافقات | ابو اسحاق شاطبی |
| 279 | عقائد الاسلام | ادریس کاندھلوی |
| 280 | موقف ابن تیمیہؒ من الاشاعرة | عبدالرحمن محمود |
| 281 | ادب الاختلاف | لابی عوامه |
| 282 | الطوام المرعشة | لبدیع الدین راشدی |
| 283 | احسن التفاسیر | احمدحسن دھلویؒ |
| 284 | تیسیر الباری | وحید الزمان کیرانویؒ |
| 285 | ذم التاویل | لابن قدامه |
| 286 | الیواقیت والجواھر | عبدالوھاب شعرانی |
| 287 | آواز دوست | مختار مسعود |
| 288 | الصفدیه | للشیخ الاسلامؒ |
| 289 | المحاضرات | للشیخ شنقیطی |
| 290 | تاریخ اھل الحدیث | از ڈاکٹر بھا والدین |
| 291 | ایضاح الحق الصریح | شاہ محمد اسماعیل |
| 292 | فتح العلی الکبیر | شیخ رمضان مصری |
| 293 | الانسان الکامل | عبدالکریم جیلی |
| 294 | شرح التدمریه | للشیخ الخمیس |
| 295 | صحیح شرح الطحاویة | للسقاف |
| 296 | تعظیم قدر الصلوٰة | ابو نصر مروزی |

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com



| | | |
|---|---|---|
| 297 | منهاج السنة النبوية | للشيخ الاسلامؒ |
| 298 | دارالعلوم ديوبند | عبيدالله اسعدى |
| 299 | تفسير السمعانى | لابى المظفر السمعانى |
| 300 | تاويلات اهل السنة | ابو منصور ماتريدى |
| 301 | اللمع | لابى نصر طوسى |
| 302 | قوت القلوب | لابى طالب المكى |
| 303 | الاقتصاد في الاعتقاد | عبدالغنى المقدسى |
| 304 | حاشية الامير | محمدبن أحمد الامير |
| 305 | رسالة الى اهل زبيد | ابو نصر سجزى |
| 306 | نورالیقین | للبوسنوى |
| 307 | الارشاد | للامام الحرمين |
| 308 | محصل الافكار | لفخر الدين رازى |
| 309 | شرح بدء الامالى | منسوب للجصاص |
| 310 | اصول الدين | للبزدوى |
| 311 | الصراط المستقيم | لابن قدامه |
| 312 | شرح مختصر الروضة | سليمان الطوفى |
| 313 | انوار التوحيد | محمد صادق سيالكوٹى |
| 314 | القرآن غير مخلوق | ابراهيم بن اسحاق حربى |
| 315 | الرد علىٰ المبتدعة | لابن البناء الحنبلى |
| 316 | جامع شروح العقيدة | لمجموعة من العلماء |
| 317 | المفنون به علىٰ غير اهله | ابو حامدغزالیؒ |
| 318 | استحسان الخوض | ابو الحسن اشعری |
| 319 | الاستقامة | لابن تیمیة |
| 320 | دفع شبه التشبيه | لابن الجوزی |
| 321 | شرح القواعد المثلىٰ | لابن عثيمين |

المکتبۃ الرحمانیۃ
۹۹-ج


" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

# کتاب اور صاحب کتاب

جس طرح درخت کی شاخوں، پتوں، پھولوں اور پھلوں کی آبیاری، بڑھوتری، مضبوطی اور پائیداری میں اس کی جڑوں کی درستگی اور مضبوطی کا بنیادی کردار ہے، اسی طرح اس عارضی وفانی زندگی کے سفر میں اُس ابدی اور لافانی حیات کے لیے زادراہ کی درستگی اور قبولیت بھی درست عقائد اسلام کی مرہون منت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سلف صالحین، متاخرین اور معاصرین اہل علم وحکمت نے ہمیشہ سے عقیدہ کی اہمیت پر زور دیا ہے اور عوام الناس کو اس کی دعوت تحریر وتقریر، زبان وقلم سے ہمیشہ دیتے رہے ہیں کیونکہ دنیا وآخرت کی حقیقی کامیابی وکامرانی اور فوز وفلاح عقائد صحیحہ کو مضبوطی سے تھامنے پر منحصر ہے اور اس عقیدے کے جمال وکمال میں نقص وخلل ڈالنے والے ہر قسم کے امور سے بچنے پر موقوف ہے۔

زیر نظر کتاب ''عقیدہ سلف پر اعتراضات کا علمی جائزہ'' کی تیسری جلد ہمارے مربی ومزکی مولانا واصل واسطی اطال اللہ عمرہ کی اس حوالے سے ایک مستحسن کاوش ہے۔ اس سے پہلے دو جلد شائع ہو چکی ہیں۔ مولانا موصوف نے عرق ریزی سے اپنے موضوع ومطلوب کا حق ادا کیا ہے۔ دلائل کی معقولیت اور طرز استدلال موصوف کی وسعت مطالعہ، قوت استدلال اور ژرف نگاہی کا بین ثبوت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے مجھے ان کو پڑھنے اور بہت کچھ استفادے کی توفیق عطا فرمائی۔ اس پر میں اللہ کا جتنا شکر ادا کروں، کم ہے۔

مولانا محترم یقیناً علم وحکمت اور عقل ودانش کے بے مثل چراغ ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں بہت سی خوبیوں اور صلاحیتوں سے وافر حصہ عطا فرمایا ہے۔ علوم وفنون کا کوئی گوشہ ایسا نہیں جس میں مولانا محترم کو عبور حاصل نہ ہو۔ علم تفسیر واصول تفسیر، علم حدیث واصول حدیث، علم الکلام، علم الفقہ واصول الفقہ، تاریخ، عربی لغت وگرامر اور عربی، اردو اور فارسی ادب پر آپ کو مکمل دسترس حاصل ہے۔

اظہار مافی الضمیر کا ہر پہلو استاد محترم کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ودیعت ہے۔ تعلیمی، تدریسی، تصنیفی اور دعوتی میدانوں میں وہ اپنی مثال آپ ہیں۔ آپ کی تقریر نہایت ہی موثر، دلنشین، عالمانہ، محققانہ ومدللانہ ہوتی ہے۔ تصنیفی قابلیت کی گواہی زیر بحث موضوع پر شائع ہونے والی جلدیں دے رہی ہیں۔ تدریسی سلیقہ مندی اور علمی جواہر پارے کے شاہد وہ لوگ ہیں جنھیں آپ کے سامنے زانوئے تلمذ طے کرنے کا شرف حاصل ہوا ہے۔ انداز گفتگو اتنا دلکش، دلربا، پرمغز، مدلل، پرلطف اور جامع ہے کہ ایک ہی ملاقات میں ہر شخص کو گرویدہ بنا دے۔ بس یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا

ولیس من اللہ بمستنکر ان یجمع العالم فی واحد

(مولانا) شجاع الرحمن چترالی